

43



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



VEKÂLET

(الوكالة)

Hukukî işlem yetkisi vermeye aracılık eden akid.

Sözlükte "birine güvenmek, bir işi güvenilir birine bırakmak" anlamındaki vekl kökünden türeyen vekâlet, fıkıhta bir kimsenin birine kendi adına hukukî işlem yapma yetkisi vermesini ve bu yetkiyi ifade eder. Kendisine iş tevdi edilen tarafa vekîl, tevdi edilen işe müvekkelün-bih, işin sahibine müvekkil, vekil kılmaya tevkîl denir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türeyen ve kişinin Allah'a güvenip dayanmasını ifade eden tevekkül kavramı kırk dört âyette, "kefil, güvenilir dost, koruyucu ve yardımcı" anlamındaki vekil çoğu zaman Allah'ın sıfatı olarak yirmi dört yerde geçer. İki âyette de (el-En'âm 6/89; es-Secde 32/11) Cenâb-ı Hakk'ın inkâra sapmayan toplumlara ve ölüm meleğine görev vermesinden tevkil kavramıyla söz edilir. Sosyal ihtiyaçlardan doğan, eskiden beri bütün toplumlarda ve hukuk sistemlerinde bulunan vekâlet işlemine Kur'an'da dolaylı (en-Nisâ 4/35; et-Tevbe 9/60; el-Kehf 18/19), sünnette ise doğrudan (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 69; Müsned, IV, 376; Buhârî, "Vekâlet", 13; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 28, "Aḳżıye", 30; Şevkânî, VI, 268) atıf yapılır. Bunlara fıkıh literatüründe aynı zamanda vekâletin meşruiyet delilleri olarak da yer verilir.

Hanefî fakihleri vekâleti "hukukî işlem yetkisinin ve koruma işinin vekile tevdi edilmesi, bir başkasının hukukî işleme yetkili kılınması" (Alâeddin es-Semerkandî, III, 227; Bâbertî, VI, 100); Şâfiîler, "kişinin yetkisi dahilindeki niyâbete elverişli bir işi hayatında yapılmak üzere başkasına tefviz etmesi" (Şirbînî, II, 217); Hanbelîler, "işlemi geçerli olan birinin aynı durumdaki bir başkasını niyâbete elverişli bir hususta nâib belirlemesi" (Buhûtî, III, 461) şeklinde tanımlar. Mâlikîler'in "kişinin emirlik ve ibadet dışı bir hakta ölümünü şart koşmaksızın başkasını kendine nâib yapması" tanımı (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 284) devlet başkanının yönetici, kadı veya cami görevlisi tayin etmesi gibi idarî işlemlerle vasî tayinini vekâlet dışında tutma amacına yöneliktir. İslâmiyet gerek dinî gerek sosyal hayatta insanların ihtiyaçlarını ve karşılıklı ilişkilerde açıklık, güven ve

kolaylığı esas aldığından belli şartlar çerçevesinde hem ibadetlerin ifasında hem hukukî işlemlerde başkalarını temsil ve onlar adına hareket etme imkânı tanımıştır. Hukukî temsilin en kapsamlısı ve en yaygını olan vekâlet iradî iken diğer temsil şekillerinden velâyet ve vesâyet kanunî/kazâîdir. Vekâlet iki taraflı bir hukukî muameledir, velâyet ve vesâyet ise tek taraflı hukukî işlemler olup kanun veya yargı kararına dayanır.

A) Vekâlet Akdinin Unsurları ve Şartları. Vekâletin rüknünü icap ve kabulden (sîga) ibaret gören Hanefîler'e karşılık fakihlerin çoğunluğu akdin taraflarını ve konusunu rükün saymıştır. a) Sîga. İcap kural olarak müvekkil tarafından yapılır, kendine ait bir işin görülmesini başkasına tevdi etmek isteyen müvekkil bu iradesini vekâlet veya bu anlama gelen bir lafızla ifade eder. İcap Hanefîler'e göre muhataba ulaşması gereken bir irade beyanıdır. Kabulün sarih olması zorunlu değildir, zımnî de olabilir. Kendisine yapılan vekâlet teklifine karşı red beyanında bulunmadan o teklifin gereğini yapmaya girişmek kabul sayılır. Şâfiîler ücretli vekâlette kabulün sarahatini şart koşmuştur. Kabulün icabın hemen ardından olması da şart değildir. Vekâlet verme teklifi izin mahiyetinde sayıldığı için rücû edilmediği sürece hükmü devam eder. Bu sebeple vekâlet akdinde meclis birliği aranmamıştır. Bağlayıcı olmayan (gayr-i lâzım) bir akid olması sebebiyle lâzım akidlerdeki muhayyerlikleri içermez. Vekâletin gelecekte vukuu şüpheli bir olaya bağlanması Şâfiîler'ce bir fesat sebebi kabul edilmişse de şart gerçekleştiğinde daha önce verilen izin devam ettiği için vekilin yapacağı işlem geçerli sayılır. Hanefîler'le Hanbelîler ise vekâleti izin verme özelliğine sahip bir işlem telakki ettikleri için onu şarta bağlamaya elverişli görmüşlerdir (Kâsânî, VI, 20; Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 93).

b) Taraflar. Müvekkil ancak bağımsız olarak yapabildiği işlemlerde başkasına vekâlet verebilir. Bundan dolayı yaş küçüklüğü veya akıl hastalığı sebebiyle temyiz gücünden mahrum bulunan tam ehliyetsizlerin vekâlet dahil bütün sözlü tasarrufları geçersizdir. Sınırlı ehliyetsizlerden mümeyyiz küçüklerin hukukî işlemlerini üç kategoride ele alan Hanefîler'le Mâlikîler boşama, âzat etme, hibe ve sadaka gibi küçüğün zararına olan işlemleri kanunî mümessilleri muvafakat etse de geçersiz saydıkları için onların bu tür işlemlere ilişkin vekâletleri de geçersiz kabul edilir. Mümeyyiz küçükler, sırf yararına olan tasarrufları kanunî temsilcilerinin muvafakatine gerek kalmadan yapabildikleri gibi bunları başkalarına

vekâlet vermek suretiyle de yaptırabilirler. Ancak alışveriş, icâre gibi yarar ve zarar ihtimali bulunan işlemleri kanunî mümessillerinin iznine bağlı olduğundan bu tür işlemlerde vekâlet verebilmeleri de temsilcilerinin muvafakatiyle mümkündür (Kâsânî, VI, 20; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 202). İzin alınmadan yapılan işlem icâzet verilinceye kadar askıda kalır (mevkuf); icâzet verilince işlem yapıldığı andan itibaren işlerlik kazanır. Şâfiîler ise mümeyyiz küçüklerin beyanlarını hukukî nitelikteki işlerde muteber saymaz (Şirbînî, II, 166); dolayısıyla onların bu anlamda vekâlet vermeleri mümkün değildir. Sefahat sebebiyle hacr altına alınan kişi mümeyyiz küçük hükmündedir (Mecelle, md. 990). Şâfiîler ve Hanbelîler müvekkilde aradıkları ehliyeti vekilde de ararlar. Zira onlara göre kendine ait haklarda işlem yapamayan kimse başkasına ait haklarda da işlem yapamaz (Şîrâzî, I, 356; Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 88). Hanefîler, mümeyyizin irade beyanını hukukî sonuç bağlamaya elverişli buldukları için vekilin mümeyyiz olmasını yeterli saymışlardır. Mümeyyizin kendi hakları konusunda kısıtlı tutulması onu korumaya yöneliktir. Fakat mümeyyiz vekil sıfatı aldığında müvekkile ait haklar üzerinde işlem yapacağına ve müvekkil de bu sonuca rıza gösterdiğine göre onun hâlâ mahcur sayılması gerekmez (Serahsî, XIX, 159).

c) Akdin Konusu. Bununla ilgili birinci şart vekâlete konu olan işin müvekkilin yetkisi dahilinde bulunmasıdır. Kişi yetkisi dahilinde bulunmayan bir işi başkasına tevdi edemez. Bu aynı zamanda nelerin vekâlete konu yapılabileceğini de belirler. Allah ve kul hakları ayırımında bireyin mi kamunun mu yetkili sayıldığı tartışmasına bağlı olarak suçların ispatı ve cezaların infazının vekâlete konu edilip edilemeyeceği fakihler arasında tartışılmıştır. Hukuk davalarına ilişkin vekâlet verilebileceğinde ittifak varsa da ceza davaları ihtilâflıdır. İşlenen suçla daha çok kimin menfaatinin zedelendiği meselesi bu konuda belirleyici role sahiptir. Zina yapmak ve içki içmek gibi haddi gerektiren suçların ispatı için vekâlet çoğunlukça kabul edilmemiş, Hanbelîler ise Üneys hadisine dayanarak (Buhârî, “Vekâlet”, 13) bu suçların ispatına dair vekâlete cevaz vermiştir. Zira onlara göre hadiste geçen “eğer itiraf ederse” kaydı suçun henüz sübût bulmadığına, bu arada ispata da vekâlet verilmiş olduğuna delâlet eder (Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 91). Karma haklar kapsamına giren hırsızlık, kazf gibi had suçları ile kısası gerektiren suçların ispatına ilişkin ceza davaları Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre vekâlete konu

olabilir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu suçlara ait cezaların infazına vekâlet verilemeyeceğinden ispatına da vekâlet verilemez. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed şüpheli bir duruma yol açmamak için cezanın infazında vekâletin kabul edilmediği, ispatta ise böyle bir şüphenin söz konusu olmadığı, dolayısıyla ispat ve infazın birbirinden ayrı tutulması gerektiği görüşündedir (Kâsânî, VI, 21). Hanbelîler ve Şâfiîler de bu tür suçları kul hakkı alanına yapılmış ihlâller şeklinde telakki ettikleri için bunlara ilişkin davaların vekâlete konu olabileceğini ileri sürmüşlerdir (İbn Kudâme, V, 89; Şemseddin er-Remlî, V, 24). Cezaların infazında yetki kime aitse infaza o vekâlet verebilir. Fıkıhta cezaların infazında kişi hakkının mı kamu hakkının mı ağır bastığı tartışması bu konuda belirleyicidir. Meselâ had ve ta'zîr cezalarını infaz görevi devlet başkanına aittir, bu sebeple infazda başkasına vekâlet verebilir. Zina iftirası cezasının kul ve kamu hakları yönü tartışmalı olduğundan infaza tevkil de tartışmalıdır. Hırsızlık suçu ispat safhasında kul hakkı ağır bastığı için malı çalınan kimseye tevkil yetkisi verilmiştir. Hırsızlık suçunun gerektirdiği had cezası, mağdurun malına ulaşmasından sonra kamu hakkı ağır basan bir had durumuna geleceğinden mağdurun infazda tevkile yetkisi kalmaz. Kısası gerektiren suçlarda kul hakkı ağır basar; bundan dolayı cezaları infazda mağdurun hakkı vardır ve dilediği takdirde infaza dair başkasına vekâlet verebilir. Ancak çoğunluk, suçluyu affetme ihtimalini ortadan kaldırmamak için mağdurun vekâlet vermiş olsa da infaz esnasında hazır bulunmasını ister. Hanbelîler ise buna gerek görmez. Öte yandan fakihlerin ekserisi dava vekâletinde hasmın rızasını gerekli kabul ederken Ebû Hanîfe yalnız mazeretsiz tevkilde hasmın rızasını şart koşmuştur. Ona göre dava tarafının mahkemeye gelmesi ve davasını bizzat takip etmesi hasmın onun üzerindeki bir hakkıdır ve borcun naklinde olduğu gibi alacaklının rızasını almadan başkasına devretmeye yetkili değildir. İbn Hazm bir hadisten hareketle (Ebû Dâvûd, "Diyât", 8) Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını eleştirmiştir (el-Muḥallâ, VIII, 245). Mâlikîler, davaya ilişkin vekâlette hasmın rızasını şart koşmasalar da dava için birden fazla vekil tayinini hasmın rızasına bağlamışlardır. Vekâlet akdinin konusu niyâbete elverişli olmalıdır. Bir işin niyâbete elverişli olması o işe bağlanan neticenin başkasının fiiliyle de doğabilmesi demektir. Niyâbete elverişli bir işte fâil taayyün etmez; herhangi bir kimsenin o işi görmesiyle maksat hâsıl olur.

Akidlerde akid konusunun belli ve taraflarca bilinir olması ilkesinin bir

sonucu olarak vekâlet konusunun da müvekkilin amacının gerçekleşmesine imkân verecek derecede belli ve bilinir olması şartı aranır. İfayı imkânsızlaştıracak derecedeki bilinmezlik akdin kuruluşunu engeller, ancak bütün ayrıntıların belirtilmesi şart değildir. “Her şeye, benim için câiz olan her tasarrufa veya yetkili bulunduğum her tasarrufa vekil tayin ettim” şeklindeki bir ifade fakihlerin çoğunluğunca ileri derecede bilinmezlik (cehâlet-i fâhişe) diye nitelenmiş ve müvekkil için beklenmedik zararlara yol açması ihtimali göz önüne alınarak akdin kuruluşuna engel sayılmıştır. İbn Ebû Leylâ ise bu görüşe katılmaz. İmam Muhammed’e göre de böyle bir vekâlet vekile her türlü tasarruf yetkisini verir; satış, icâre, hibe, talâk işlemlerini yapabileceği gibi kendisine infakta dahi bulunabilir. Ebû Hanîfe’ye göre umumi vekâlete sahip olan vekil bu vekâlete dayanarak ancak ivazlı işlemler yapabilir; âzat, teberru gibi ivazsız işlemler yapamaz. Şâfiîler ise, “Bütün malımı sat” veya, “Bütün alacaklarımı tahsil et” şeklinde belli bir grup işlemin yapılmasına ilişkin umumi vekâleti câiz görürler. Bunun gibi alıma ilişkin umumi vekâlet de fakihlerce câiz görülür. Alınacak malın sıfatının ve semenin belirtilmesi şart değildir; bunlar kısmî bilinmezlik (cehâlet-i yesîre) sayılır ve vekâletin geçerliliğine istihsanen cevaz verilir. Bu konudaki istihsanın dayanağı, Hz. Peygamber’in bir kurbanlık alması için Hakîm b. Hizâm’a 1 dinar verdiğinde kurbanlığın vasfını belirtmemesi, ayrıca ticarî hayatta buna duyulan ihtiyaçtır. Cehâlet-i cins nevi cehaletinden daha aşırı olduğundan akdin kurulmasına engel kabul edilmiştir. Hanbelîler’e göre cinsi belirtilmeyen bir şeye dair vekâlet geçerli, Şâfiîler’e göre ise geçersizdir.

d) Vekâlette Ücret. Vekâlet ücretli olabilir. Mecelle’ye göre (md. 1467), akid yapıldığı sırada ücret şart koşulmuşsa veya vekil âdeten ücretle iş görüyorsa ücrete hak kazanır. Mâlikîler, hizmet akdi şeklinde kurulan vekâleti her iki tarafı bağlayan bir akid, cuâle esasına göre ücret tesbit edilmiş vekâleti de cuâle hükümlerine tâbi saymışlardır. Cuâle esaslı vekâlet işe başlayıncaya kadar iki taraf için gayr-i lâzımdır, ancak işe başlandıktan sonra iş sahibi hakkında bağlayıcı hale gelir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 302).

B) Vekâlet Akdinin Hükümleri. a) Vekâletin Kapsamı. Vekâletin kuruluşuyla taraflar arasında bir borç ilişkisi oluşur ve tarafların bundan sonra üstlendikleri borçları ifa etme yükümlülüğü başlar. Vekâlet akdinde

asıl borç vekilin üstlendiği iş görme borcudur. Ancak bu hususta vekilin akid gereği taşıdığı tasarruf yetkisinin sınırlarının, vekâlet akdinin kapsamının tesbiti önem arzeder. Vekile ait yetkinin kapsamı öncelikle müvekkilin akid sırasında açıkladığı iradesinden anlaşılır. Sınırlı vekâlette vekil her türlü kayda uymak zorundadır. İleri sürülen kayıt vekilin üçüncü kişiyle bir hukukî işlem yapmasıyla ilgiliyse vekil belirtilen kişi veya kişilerden başkasıyla hukukî münasebet kuramaz. Müvekkil vekilin yapacağı işlemi zaman ve mekân yönünden sınırlandırmışsa, alınacak veya satılacak malın fiyatıyla ilgili bir kayıt getirmişse vekil bu sınırlar içerisinde hareket etmek zorundadır. Müvekkilin bir kayıt koymadan verdiği vekâletin kapsamı işin mahiyetine ve bu konudaki hukukî örf ve teamüle göre belirlenir. Meselâ satıma ilişkin mutlak vekâlette vekil, Ebû Hanîfe'ye göre şaibeli bir durum olmadıkça malı yüksek veya düşük bir fiyata

satabilir, trampa yoluna gidebilir. Diğer fakihler ise bu görüşe katılmaz. Onlara göre vekile ne gabn ne de trampa yetkisi verilmiştir; zira örf mutlak beyanlara sığınmaya imkân tanımaz (Serahsî, XIX, 41-43). Hanefîler'den Züfer dahil fakihlerin çoğunluğu dava vekilini ikrar, sulh ve ibrâya yetkili saymamıştır. Çünkü bu işlemler taraflar arası çekişmeyi diğer taraf lehine sonlandırır. Bir iş için verilen yetki o işe zıt yetkiyi kapsamaz. Ayrıca yetkileri daha geniş olan veli ve vasînin kısıtlı ehliyetli aleyhindeki ikrarı icmâen geçersizdir. Hanefî mezhebindeki diğer üç imam ise ikrar hususunda vekilin yetkisini geniş tutmuş, müvekkilin yerine geçen vekile de ikrarda bulunabilme hakkı tanımıştır. Zira müvekkil, vekilin bu konuda yetkisini sınırlandırma yönünde bir kayıt koymadığına göre kendi aleyhinde yapılması muhtemel ikrara da rıza göstereceğini peşinen kabul etmiş sayılır. Esasen vekilin davadaki görevi Allah katında doğru olanı söylemektir. Bu inkâr şeklinde gerçekleşeceği gibi ikrar şeklinde de gerçekleşebilir. Fakat adı geçen üç imam söz konusu yetkinin mahkeme dışında geçerliliği hususunda farklı görüşlere sahiptir. Diğer taraftan bu yetkiyi mahkeme ile sınırlı gören Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed vekilin mahkeme dışında ikrarını kabul etmez ve onun azledilmiş sayılmasına sebep kabul eder (Kâsânî, VI, 24). Dava vekâleti, tasrih edilmedikçe hâkimin hükmettiği şeyi kabz yetkisini kapsamaz. Hanbelîler'e, Şâfiî'ye, Züfer'e, bir rivayete göre Ebû Yûsuf'a ait bu görüş Mecelle'de de benimsenmiştir (md. 1519). Diğer Hanefî fakihleri ise kabzı davanın âdeta bir mütemmim cüzü gibi gördüğünden dava ile kabzı birbirinden ayırmamıştır. Aynın kabzına ilişkin

vekâletin vekile dava açma yetkisi vermediği hususunda Hanefî mezhebi içinde görüş ayrılığı yokken deynin kabzına vekâlet Ebû Hanîfe’ye göre vekile dava açma yetkisi de verir; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise aksi görüştedir. Şâfiîler ve ayrıntıda bazı farklılıklarla Hanbelîler de dava açmanın özel izne tâbi olduğu ve kabza ilişkin vekâletin dava açma yetkisini içermediği görüşünü benimser. Öte yandan mutlak vekâletnâmeye sahip vekil, gerek statü ve becerisinin elverişsizliği gerekse işin tek başına yapamayacağı kadar çok olması halinde bir başkasına vekâlet verebilir, müvekkilin de buna zımnen rızası var kabul edilir.

b) Vekilin Borçları. Sahih şekilde kurulan vekâletin vekile yüklediği temel borç, işi müvekkilin menfaatine uygun biçimde görmektir. Müvekkilin menfaati öncelikle onun akid sırasında açıkladığı iradesinden anlaşılır. Vekilin kendisine verilen tâlimatı aşması halinde yaptığı işlem müvekkil hakkında hüküm ifade etmez. Eğer satımda muhalefet etmişse akid geçersizdir; alımda muhalefet etmişse yapılan akid vekili bağlar. Bu durumlarda icâzetin de bir etkisi yoktur. Vekilin yüklendiği işi görme borcu aksi kararlaştırılmadığı sürece şahsî borç niteliğindedir; vekil bu işi bizzat göreceğini açıklamasa da zımnen buna rıza gösterdiğini beyan etmiş sayılır. Bu şahsî borç vekâlet akdinin muktezâsındandır; ayrıca müvekkilin işi bizzat yapmasını beyan etmesi gerekmez. Meselâ kabza ilişkin özel vekâlette vekil bu konuda bir başkasını vekil tayin edemez. Buna rağmen vekil tayin etmiş, o da kabzda bulunmuşsa borçlu yetkisiz birine ifada bulunduğundan müvekkile olan borcunu ödemiş sayılmaz. Bu alacak birinci vekilin eline ulaşırsa borçlu borcundan kurtulmuş olur; fakat yetkisiz kişinin elinde telef olursa bu yetkisiz kişi borçlunun zararını tazmin eder ve uğradığı zarar için birinci vekile rücû eder.

Vekil işi gördükten sonra vekâletten dolayı elinde bulunan müvekkile ait malları ona teslim etmek zorundadır ve teslim için ikinci bir işleme gerek yoktur. Vekil ister vasıtalı ister vasıtasız temsilci sıfatıyla işlem yapsın mülkiyet her durumda doğrudan müvekkile intikal eder. Teslim konusunda taraflar ihtilâf ettiğinde ücretsiz vekâlette vekilin sözü kabul edilir, ücretli vekâlette ise konu tartışmalıdır. Ancak vekil müvekkilinden alacaklı ise alacağını tahsil etmek için müvekkile ait mallar üzerinde hapis hakkı kullanabilir ve bu durumda vekil malı teslime zorlanamaz. Meselâ kişi alıma vekilse ve satın aldığı şeyin bedeli müvekkil tarafından henüz

ödenmemişse hapis hakkına sahip olur. Bunun için malın bedelini vekilin ödemesi de şart değildir. Züfer aksi görüştedir. Ona göre vekilin kabzı müvekkilin kabzı mesabesindedir; müvekkilin kabzettiği bir mal üzerinde vekilin artık hapis hakkını tesis imkânı kalmamıştır. Mâlik ise vekâlet akdi yapıldığı sırada şart koşulmuşsa hapis hakkına imkân tanımaktadır. Buna göre vekil yaptığı işlemle parasını müvekkile borç vermiş sayılır. Vekilin eline geçen müvekkile ait mal rehin değil vedîa hükmündedir. Diğer Hanefî imamlarına göre ise alımda bulunan vekille müvekkil arasında hükmî bir mübadele teşekkül eder; vekil satıcı, müvekkil müşteri konumuna gelir; böylece vekil müşteri konumundaki müvekkile karşı bu hakkı ileri sürebilir. Vekilin kabzının müvekkilin kabzı sayılması fikri vekilin hapis hakkını düşürmez. Vekilin, üzerinde hapis hakkı kullandığı müvekkile ait malların hükmü konusunda Ebû Yûsuf rehin, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed hasar sorumluluğu hükümlerini işletmiştir. Rehin kabulüne göre bu mal telef olursa malın değeriyle alacak arasında takasa gidilir; malın artan kısmı da emanet sayılır. Hasar sorumluluğunda vekilin ödediği semen sâkıt olur. Hapis hakkını tanımayan Züfer ise bu olayı gasp hükümlerine tâbi tutmuştur (Kadızâde, VI, 38). Vekâlet gereği vekilin elinde bulunan müvekkile ait mallar hapis hakkı kullanılmadığı takdirde vedîa hükümlerine tâbidir. Taaddîsi olmadıkça vekilin tazmin yükümlülüğü yoktur. Malın telef olması halinde çıkan anlaşmazlıkta emin sayılan vekilin sözü kabul edilir. Malın telefinde bir taaddînin bulunup bulunmadığı konusundaki anlaşmazlıkta da vekilin sözüne itibar edilir ve ispat yükümlülüğü iddiada bulunan müvekkile ait olur; inkâr makamında olan vekile de yemin düşer. Vekâletin ücretli olup olmaması sonucu değiştirmez. Taaddîsi ispatlanan vekil sebebiyet verdiği zararı tazmin eder. Vekâletin gerektirdiği işlemin yapılıp yapılmadığına dair anlaşmazlıkta da vekilin beyanı esas alınır, ispat yükümlülüğü yine müvekkile aittir.

Aynı işi yapmak üzere farklı zamanlarda tayin edilmiş vekiller bağımsız hareket eder. Fakat müvekkil tek bir akidle birden fazla vekil tayin etmişse veya farklı zamanlarda belirlediği vekillere birlikte iş görme şartı koşmuşsa yalnız başlarına iş göremezler. Dolayısıyla vekillerden yalnız birinin yaptığı muamele müvekkili bağlamaz. Diğer mezhepler, vekillerin işi aynı anda üstlenmelerini esas alarak birlikte hareket etmelerini uygun görürken Hanefîler yapılacak işin mahiyetine göre bazı ayırımlar yapar. Meselâ evlenme, mal karşılığında boşama, mal karşılığında âzat, kitâbet gibi

müvekkil için ehemmiyet arzeden işlemlerde vekillerin birlikte hareket etme zorunluluğu vardır. Çünkü bu tür işlemler mübadele niteliğinde olup vekillerin ortak görüş ve kanaati müvekkil için önemlidir. İvazsız boşama ve âzat, hibenin teslimi, vedîanın reddi ve borcun ödenmesi gibi ortak görüş ve kanaat gerektirmeyen işlemlerde birlikte hareket zorunluluğunun bulunmadığını belirten Hanefîler vekillerden sadece birinin bu işlemleri yapabileceğini

söyler. Mecelle'de beraber hareket etme görüşü kabul edilmiş (md. 1465), fakat dava, vedîanın iadesi, borcun edası gibi hususlar istisna edilmiştir. Yine Hanefîler'in beraber aldıkları bir davayı vekillerden yalnız birinin yürütebileceğini kabul etmelerine karşılık muhakeme neticesinde lehinde hükmolunan şeyi tek bir vekilin kabzetmesini uygun görmemişlerdir. Birlikte hareket etmeleri gerektiği halde tek vekilin yalnız başına yaptığı tasarrufun hükmü, tasarrufun mahiyetine göre ya mevkuf veya tasarrufta bulunan vekil hakkında nâfiz yahut bâtıl olur. Birlikte yapılacak iş bir satış sözleşmesi ise tek bir vekilin yaptığı sözleşme diğer vekilin yahut müvekkilin icâzetine mevkuf olur; diğer vekil veya müvekkil yapılan işleme icâzet verirse müvekkil hakkında nâfiz olur. Bu hüküm fuzûlînin yaptığı satışı icâzete mevkufen geçerli sayan Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göredir. Şâfiîler'e göre vekilin satışta muhalefet etmesinin hükmü butlândır, zira fuzûlînin bütün tasarrufları bâtıldır. Satıma ilişkin vekâlette ise durum farklıdır. Hanefîler'e göre icâzetin alımda bir fonksiyonu yoktur; çünkü icâzet nâfiz değil mevkuf akidlerde hüküm ifade eder. Alım akdi ise nâfizdir, vekillerin tâlimata muhalefetleri sebebiyle yalnız başına akdi yapan vekili bağlar. Satın alınacak şeyin muayyen olmaması durumunda Şâfiîler de Hanefîler'in görüşünü benimser. Alınacak şeyin muayyen olması halinde Şâfiîler yapılan akdi bâtıl saymıştır. Alım konusunda Mâlikîler farklı düşünmüş, Urve el-Bârikī hadisine dayanarak icâzete ilişkin hükümleri sadece satışa değil alıma da uygulamıştır (İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 143). Birden çok vekilin üstlendiği vekâlet deynin kabzına veya âriyet, vedîa, mağsûb malın istirdadına ilişkinse böyle bir vekâleti tek bir vekilin ifa etmesinin hükmü butlândır. Vekâletin ifasından dolayı vekilin eline geçen müvekkile ait şey, ilgili kimselerden biri yapılan bu işleme icâzet vermeden önce telef olursa müvekkilin alacaklısı bulunduğu kimse borcunu ifa etmiş sayılmaz ve ikinci defa ödeme yapmak zorundadır. Ancak bu durumda borçlu daha önce verdiği şeyi tasarrufta bulunan vekile tazmin

ettirme hakkına sahiptir. Vekâletin ifasına katılmayan diğer vekilin herhangi bir sorumluluğu yoktur.

c) Vekilin Yaptığı İşlemin Hükmü. İslâm hukukunda hukukî işlemin sonuçları hüküm ve hukuk diye iki kategoride ele alınmış, akid tipinin temel işlevi hüküm, bu işlevi gerçekleştirecek fiiller hukuk olarak ifade edilmiştir. Akdin hükmü akidle elde edilmek istenen netice, hukuku ise akdin hükmünü gerçekleştirmeye yönelik hak ve borçlardır. Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler'e göre vekilin yaptığı işlemin hükmü ve buna bağlı hak ve borçlar doğrudan müvekkile geçer. Vekilin akdi kendi adına yapması bu sonucu değiştirmez. Her hâlükârda vekilin yaptığı işlemin sonuçları müvekkile intikal eder. Onlar bu konuda nikâh vekilini ve elçiyi esas almışlardır. Zira nikâh vekili ve elçi vasıtasıyla kurulan akdin hem hükmü hem hukuku mezheplerin ittifakına göre müvekkile aittir. Cumhurun bu anlayışı vasıtasız temsil nazariyesini andırmaktadır. Hanefîler ise alım, satım, kira gibi dolaylı temsile elverişli akidlere ait hak ve borçların vekile ait olduğu görüşündedir. Vekâlet akdi vekile başkasına ait haklar üzerinde tasarrufta bulunma yetkisini verir. Bu yetkiye dayanarak vekil, kendine ait tasarruf ehliyetiyle müvekkili hesabına akid yapma imkânı elde etmiş olur. Dolayısıyla bu tarzda yapılan akid vekile ait ehliyetle kurulduğuna göre akidden doğan hak ve borçların da ona ait olması gerekir. Ancak nikâh, muhâlea, mal karşılığında âzat, amden katlin kan bedeline dair sulh, kitâbet, davalının inkârı üzerine sulh gibi müvekkile izâfe edilmesi gereken, intikale elverişsiz işlemlerin hukuku müvekkile aittir. Hanefîler'in bu yaklaşımı da dolaylı temsile benzemektedir. Şu farkla ki vekil işlemi kendi adına yapsa bile işlemin hükmü yine müvekkile aittir; söz konusu işlemin hükmü önce vekile, daha sonra kendiliğinden müvekkile intikal eder ve bu intikal için ayrı bir işleme gerek yoktur.

d) Müvekkilin Borçları. Ücretli vekâlette vekil ifa neticesinde ücrete hak kazanır. Davaya vekâlette, davayı kazanması durumunda ücrete hak kazanacağı yönünde bir şart muteber değildir. Zira vekilin borcu özen gösterme borcu niteliğindedir. Ücret işin başında belirlenmemişse vekil emsal ücrete hak kazanır. Ayrıca vekil vekâletin ifası için yaptığı zorunlu masrafları müvekkilden tahsil eder; yine vekil müvekkile ait işi görmesi esnasında bir zarara uğrarsa bu zararı da müvekkilin karşılaması gerekir. Ancak bu zarar vekâletin ifası dolayısıyla meydana gelmeli, vekilin bu

konuda kusuru bulunmamalıdır. Meselâ vekilin sattığı ve semenini kabzettiği müvekkile ait mal kusurlu çıkarsa veya başkasına ait olduğu anlaşılırsa, bu arada vekilin kabzettiği semen de telef olursa müşteri vekile, vekil de müvekkiline rücû eder.

C) Vekâletin Sona Ermesi. a) Azil. Vekâlet gayr-i lâzım bir akid olduğundan müvekkil dilediği zaman vekili azledebilir. Akid yapıldığı sırada azil hakkını bertaraf eden bir şart ileri sürülse bile müvekkil azil yetkisini korur. Bir kısım Hanefî fakihleri talâk veya ıtka ilişkin bir vekâlette bu tür şarta itibar edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Serahsî, XIX, 7). Her durumda müvekkil, vekile güveni sarsıldığında veya işinin görülmesinden menfaatinin kalmadığını düşündüğünde, hatta hiçbir gerekçe ileri sürmeden vekili azledebilir. Ancak müvekkilin vekilini azletme hakkı mutlak değildir. Vekâlete başkasının hakkının taalluk ettiği durumlarda hak sahibi izin verirse müvekkil bu hakkı kullanabilir. Meselâ alacaklısına veya yediemine rehin bırakan borçlu, bunlardan birine borcunun vadesi geldiğinde merhun malın satımını da tevdi etmişse borçlu müvekkil bu kişileri rızaları olmadan azledemez. Şâfiîler’e göre borcun vadesi dolduğunda satılması hususunda râhin ve mürtehin anlaşmış olsa da yine râhin yediemini tek başına azledebilir; mürtehinin ise tek başına yediemini azledip edemeyeceği mezhepte tartışmalıdır (Şîrâzî, I, 363-364). Mâlikîler’e göre vekilin ücret veya başka türden bir menfaatinin bulunduğu bir vekâlette müvekkil vekili dilediği zaman azletme hakkına sahip değildir; çünkü ücretli vekâlet hizmet akdi gibi bağlayıcıdır (İbn Rüşd, el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât, III, 58). Mâlikîler davaya ilişkin vekâlette vekilin davaya başlamamış olması, eğer başlamışsa henüz ikiden fazla duruşmaya katılmaması durumunda, ayrıca vekilin karşı tarafa müvekkilin menfaatlerini zedeleyecek tarzda yakınlık göstermesi yahut ücretli bir vekâlette aşırı bir ücretin takdir edildiğinin anlaşılması gibi durumlarda da müvekkile azil hakkı tanırlar (Burhâneddin İbn Ferhûn, I, 124). Mâlikî fakihlerinden Asbağ b. Ferec’in, dava bitimine yakın olmadıkça müvekkilin vekilini azletme hakkına sahip bulunduğu yönündeki görüşü mezhepte kabul görmemiştir (İbn Rüşd, el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât, III, 59). Vekilin huzurunda yapılan azil o anda hüküm ifade ederken gıyabında yapılan azil konusunda iki görüş vardır. Azil ancak karşı tarafa haberin ulaşmasıyla geçerlilik kazanır, çünkü azil akdin feshi niteliğindedir, fesih ihbarı da karşı tarafa ulaştıktan sonra hüküm

ifade eder. Haber ulaşmadan vekilin azledilmiş sayılması haksız yere zarara uğramasına yol açabilir; dolayısıyla vekilin, azlinden haberi yokken yaptığı

bütün işlemler müvekkili bağlar. Azil haberinin vekile ulaşma müddetinin uzun veya kısa olmasının önemi yoktur. Ebû Hanîfe, İbn Hazm, bir kavlinde Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve iki rivayetten birinde Mâlik bu görüştedir. Şâfiî mezhebindeki hâkim görüş ise hemen hüküm doğuracağı, hüküm ifade etmesi için vekilin haberdar edilmesinin şart olmadığı yönündedir. Gıyapta tevkil edilen kişi bundan haberdar olmasa da vekil sayıldığı gibi gıyapta yapılan azil beyanı da hemen etkisini gösterir. Azlin, vekilin elinde bulunan müvekkile ait malın telefinden önce mi sonra mı gerçekleştiği hususunda taraflar ihtilâfa düşerse ispat yükümlülüğü müvekkile aittir. Bu sebeple vekilini gıyabında azletmek isteyen müvekkilin azil beyanını şahitler huzurunda yapması gerekir. Ahmed b. Hanbel'den gelen iki rivayetten biri bu yöndedir; çünkü azille, devamı için karşı tarafın rızasına gerek bulunmayan bir akde son verilmiştir. Talâk ve âzat işlemlerinde olduğu gibi burada da karşı tarafın haber almasına gerek yoktur. İmam Mâlik'ten gelen, İbnü'l-Kāsım'ın katıldığı ve İbn Abdülberr'in de tasvip ettiği rivayete göre şahitler huzurunda yapılan bir azil beyanı o anda hüküm ifade eder. Onlar bu sonuca, satım vekâletinde müvekkilin bizzat satımda bulunmasıyla vekilin hemen azledilmiş sayılması olayına kıyasla varmışlardır (İbn Abdülber enNemerî, II, 788). Bu ikinci görüşe göre vekilin gerek huzurunda gerekse gıyabında olsun azil beyanı yapıldığı anda hüküm ifade ettiğinden vekil hemen azledilmiş sayılır ve bundan böyle yaptığı tasarruflar hükümsüz kalır. Bu ikinci görüşü İbn Hazm, müvekkilin, tasarruf yetkisini verdikten sonra vekilini haberdar etmeden azletmesini aldatma olarak niteleyip eleştirmiştir (el-Muḥallâ, VIII, 246).

b) İstifa. Gayr-i lâzım bir akid olduğu için vekil de istediği zaman vekâletten çekilebilir. Ancak müvekkilin vekili azledemeyeceği bir durumda o da istifa edemez. Meselâ üç duruşmaya katılan dava vekili Mâlikîler'e göre vekâletten vazgeçemez. Ebû Hanîfe vekilin istifa edebilmesi için müvekkilin hazır bulunmasını şart koşmuştur. Vekil müvekkilin emrine dayanarak tasarrufta bulunduğuna göre müvekkilinin emrini vedîayı kabul eden kişinin onu iadesi gibi ancak müvekkilin huzurunda geri çevirebilir. Şâfiî fakihi Ezraî'ye göre vekil istifa ettiği

takdirde müvekkile ait malların zarar görme ihtimali varsa müvekkil dönünceye kadar vekâletten çekilemez. Vekilin hiçbir sebep yokken taammüden vekâleti inkâr etmesi de istifa sayılır.

c) Taraflardan Birinin Ölümü. Müvekkilin ölümü halinde işleme konu olan mal varlığı vârislere intikal eder; tereke üzerinde artık vârisler söz sahibidir. Hanefî ve Zâhirî mezhepleri dışındaki mezhepler müvekkilin ölümüyle vekâletin hemen sona ereceği görüşündedir. Mâlik mufavvad vekili bundan istisna etmiştir. Mufavvad vekilin müvekkilin ölümünden habersizken yaptığı işlemler vârisleri bağlar, ölümden haberdar olduğu halde vârislerden izinsiz yaptığı işlemler ise onları bağlamaz; ayrıca sebebiyet verdiği zararı tazmin eder. Vekâlet vekilin ölümüyle de sona erer. Vekilin bu konuda bir başkasına vasiyette bulunması durumu değiştirmez. Vekilin üstlendiği iş görme borcu onun şahsıyla ilgilidir. Vekil üstlendiği işi yaptıktan sonra işlemden doğan hak ve borçları ifa edemeden ölürse Hanefîler'e göre bunlar vekilin vârislerine intikal eder. Vârisler buna talip olmazsa bu konuda müvekkile vekâlet verebilirler. Hanefîler'e göre vekil işlemden doğan hak ve borçların mâliki konumundadır, ölümüyle bunlar da vârislerine geçer. Ancak Şâfiîler, yapılan işlemden doğan hak ve borçların müvekkile ait olduğunu ve bu konuda müvekkilin vekilin vârislerinden izin almasına gerek bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

d) Ehliyet Kaybı. Vekâletin kuruluşu için aranan ehliyet daha sonra da aranır. Akıl hastalığı vekâleti hemen sona erdirir, karşı tarafın bundan haberdar edilmesi şart değildir. Şâfiîler'e göre akıl hastalığının kısa süreli olması durumu değiştirmez; böyle bir durum akdin kuruluşuna engel teşkil ettiğine göre devamına da engeldir. Hanefîler'e göre ise geçici olmayan akıl hastalığı vekâleti etkiler. Bu tür akıl hastalığının müddeti tartışmalıdır. Ebû Yûsuf bu süreyi oruç ibadetini düşürdüğü için bir ay, İmam Muhammed bütün ibadetleri ıskat ettiği için bir yıl olarak takdir etmiştir.

e) Tasarruf Yetkisi Kaybı. Vekâlet işlem yetkisi verdiğinden asilin yetki kaybı vekâleti de etkiler. Nazariyede iflâs ve irtidad halleri bu açıdan ele alınmıştır. Müvekkilin iflâstan dolayı hacri iki şartla vekâleti sona erdirir. 1. Vekâlet müvekkile ait mallara ilişkin olmalıdır. Dava, vadeli alım, talâk, hul', kısas gibi müvekkilin mevcut mallarıyla alâkası bulunmayan bir tasarrufa dair vekâlet müvekkilin iflâsıyla sonlanmaz. 2. Vekâlet konusu

mal iflâs kapsamındaki mallardan biri olmalıdır. Zira iflâs eden müvekkil sadece bu malları üzerinde tasarruf yetkisini yitirir; bunun dışında kalan malları üzerindeki tasarruf yetkisi devam eder. Bu iki şart gerçekleşirse yetkisini müvekkilden alan vekil de bundan etkilenir ve vekâlet sona erer. Ancak iflâs masası veya alacaklılar vekilin tasarrufta bulunmasına izin verirse vekâlet son bulmaz. Bu durumda müvekkil tek başına vekili azledemez. Vekilin iflâsı ise vekâlete son vermez; çünkü yalnız kendi malları üzerindeki tasarruf yetkisini kaybetmiştir. Ebû Hanîfe irtidadı vekâlet için bir askı sebebi saymıştır. Müvekkil İslâm'a dönerse vekâlet geçerli, irtidadda ısrar edip ölür, öldürülür veya dârülharbe iltihak ederse bâtıl olur. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise dârülharbe iltihakın mülkiyet hakkını etkilemediğini, dolayısıyla vekâletin devam edeceğini ileri sürmüştür. Fakat iltihakı yargı kararıyla tescil edilmiş mürted mezhepte yerleşik ictihada göre ölü hükmündedir. Buna göre daha sonra müslüman olarak geri dönse bile eski vekâlet hükümsüzdür. İmam Muhammed ise aksi görüştedir; geri geldiğinde ona daha önce sahip bulunduğu malları iade edildiğinden bu mallara ilişkin haklar da iade edilir. Hanbelîler'e göre de irtidad mürtedin kanını mubah kılsa da malını alma sebebi değildir; zina suçunu işleyen kimse mülkiyet hakkını kaybetmediği gibi mürted de bu hakkı kaybetmez; hatta yeni mülk edinme imkânına da sahiptir. Vekâletin irtidaddan dolayı sona erebilmesi için onun bir mürtedin yapamayacağı bir tasarrufa ilişkin olması gerekir. Hanbelîler'e göre mürtedin dârülharbe iltihak etmesi durumunda malları güvenilir kimselere tevdi edilir, işlemlere ise hâkim yetkilidir. Ancak irtidad sebebiyle mürtedin mallarına başkalarının hakkı da taalluk edeceğinden hastanın teberruda bulunmasında olduğu gibi onun kendi malları üzerindeki tasarrufları da askıdadır. Öte yandan vekil irtidad edip dârülharbe iltihak ederse müslüman olarak geri dönmedikçe tasarruf yetkisi yoktur. Müslüman olarak geri dönerse hukukî durumu eski haline döner. Hanbelîler'e göre müvekkil gibi vekilin irtidadı ve düşman ülkesine iltihakı da vekâleti sonlandıran bir sebep değildir. Mürtedin kendisi için yaptığı işlemler geçerli olduğuna göre vekil olarak yaptığı işlemler de geçerli sayılmalıdır. Ayrıca irtidad vekâletin kuruluşuna engel değildir, bir mürtede de vekâlet verilebilir.

Vekâletin kurulmasına engel teşkil etmeyen bir durumun onun devamını da engellememesi gerekir.

f) İfa İmkânsızlığı. Baştaki imkânsızlık vekâletin kuruluşuna, sonraki imkânsızlık devamına engeldir. Vekâlet konusu işlemin yapılabilmesi bu işlemin konusunun mümkün olmasına bağlıdır. İfa imkânsızlığı çeşitli şekillerde meydana gelebilir. Vekâlet verilen işlemin konusu telef olursa, meselâ satması için vekile verilen mal zayi olursa vekâlet infisah eder. İsmi değişecek derecede bir varlığın değişime uğraması da bu hükme tâbidir. Vekâlet verilen işlemin müvekkilin kendisi tarafından yapılması da böyledir. Zira başkasına yetki vermekle müvekkil yetkiden yoksun kalmaz. Meselâ müvekkil satması için vekile verdiği malı bizzat sattığında, hibe ettiğinde veya bu malın başkasına ait olduğu anlaşıldığında vekâlet son bulur. Müvekkil tarafından satılan malın ayıptan ötürü mahkeme kararıyla iade edilmesi halinde vekilin yetkisinin avdeti tartışılmıştır. Vekilin eski yetkisini yeniden elde edeceği görüşünü savunan İmam Muhammed'e karşılık Ebû Yûsuf, müvekkilin bizzat işlem yapmasının aynı zamanda vekilin azli anlamına geleceğini söyler. Azledilen kimsenin tekrar vekil olabilmesi vekâletin yenilenmesine bağlıdır. Müvekkilin hibe niteliğinde bir işlemi yapması durumunda İmam Muhammed, Ebû Yûsuf'un görüşüne katılmaktadır. Şâfiîler de müvekkilin tasarruf konusu şeyin mülkiyetini yitirmesiyle sona eren bir vekâletin aynı şeyin tekrar mülkiyetine geçmesiyle avdet etmeyeceği görüşündedir. Alım, nikâh, hul‘, talâk vb. işlemlere ilişkin vekâlette de aynı durum söz konusudur. Vekil verilen emri yerine getirince o emrin gereğini yapmış olur; artık âmirin verdiği emrin hükmü kalmaz. Ancak vekilin yaptığı satış hâkim kararıyla feshedilirse vekil ikinci bir satışa yetkilidir. Çünkü hâkim kararıyla feshedilen bir akid yapılmamış hükmündedir, dolayısıyla vekilin fesihten sonra yaptığı satış ilk satış sayılır. Fakat satış hâkim kararıyla feshedilmemişse o satış işlemiyle vekâlet ifa edilmiş sayılacağından vekilin ikinci bir satış yapabilmesi için yeni bir vekâlet alması gerekir. Müvekkilin tasarrufta bulunmasıyla vekâlet sona erse bile vekilin vekâletin ifasından dolayı karşılaştığı zararı müvekkil karşılamakla yükümlüdür. Meselâ satış vekâleti veren müvekkil, satılmasını istediği malı bizzat kendisi sattıktan sonra bundan haberi olmayan vekil aynı malı bir başkasına satıp bedelini kabzetse ve müşteriye teslimden önce bu mal ve kabzettiği bedel onun elinde helâk olsa verdiği bedeli almak üzere müşteri vekile, vekil de müvekkile rücû eder.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “vkl” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “vkl” md.; Müsned, I, 204, 238, 245, 270, 314, 328; II, 50, 242, 286, 417, 450; III, 2, 466; IV, 45, 376; V, 89, 102, 103; VI, 427; Buhârî, “Ṣulḥ”, 5, “Şürûṭ”, 9, “Aḥkâm”, 39, “Âḥâd”, 1; Müslim, “Îmân”, 164, “Ḥudûd”, 18, 19, 22, 23, 25, 28; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 7, “Ticârât”, 36, “Ḥudûd”, 7, 10; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 50, “Ḥudûd”, 25; Tirmizî, “Büyûʿ”, 34, 72, “Ḥudûd”, 4, 5, 8; Nesâî, “Cenâʾiz”, 63, “Nikâḥ”, 66, “Ḳuḍât”, 22; Iustinianus, Institutiones (trc. Ziya Umur), İstanbul 1968, s. 275; Sahnûn, el-Müdevvene, VIII, 243, 253; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 245-246; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 787-788; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 356-358, 363-364; Serahsî, Mebsûṭ, XIX, 2, 7, 32, 33, 41-43, 68, 125, 137, 159; İbn Rüşd el-Ced, el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Beyrut 1408/1988, III, 58-59; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1405/1984, III, 227; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1228; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 20-27, 32-33, 37-39, 259; VII, 169; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1326, III, 117, 119; İbn Rüşd el-Hafîd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 143; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa‘bân M. İsmâil), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cumhûriyyeti’l-Arabiyye), III, 595; IV, 505, 516; V, 87-105, 123-132, 141-142; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Kahire 1353/1934, II, 121, 143; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 204-206; III, 136-137; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Bulak] içinde), VI, 100; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1301, I, 124; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), VI, 101; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 483; İbn Hacer el-Heytemî, Fetḥu’l-cevâd bi-şerḥi’l-İrşâd, Kahire 1391/1971, I, 507; a.mlf., Tuḥfetü’l-muḥtâc, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), V, 294; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 166, 168, 217-223, 229, 232; Kadızâde, Netâʾicü’l-efkâr (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Bulak] içinde), VI, 3, 15-17, 37-38, 87-88, 103, 125; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1357/1938, IV, 14, 41; V, 14, 24, 27-28, 50-57; VII, 15; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 461; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 560 vd.; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, IV, 202, 284-286,

298, 302; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, III, 378, 380, 392; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire 1357, V, 268; İbn Âbidînzâde, Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), VII, 265, 382-383; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 803, 830; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 54; Mustafa Ahmed Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 450-451, 512, 552-553, 580; II, 817; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II, 335-365; Cevdet Yavuz, Türk-İsviçre ve Fransız Medeni Hukuklarında Dolaylı Temsil, İstanbul 1983; Tâlib Kāid Mukbil, el-Vekâle fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1983; Bilmen, Kamus2, VI, 311-368; M. Nebîl Sa'd eş-Şâzelî, el-Vekâle fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1990; Bilal Aybakan, İslâm Hukukunda Vekâlet Sözleşmesi (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Tanrıverdi, İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Vekâlet Akdi (doktora tezi, 1998), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmâil Abdünnebî Şâhîn, Mesʾûliyyetü'l-vekîl fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Küveyt 1999; M. Necdat M., el-Vekâle fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve taṭbîḳātüha'l-iḳtiṣâdiyyetü'l-muʿâṣıra, Dımaşk 1427/2007; Murtaza Köse, "İslâm Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi", EKEV Akademi Dergisi, XII/34, Ankara 2008, s. 223-248; Otto Spies, "Vekālet", İA, XIII, 269-271; Mawil J. Izzi Dien, "Wakāla", EI² (İng.), XI, 57-58; "Vekâle", Mv.F, XLV, 5-115.

Bilal Aybakan

VEKĀYİ‘NÂME

(وقايعنامه)

Osmanlı tarihçiliğinde olayları kronolojik sırayla ele alan ayrıntılı tarihlerin genel adı

(bk. TARİH [Osmanlı]; VAK‘ANÜVİS).

VEKĀYİU’l-FUZALÂ

(وقايع الفضلا)

Nev‘îzâde Atâî’nin Hadâiku’l-hakāik adlı biyografi kitabına Şeyhî Mehmed Efendi’nin (ö. 1144/1731) yazdığı zeyil

(bk. ŞEYHÎ MEHMED EFENDİ).

VEKÎ‘

(وكيع)

Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî‘ ed-Dabbî (ö. 306/918)

Aḫbârü’l-ḳudât adlı eseriyle tanınan tarihçi, âlim ve kadı.

Doğum tarihi bilinmemekle beraber 253-254 (867-868) yıllarında Bağdat’ta hadis tahsil ettiğini belirtmesinden hareketle (Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 197-198) 240 (854) yılından önce Bağdat’ta doğduğu tahmin edilebilir. Babasından ve Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Huzâfe es-Sehmî, Ebû İshak el-Harbî, Hâris b. Ebû Üsâme et-Temîmî, Ebû İshak İbrâhim b. İshak ez-Zührî el-Kûfî, Muhammed b. Velîd el-Bişrî, Hasan b. Arafe, Hasan b. Muhammed ez-Za‘ferânî, Muhammed b. Abdurrahman es-Sayrafî

gibi pek çok hadisçi ve tarihçiden rivayette bulundu. Kendisinden Ebû Ali İbnü’s-Savvâf, Ebû Tâlib Muhammed b. Ahmed b. İshak b. Bühlûl, İbnü’l-Ciâbî, Ali b. Muhammed b. Lü’lü’, Mûsâ b. Ca‘fer b. Arafe es-Simsâr, Ebû Ca‘fer İbnü’l-Müteyyem gibi kişiler hadis rivayet etti. Kıraat alanında Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî’den tahsil gördü, kendisinden de Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer el-Bağdâdî el-Mukrî kıraat öğrendi. Bağdat’ın çeşitli bölgelerinde vakıf idareciliği, kâtiplik ve nâiblik görevleri yaptı. Ardından Ahvaz’a kadı tayin edildi. Daha önce Ahvaz kadılığı iki kadı arasında paylaştırılmışken bu defa birleştirilerek tamamı onun yetkisine verildi. Siyasî istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan Vekî‘, 296’da (908) Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh’ı hal‘ edip İbnü’l-Mu‘tezz’e biat edenler arasında yer aldı; ertesi gün Muktedir-Billâh’ın kontrolü yeniden ele geçirmesi üzerine muhalifler yakalanmakla birlikte Vekî‘ bu sırada vezirliğe getirilen İbnü’l-Furât sayesinde idamdan kurtuldu. Bağdat’ın doğu yakasında Derbüümmihakîm denilen mahallede oturdu ve 24 Rebîülevvel 306 (4 Eylül 918) tarihinde vefat etti. Kur’an ilimleri, hadis, fıkıh, nahiv, tarih ve coğrafya gibi alanlarda yetişmiş bir âlim olan Vekî‘, İbnü’n-Nedîm’in de belirttiği üzere edebiyatın bütün alanlarında uzman çok yönlü bir âlimdir (el-Fihrist, s. 127). Hadisçilerin rivayette gevşek davrandığını

söyledikleri Vekî‘ hakkında çekimser kalmasına rağmen Zehebî onun sadûk bir râvi olduğunu belirtmiş, İbn Hacer elAskalânî de Dârekutnî ve Hatîb el-Bağdâdî’nin kendisi hakkındaki övücü sözlerini kaydederek Zehebî’ye destek vermiş, Cezerî de onu sika ve büyük bir âlim diye nitelemiştir. Kitâbü’l-Münṣıf adlı eserin müellifi şair ve şiir eleştirmeni Ebû Muhammed İbn Vekî‘ et-Tinnîsî, Vekî‘in oğlunun torunudur.

Eserleri. 1. Aḫbârü’l-ḳuḍât. Hicrî III. yüzyılın sonuna kadar muhtelif bölgelerde görev yapmış kadıların biyografisini içeren eser İslâm muhakeme hukukunun ilk üç yüzyıllık gelişimi, yürürlük ve uygulama yönüyle İslâm hukuku ve adlî teşkilât konularında önemli bilgiler içermesi, kadılara dair günümüze ulaştığı bilinen en eski kaynak olması bakımından ayrı bir değere sahiptir. Eser kadıların görev yaptıkları şehirlere göre bölümlere ayrılmış ve kadılar, Hz. Peygamber döneminden başlayarak müellifin yaşadığı zamana kadar kronolojik sırayla tanıtılmıştır. Müellifin Haremeyn, Irak, Suriye ve Mısır’daki önemli yerlerde görev yapan kadılar yanında Medâin, Horasan, Merv, Filistin, İfrîkıye, Harran, Musul, Endülüs gibi merkezlerde bu görevi yerine getirenlerden sınırlı sayıda şahsiyetin kimliğine ve hayat hikâyesine ulaşabildiği görülmektedir. Eserde Mâverâünnehir ve İran ile Horasan’ın büyük bölümü, Mısır dışında Kuzey Afrika, Yemen ve Körfez bölgelerinde kadılık yapanlara yer verilmemesinden müellifin Abbâsî Devleti’nin doğrudan hâkimiyet alanına giren bölgelerin kadılarını ele aldığı, özerklik ya da tam bağımsızlık kazanmış bölgelerin kadılarını ise kitabına almadığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi siyasî olabileceği gibi malzeme eksikliğinden de kaynaklanabilir. Nitekim İyâs b. Muâviye, Kādî Şüreyh (II, 189-389), Abdullah b. Şübrüme (III, 36-129), Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (II, 88-123), Şerîk b. Abdullah en-Nehaî (III, 149-175) gibi kadıların ictihad ve kararlarına diğerlerine nisbetle geniş yer ayrılmış, bazı yerlerde ise kadıların sadece isimleri belirtilmekle yetinilmiştir. Vekî‘ kadıların göreve geliş tarihini esas alarak eserini yazmakla birlikte Mekke kadıları bölümünde olduğu gibi tarihlere ulaşamadığı durumlarda elde edebildiği dağınık bilgileri bir arada zikretmiştir. Birden çok bölgede kadılık yapanlar ilk bölgedeki görev yerlerine göre kaydedilmiş, daha sonraki bölgelerde ise buraya atıf yapılmıştır. Eserde kadılarla idareciler arasındaki yazışmalarla ilgili bazı belgeler de vardır (meselâ bk. I, 70-77, 130, 142, 283-286; II, 91, 93, 97-107, 383-385; III, 287). İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ ve İbnü’l-Kelbî’nin

Kitâbü Müzeyne adlı eserleri gibi kaynaklara da başvuran Vekî‘ hadislerin tamamını, tarihî rivayetlerin ise çoğunu senedleriyle birlikte yazmış, zaman zaman hadisleri tenkide tâbi tutup aralarında tercihte bulunmuştur (I, 8, 10, 13, 48-49, 95; III, 38, 197-198). Dört cüz olarak kaleme alınan eser Abdülazîz Mustafa el-Merâgī'nin tahkikiyle ve indeksler eklenmek suretiyle üç cilt halinde neşredilmiş (Kahire 1366-1369), daha sonra Beyrut ve Riyad'da ofset baskıları yapılmıştır. Kitabın yayımında esas alınan nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Turhan Vâlide Sultan, nr. 223). Kimliği meçhul bir kişi tarafından daha sonraki bir dönemde esere eklendiği anlaşılan kadılar listesi de bu yazmada yer almaktadır (III, 322-326). Bazı kaynaklarda eserin Ġurerü'l-aḫbâr fî aḫbâri'l-ḳuḍât ve târîḫihim ve aḥkâmihim adıyla zikredilmesi (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 25; Masud, s. 118), muhtemelen Vekî‘in bu eseriyle el-Ġurer mine'l-aḫbâr'ının

tek eser zannedilmiş olmasından kaynaklanmıştır. İbnü'n-Nedîm'in Aḫbârü'l-ḳuḍât ve târîḫihim ve aḥkâmihim ve Kitâbü'l-Ġurer (mine'l-aḫbâr) adlarıyla iki eser zikretmesi, İbn Hacer elAskalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe (I, 225; III, 553), Fetḥu'l-bârî (IX, 171; XIII, 49) ve Lisânü'l-Mîzân (I, 426) gibi eserlerinde, Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'inde (I, 45; III, 382) Vekî‘in el-Ġurer mine'l-aḫbâr'ından nakledilen hadislerin Aḫbârü'l-ḳuḍât'ta bulunmaması bu ikisinin aynı eser olmadığını göstermektedir (ayrıca bk. AHBÂRÜ'l-KUDÂT). 2. Kitâbü ʿAdedi âyi'l-Ḳurʾân ve'l-iḫtilâf fîhi. Kendisinden Kur'an âyetlerinin sayısı hakkında bir eser yazması istenen Ebû Bekir İbn Mücâhid'in Vekî‘in bu konudaki eserinin yeterli olduğunu söylemesi (Hatîb, V, 236) günümüze ulaşmayan bu esere ilim çevrelerinde verilen değeri göstermektedir. 3. Kitâbü'ṭ-Ṭarîḳ (en-Nevâḥî). Şehirlerin tarihi ve ulaşım yollarından bahseden tamamlanmamış bir eserdir. Sezgin, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ında Vekî‘den yapılan iktibasların (I, 70-125) muhtemelen bu esere ait olduğunu belirtmektedir (GAS, XV/2, s. 361). 4. Kitâbü'ş-Şerîf. İbn Kuteybe'nin el-Maʿârif'i türünde bir eser olup öğrencisi Mes‘ûdî bunu Mürûcü'ẕ-ẕeheb'in kaynakları arasında saymaktadır. Vekî‘in kaynaklarda ayrıca Nevâdirü'l-aḫbâr (İbn Hacer, el-İṣâbe, V, 704; Sezgin, el-Ġurer mine'l-aḫbâr'la aynı eser olarak kaydedilmiştir; bk. GAS, I, 376), el-Envâʿ, el-Müsâfir, el-Mekâyîl ve'l-mevâzîn, et-Taṣarruf (eṣ-Ṣarf) ve'n-naḳd ve's-sikke, el-Baḥs̱, er-Remy ve'n-nidâl adlı kitapları zikredilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî biyografisinde şiir de yazmış olan Vekî‘e ait iki beyit

nakletmektedir. Vekî‘in bilgi birikimi, aynı zamanda Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-Eġānî’sinde olduğu gibi öğrencilerinin eserlerinde kendisinden duydukları pek çok rivayete yer vermeleri suretiyle de günümüze intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I, 8, 10, 13, 48-49, 70-77, 95, 130, 142, 261, 283-286, 312-374; II, 88-123, 189-389; III, 36-129, 149-175, 197-198, 287, 322-326; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 127; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 7, 15, 72, 81, 83, 85-89; V, 236-237; VI, 25, 30; VIII, 330; XI, 64-65; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), s. 193; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 11; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 186-187; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 17, 115; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 104, 107; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 237; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 137; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 426; V, 156-157; a.mlf., el-İṣâbe, I, 225; III, 553; V, 704; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Hatîb), IX, 171; XIII, 49; Süyûtî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr (Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr içinde), I, 45; III, 382; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 25; Sezgin, GAS, I, 376; VII, 351; XV/2, s. 360-361; Muhammed b. Sâmil es-Sülemî, Menhecü kitâbeti’t-târîḫi’l-İslâmî, Riyad 1406/1986, s. 379-383; M. Khalid Masud, “A Study of Wakī‘s (d. 306/917) Akhbār al-Quḍāt”, The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari‘a: A Volume in Honor of Frank E. Vogel (ed. P. Bearman v.dğr.), London 2008, s. 116-127; A. K. Reinhart, “Wakīʿ”, EI² (İng.), XI, 101.

Şükrü Özen

VEKÎ‘ b. CERRÂH

(وكيع بن الجرّاح)

Ebû Süfyân Vekî‘ b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (ö. 197/812)

Muhaddis ve fakih.

128 veya 129 (746-747) yılında doğdu. Aslen Nîşâburlu yahut Semerkant'ın Buhara tarafında yer alan Soğd asıllı olduğuna dair kayıtlar varsa da (Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 496-497) bu yanlış bilgi muhtemelen babasının Soğd'da doğduğunu zikretmesinden (Zehebî, IX, 168) kaynaklanmıştır; zira Ruâsî (Ruvâsî) nisbesi onun Arap asıllı ve Benî Ruâs'a mensup olduğunu göstermektedir (Sem‘ânî, VI, 174). Babası Kûfe'de beytülmâl görevlisiydi; annesi tarafından kendisine büyük bir miras kalmıştır. Vekî‘ babasının yanı sıra İsmâil b. Ebû Hâlid, Eymen b. Nâbil, İkrime b. Ammâr, Hişâm b. Urve, A‘meş, İbn Ebû Leylâ, İbn Cüreyc, Evzâî, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Şu‘be b. Haccâc ve Hammâd b. Seleme gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. Kendisinden de oğulları Süfyân, Melîh, İbrâhim ve Ubeyd ile hocası Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, İbn Sa‘d, Ebû Bekir ve Ebü'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, Sahnûn ve diğerleri hadis rivayet etti. Hadise ilgisi çok erken yaşlarda başlayan Vekî‘ 145'te (762) A‘meş'ten hadis öğrendi. Bu durum, hadis usulünde bir çocuğun kaç yaşında hadis dinlemeye başlayabileceği konusunda örnek gösterildi (Hatîb, el-Kifâye, s. 54). Otuz üç yaşında hadis nakletmeye başladı. Onun ilim hayatında Süfyân es-Sevrî'nin ayrı bir yeri vardı. Vekî‘ Mekke, Medine, Bağdat, Enbâr, Vâsıt, Abadan, Musul, Dımaşk, Misis (Massîsa), Tarsus, Kudüs ve Mısır'a yaptığı ilim yolculukları sayesinde birçok tarikten rivayette bulunma imkânı elde etti.

Asrının en fakihi, hadiste müminlerin emîri ve zamanının Evzâî'si gibi niteliklerle anılan Vekî‘ sorgulanmaya gerek duyulmayacak güvenilir imamlar arasında zikredildi (a.g.e., s. 87). Çok güçlü bir hâfızaya sahipti.

Süfyân es-Sevrî'nin vefatından sonra onun yerine geçti. Ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasında hararetli tartışmaların yapıldığı bir dönemde Kûfe'de yaşayan Vekî'in hadisçi olmakla birlikte re'y düşmanı bir tutum benimsemediği görülür. Ebû Hanîfe'ye karşı şiddetli muhalefetiyle bilinen Süfyân es-Sevrî'nin en gözde talebesiydi. Buna rağmen Ebû Hanîfe'den rivayette bulundu, onun görüşleriyle fetva verdi (İbn Ebû Şeybe, II, 30, 36, 322, 371; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 501), ayrıca Züfer ve Ebû Yûsuf'un derslerine katıldı. Vekî'in, fıkhü'l-hadîse ve fukahanın rivayet ettiği hadislere akranlarına nisbetle daha fazla ihtimam göstermesinde Ebû Hanîfe ve taraftarlarıyla olan münasebetinin rolü vardır.

Vekî'in Râfizî veya Şiî olduğuna dair kayıtlar (İbn Kuteybe, s. 624; Şehristânî, I, 222-223), erken dönem Kûfeli hadisçilerin Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün saymaları anlamında olup bu durumunun ve Şîa'ya hafif meylinin rivayetlerine zarar vermeyeceği kabul edilmiştir. Onun halku'l-Kur'ân vb. konularda Mu'tezile'ye ve diğer bid'at fırkalarına karşı şiddetli bir tutum sergilemesi ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin rivayetler hakkında yorum yapmamayı tercih etmesi de bu kanaati desteklemektedir. Vekî' siyasî otoriteye karşı da mesafeli davrandı. Nitekim Hârûnürreşîd tarafından Bağdat'a getirilip kendisine kadılık teklif edilmesine rağmen bu teklifi kabul etmedi; ayrıca görevi kabul eden yakın dostu Hafs b. Gıyâs'la ilgisini kesti. Halife Emîn de Vekî'i devlet işlerinde görevlendirmek üzere Bağdat'a davet ettiyse de kendisine bir görev kabul ettiremedi.

Vekî' b. Cerrâh 184 (800) yılında Mekke'de bir rivayeti yüzünden zor durumda kaldı. Hz. Peygamber'in, vefatından hemen sonra defnedilmediği için naaşında birtakım değişikliklerin görüldüğüne dair olan bu rivayet halkın tepkisine yol açtı; Vali Muhammed b. Abdullah b. Saîd'e şikâyet edildi. Vali onu yakalatıp idam edilmesine karar verdiyse de Süfyân b. Uyeyne'nin araya girmesiyle bundan vazgeçti. Bu sırada hac için Mekke'de bulunan Hârûnürreşîd durumu öğrenince Süfyân b. Uyeyne'ye

ve aşırı Mürciî olarak bilinen âlimlerden Abdülmecîd b. Abdülazîz b. Ebû Revvâd'a danıştı. Abdülmecîd'in Vekî'in öldürülmesine dair fetva vermesine rağmen Süfyân'ın ricası üzerine onu affetti ve Mekke'den çıkarılmasına karar verdi. Medine'ye doğru yola çıkan Vekî', Saîd b. Mansûr'dan aldığı bir mektuptan Medineliler'in de durumdan haberdar

olduklarını öğrenince yolunu değiştirip Rebeze üzerinden Kûfe'ye ulaştı (Fesevî, I, 175-176; Zehebî, IX, 160).

Vekî' b. Cerrâh 196'da (812) hacca gittikten sonra memleketine dönerken Kûfe ile Mekke arasındaki Feyd'de vefat etti (10 Muharrem 197/21 Eylül 812). Onun, ilmi nâfile ibadete tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir sözünde, "Allah'a hadisten daha faziletli bir şeyle ibadet edilmemiştir" derken bir başka sözünde, "Hadisin nâfile namazdan daha faziletli olduğunu bilmeseydim hadis rivayet etmezdim" demiştir (Hatîb, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱, s. 82, 84). Vekî'in sabah namazından sonra güneş yükselinceye kadar mescidde hadis okuttuğu, ardından evinde öğle namazına kadar dinlendiği, öğle ile ikindi arasında çobanlara ve hizmetçilere Kur'an öğrettiği, ikindi namazını mescidde kılıp burada Kur'an dersi verdiği, akşama doğru bir süre Allah'ı zikredip evine döndüğü, her gün oruç tuttuğu için iftardan sonra uyuyuncaya kadar ibadet ettiği, namazların arasında dinlenirken nebîz içtiği nakledilmektedir (Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 501-502). Zehebî, Resûl-i Ekrem'in tavsiyesine uymadığı gerekçesiyle onun her gün oruç tutmasını, ayrıca nebîz içmesini yadırgamaktadır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 143-144).

Eserleri. 1. Kitâbü'z-Zühd. Güzel ahlâk ve âdâba dair 539 rivayetten oluşan eserde 200 merfû, 193 mevkuf, 132 maktû' ve 14 İsrâiliyat nevinden haber yer almaktadır (neşredenin girişi, I, 160-162). Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî eseri el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (Medine) yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamış (Medine 1984; Riyad 1994), Ali Pekcan da kitabı Hayatı Allah'a Adamak başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2010). 2. Cüzʾ fi'l-ḥadîs̱. Nüsḫatü Vekîʿ ani'l-Aʿmeş adıyla da bilinmektedir (nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Küveyt 1406). Ahmet Yüksel eser üzerine yüksek lisans çalışması yapmıştır (1985, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Vekî' b. Cerrâh'a Kitâbü't-Tefsîr (İbnü'n-Nedîm, s. 53; Taşköprizâde, II, 77, 581, 590), Kitâbü's-Sünen (el-Müsned, el-Muṣannef) (İbn Hayr, s. 126) ve Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe (Zehebî, IX, 154) adlı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vekîʻ b. Cerrâh, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî), Medine 1984, neşredenin girişi, I, 11-162; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, II, 30, 36, 322, 371; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), II, 208; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 179; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 384, 624; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 175-176; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 613; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 53; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 496-512; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 54, 87; a.mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 82, 84; Şehristânî, el-Milel (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ - Ali Hasan Fâûr), Beyrut 1993, I, 222-223; Semʻânî, el-Ensâb, VI, 174; İbn Hayr, Fehrese, s. 126; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 140-169; Bedreddin el-Aynî, Meġāni'l-aḫyâr fî şerḥi esâmî ricâli Meʿâni'l-âs̱âr (nşr. M. Hasan M. Hasan İsmâil), Beyrut 1427/2006, I, 331; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 77, 215, 242, 253-254, 581, 590.

Mehmet Emin Özafşar

VEKİL

(bk. VEKÂLET).

VEKÎL

(الوكيل)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "işinin görülmesini başkasına havale etmek" anlamındaki vekl (vükûl) kökünden türeyen vekîl "işin havale edildiği kimse" demektir. Terim olarak "bütün yaratıkların işlerinin görülmesinde güvenilip dayanılan, bu konuda tam yeterli olan varlık" mânasına gelir. Vekîl on dört âyette zât-ı ilâhiyyeyi nitelendirmekte, O'nun güvenilecek en güzel varlık olduğu, kendisine güvenen kimseyi koruduğu ve her şeyi gördüğü ifade edilmektedir. Vekîl ayrıca on civarındaki âyette Resûlullah'a nisbet edilerek onun insanlara karşı zor kullanacak ya da insanların kötü davranışlarına kefil olacak bir karakterde yaratılmadığı anlatılmaktadır. Kırk civarındaki âyette ise "tevekkül" kelimesi geçmekte, "Kendisi için ölümün söz konusu edilemeyeceği ebedî hayat sahibine güvenip dayan" âyetinde (el-Furkān 25/58) görüldüğü gibi Allah'a tevekkül emredilmekte, peygamberlerle müminlerin tevekkül, dua ve niyazları dile getirilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vkl" md.). İbnü'l-Cevzî, Kur'an'daki vekîl kelimesinin "koruyan, rab, zor kullanan, her şeyden haberdar olan" şeklinde dört mânaya geldiğini söyler (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 607). Vekîl ismi Tirmizî ve İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almış ("Daʿavât", 82; "Duʿâʾ", 10), çeşitli hadis rivayetlerinde "vekl" kavramı Allah'a nisbet edildiği gibi (Wensinck, el-Muʿcem, "vkl" md. [VII, 305, 306]) vekîlin mânasına açıklık getiren "Hasbüne'llāhü ve niʿme'l-vekîl" (Allah bize yeter, O ne güzel vekîldir) âyeti (Âl-i İmrân 3/173) hadiste de geçmektedir (Müsned, I, 326; III, 7; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 8).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, "Rabbin sana vekîl olarak yeter" meâlindeki âyetin (el-İsrâ 17/65) tefsirinde vekîle "şeytanın özendirmelerinden seni koruyan, hilelerine karşı sana destek veren, sığınacak bir yer bulmanı sağlayan" veya "bütün işlerinde güvenebileceğin gerçek dost" anlamı vermiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VIII, 320). Âlimler vekîl kelimesini "kâfi, kendisine sığınan kimseyi korumada ve meşrû talebini yerine getirmede

yeterli” şeklinde mânalandırmış, Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî ile Ebû Süleyman el-Hattâbî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî “hasbüne’llāh ...” ifadesine dayanarak bu kelimenin “kâfi, kefil” anlamını öne çıkarmıştır. Kādî Abdülcebbâr ise vekîl ismini “kudret ve iradesiyle bize hükmedip varlığımızın devamını sağlayan varlık” (vekîl aleynâ) diye açıklamıştır. Buna karşılık Allah’ın dünya hayatında işlerimizi gördürmek için belirlediğimiz bir vekîl (vekîl lenâ) durumunda bulunmasının düşünülemeyeceğine dikkat çekmiştir (el-Muġnî, XXII/2, s. 216-217). Esmâ-i hüsnâyı tasavvufî açıdan ele alan Kuşeyrî’ye göre yaratılmışlardan birini vekîl tayin eden kimseden bu vekil ücret ister, ayrıca tasarruflarında yanılabilir. Gönülden bağlanmak suretiyle Cenâb-ı Hakk’ı vekîl kılan kişiyi O mükâfatlandırır, dileklerini yerine getirir, onu övgüyle anar, aklına gelmeyen şeyleri de lutfeder. Ancak Allah’ı vekîl kılan mümin O’na ait hakları, ibadetlerini ve diğer görevlerini yerine getirmek için kendini kendi nefsine karşı Cenâb-ı Hakk’ın vekîli kabul etmeli ve bu amaçla nefsiyle devamlı mücadele halinde bulunmalıdır (et-Taḥbîr, s. 69-70). Gazzâlî, hem kula hem Allah’a nisbet edilen vekîl kavramının farklı konumlarına değinerek kulun vekâlet görevinin sınırlı, şartlı ve gereğince yerine getirilmemiş olabileceğini, Allah’ın vekâletinin ise tam bir kemal vasfı taşıdığını belirtir.

Kulun vekîl isminden nasibi Allah’ın tabiatla ilgili kanunlarına, sosyolojik gerçeklere ve dinî hakikatlere uygun olan hususlarda tam bir teslimiyetle O’nu vekîl kabul etmesi, bir sonuç elde edebilmek için acele etmemesi ve gerçekleşen sonuca rıza göstermesidir. Vekîl Cenâb-ı Hakk’ın kullara yönelik isimleri içinde yer alır ve kulların talepleri üzerine faaliyete geçer. Allah talep edilmeden kimseye vekâlet vermez; peygamberler de birer tebliğci olup vekâlet görevleri yoktur. Vekîl ismi hasîb, hafîz, rezzâk, velî gibi isimlerle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vkl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vkl” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 143-144; Müsned, I, 326; III, 7; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, VIII, 320;

Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 136-137; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 77; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 216-217; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 236a-b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 69-70; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 140; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 130a-b; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 607-608; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 296-297; Ali Osman Tatlısu, Esmâü’l-Hüsnâ Şerhi, Ankara 1963, s. 98-99.

Bekir Topaloğlu

VEKİLHARÇ

(وكيل خرج)

Osmanlılar'da çeşitli kurumlarda idarî-malî işlerden, alışveriş ve iâşeden sorumlu kimse.

Arapça vekîl ve harc kelimelerinden meydana gelen vekîl-harc sözlükte "büyük dairelerde ve konaklarda sarfiyata bakan kişi" anlamında geçer. Osmanlı kanunnâmelerinde yer alan, "Lâzım olanı dahi ol sarfeder, ona vekilharç derler ve akçe kutusun ol dutar" ifadesi de bunu açıklar. Vekilharç saray ve konaklarda, paşa kapılarında, devlet ve kamu kurumlarında gereken işleri yapmaya, alınan bir şeyin veya bir hizmetin bedelini ödemeye memur, alışveriş, satın alma ve harcama görevlisi diye gösterilir. Bu açıdan "mal-para kâhyası/kethüdâsı" şeklinde tanımlanabilir. Vekilharç "pîşekâr, mübâşir, nâzır, hansâlâr, büzürgter-i hâne" diye de zikredilir. Osmanlılar'da vekilharç Yeniçeri Ocağı'nda odabaşıdan küçük, bayraktardan büyük olan zâbitin unvanıdır; haftada bir toplanan kumanya parası ile orta ve bölüğün iâşesini sağlar. Bu sebeple "iâşe zâbiti, levazımcı, tedarikçi" olarak da adlandırılır. Vekilharç Yeniçeri Ocağı'nda yeniçeri ağasının emrinde büyük zâbitler dışında, yeniçeri ortalarında çorbacı denilen bölükbaşının emri altındaki zâbitler içerisinde odabaşıdan sonra gelir. Tophâne-i Âmire'de de aynı yapı mevcuttur. Vekilharç kelimesi ayrıca matbah-ı âmire, külliye, imaret, aşevi, hankah, tekke, türbe, dergâh, zâviye, hastahane, tâlimhâne, ıslahhâne gibi kurum ve mekânlarda da kullanılır.

Sivil hayatta vekilharç ev, konak, mâlikâne gibi ikamet yerlerinin günlük yiyecek içecek ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak, gerekli ödemeleri yapmak ve ailelerin hayatını düzenlemekle görevlidir. Vekilharcın işi diğer ihtiyaçlar olan odun, kömür, giyim kuşam, ev eşyası gibi malzemeler ve bunların tamirine varıncaya kadar yüzlerce kalemi içermektedir. Konaklarda iki türlü kilerin yer aldığı, ilkinin selâmlıkta bulunduğu ve vekilharç ağaya emanet edildiği belirtilir. Varlıklı, kalabalık, misafir ağırlayan, çok masraflı konak ve yalılarda yaşayan ailelerin yanında görev yapan vekilharç alışveriş masraflarını "masârifât pusulaları" düzenlemek suretiyle kayıt altına

almaktaydı. Osmanlı aile hayatında mutfak malzemelerini gösteren yegâne belgeler olan bu pusulalar hafta, ay veya yıl bitiminde denetlendikten sonra imha edildiğinden bunlardan günümüze ulaşanların sayısı çok azdır. Büyük konaklarda ihtiyaçlar bir vekilharç mârifetiyle karşılandığı gibi ikamet ettikleri yerden başka bir şehirde evi, konağı ve mülkleri bulunan kişiler buraların idaresi için de vekilharç tayin etmekteydi. Bazan kendilerine kalan mirası bir vekilharca teslim ederek işlettirenlere de rastlanırdı. Vekilharç mülkleri kiraya verip gelirlerini tahsil edebilirdi. Bu açıdan aynı zamanda yanında çalıştığı ailenin malî hususlarda avukatı durumundaydı. Vekilharçların alacakları, bunların tahsili, haksız yere kira bedeli talebi gibi konularda arşiv belgeleri önemli bir yekün teşkil eder. Büyük konaklarda hazinedar ağa ile vekilharcın birlikte çalıştığı veya küçük konaklarda vekilharcın hazinedarın görevini de yaptığı anlaşılmaktadır. Hazinedarla vekilharcın aynı görevli olabileceği ileri sürülmüşse de bunun iki görevin bir kişide toplanması şeklinde anlaşılması daha doğrudur. Vekilharcın bir yaveri bulunduğu gibi yaver kelimesinin vekilharçla eş anlamlı kullanıldığı, yine çuhadar kelimesinin “saray ve konaklarda vekilharç” diye tanımlandığı görülür. Ayrıca padişah, sadrazam, nâzır, vali, paşa, mutasarrıf, kadı, müdür, belediye reisi, vilâyet muhasebecisi, padişah kadınları ve kızlarının da vekilharcı mevcuttu. Bunların yanında hayır kurumlarında, XIX. yüzyılda ortaya çıkan mektepler ve hastahanelerde, bu arada tekkelerde vekilharç görevlendirilmesi söz konusudur.

Vekilharçların aylık maaş (mâhiye) veya üç aylık mevâcib aldığı, görevden ayrıldıklarında yerlerine vekil bıraktıkları, azledildiklerinde ve emekli olduklarında kendilerine maaş bağlandığı, vefatlarında ailelerine maaş tahsis edildiği, haklarında suistimal tahkikatı yapılarak görevden ihraç edilmeleri gerektiğinde de başka geçim kaynakları bulunmadığı gerekçesiyle hizmette bırakıldıkları, beraatleri halinde ise yeniden istihdam edildikleri ve cülûs dolayısıyla cihetlerinin yenilendiği (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 4537) anlaşılmaktadır. Maâdin-i Hümâyun’daki idarî görevliler içerisinde vekîl-i emîn ve kethüdâ yanında vekilharç ve tahsildar da vardı. Cezayir’de beylerbeyine ait paşa divanında hazinedardan sonra Cezayir Ocağı dayı vekilharcı (BA, HH, nr. 22547A-B) ve diğer görevliler gelmekteydi.

Ev ve konak gibi şahsî ikamet yerlerinden bugüne az sayıda vekilharç

masraf pusulası ulaşmakla birlikte resmî kurumlara ait Osmanlı arşivinde bol miktarda masraf pusulası mevcuttur. Sarayla sadrazamlık mutfağı ve dairesindeki masraflara ilişkin düzenlenen defterlerde bir aylık masraf icmal edildikten sonra hazinedara hitaben ödeme emri ve ardından vekilharçla masraf kâtibi ya da yalnızca vekilharç tarafından teslim alındığına dair imzalı ve mühürlü yazı yer alır. Diğer kurumlarda ise imaret ve evkaf mütevellisi, vekilharcı, ambar memuru ve imaret şeyhi gibi kişilerden oluşan bir ekip masraf, müfredat ve hesap defterleri tertip etmekte; bunlar vezir, vali, paşa gibi kimselerin ya da kurumların mutfak ve daire masraflarını ve masraf meblağının alındığını göstermektedir. Vekilharç ve arpa eminine, ordu defterdarının icmal ettiği askerî tayinat ve masraf bedelinin teslim ve tesellümüne dair defterlere de rastlanır (BA, Cevdet-Askerî, nr. 18249). Vekilharçların ayrıca mühür ve imzalı ibrâ senedi düzenlediği görülür. Fıskiye yapımı gibi dar kapsamlı işlerde de vekilharç tarafından mühürlü ve imzalı hesap pusulaları oluşturulur, vekilharç ayrıca kendisine teslim edilen mühimmat için ilmühaber verirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 6333). İstanbul’a gelen Kırım Hanı Selim Giray

ve maiyeti gibi şahısların ağırlanması için vekilharç tayin edilmiş, bunun için masraf defteri düzenlenmiştir (BA, D. BŞM.d., nr. 3015). Seyahatnâme ve hâtırat türü eserlerde de vekilharçlarla ilgili bilgilere rastlanır. Kiliselerde piskoposun ardından ruhban hiyerarşisinin en üstünde vekilharcın yer aldığı, törenlerde piskoposun hemen sağında yürüdüğü, onun vekili ya da başnâibi gibi telakki edildiği belirtilir.

Osmanlı sarayında vekilharç dairesi, Topkapı Sarayı’nda ikinci avlunun sağ tarafında Marmara'ya bakan sınır boyunca mutfaklar, aşçılar koğuşu, cami, hamam ve yağhâne kompleksi içinde yer alır. Kiler-i âmire kapısından girilince sağda görülen bu daire günümüzde tamir edilerek müze atölyeleri haline getirilmiştir. Sarayın Harem Dairesi’nde hazinedar ve kilercibaşı görev yaparken harem dışında vekilharç, aşçıbaşı gibi görevliler bulunmaktaydı. Saray teşkilâtı dışında Ağakapısı içerisinde de bir vekilharç odası olduğu tesbit edilmiştir (Uzunçarşılı, I, 392).

Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın yaptırdığı dârüşşifâların vakfiyelerinde vekilharç ve kilerci kadrosu mevcuttu. Vakıf Gureba Hastahanesi nizamnâmesine göre hastahane müdürü 1200 kuruş

maaş alırken nezâret-i vekilharç için 400 kuruş tahsis edilmişti. Ayrıca kendisine kurban bayramında kurbanlık verilirdi. Personel için belirlenen erzak ödenekleri hesaplanarak vakıf tarafından her ay vekilharca teslim edilirdi. Bazı hastahanelerde vekilharcın yanında mübâyaa memuru da bulunurdu. Vekilharçlar gerek askerî gerekse sivil alanda önemli görevler ifa etmekteydi. Humbaracı Ocağı'nın ıslah ve tanzimiyle ocak her biri 100 kişiden meydana gelen altı odaya (bölük) ayrılmış, her odaya bir odabaşı (yüzbaşı), iki ellibaşı, üç otuzbaşı, on onbaşı yanında vekilharç da tayin edilmişti. Asâkir-i Mansûre'nin kuruluşu aşamasında hazırlık mektebi olarak açılan Tâlimhâne-i Sıbyan'da görevlendirilen sivil ve askerî memurlardan tâlimhâne vekilharcı unvanlı sivil mûtemet memurun yüzbaşının, yüzbaşı mülâzımı ve diğer hoca unvanlı kişilerin âmiri kabul edildiği anlaşılmaktadır. İlgili nizamnâmede vekilharcın görevi "tâyînâtın ahz u taksîmi ve tâlimhânenin tanzîf ve tathîri ve cümlesinin teftîş-i ahvâlleri kendisine muhavvel, ve'l-hâsıl tâlimhâneye dair husûsât kendisinden mes'ûl olunmak" şeklinde tarif edilmektedir. Nizamnâmeye göre vekilharç ve yüzbaşıya aylık 100'er kuruş maaş bağlanmıştır. Sivil eğitim kurumlarından Mektebi Sultânî'de görevliler müdür, muhasebeci, vekilharç ve aşçı şeklinde sıralanmaktaydı. Vekilharcın eğitim döneminin başına kadar vazifesine dönmemesi durumunda istifa etmiş sayılacağının verilen izin belgesinde açıkça belirtilmesi (BA, MF. MKT, nr. 1062/35) onun görevinin önemini ortaya koymaktadır.

Vekilharç kelimesinin daha ziyade vakıf ve imaret sistemi kaynaklı bir tabir olduğu açıktır. Vekilharcın vakıf ve imaret sistemi içerisinde spor faaliyetleriyle Ahîlik teşkilâtında önemli bir yeri vardı. Vakıf tahrirlerinde "cemâat-i hademe-i imâret, cemâat-i vazîfehorân-ı imâret, cemâat-i medrese ve zâviye" başlıkları altında meşihat ve kitâbetten sonra vekilharç ile kilârînin cihetleri hakkında bilgi verilmektedir. Vekilharç vakfa alınacak hububat, eşya ve malzemeden sorumlu idi. Evkaf Nezâreti'nin kuruluşundan itibaren imaretlerde pişirilen yemeklerin erzakını alıp dağıtımını yürütmek üzere merkezden tayin edilen vekilharcın bu unvanı Tanzimat'la birlikte müdürlüğe çevrilmiştir. Bu sistemde Nevşehir'de yeni inşa edilen cami vekilharçlığında olduğu gibi doğrudan taleple de vekilharç görevlendirilmekteydi (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 20412). İmaret vakfiyelerinde şeyh-i imâret, vekilharç, kilârî, nakib, tabbâh ve nâzır-ı huddâm gibi görevliler bulunmaktaydı. Okmeydanı görevlileri arasında

menzil şeyhinin yardımcısı sıfatıyla “meydan nakibi” diye de anılan vekilharç mevcuttu. Manisa Mevlevîhânesi’n-de şeyh, imam, müezzin, nâzır, kayyım, kâtip, mesnevihan yanında bir vekilharç ve aşçı görevlendirilmişti.

Arşiv kayıtlarında vekilharçlar daha çok ağa şeklinde nitelendirilmekle birlikte (BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 9515) bey ve efendi olarak da anıldığı, vekilharç ve vekilharç muavinliğinin bir unvan olduğu görülür (BA, MF. MKT, nr. 1045/13). Vekilharçların birçok kurumda muavin, mülâzım (BA, İrade-Askerî, nr. 8), kâtip, çerağ, devâtdâr, yamak, yaver, ayvaz adıyla yardımcıları vardı. Mektebi Sultânî’de vekilharç kitâbeti bulunmaktaydı. Vekilharç görevine vekilharç muavinliği, devâtdârlığı, çerağlığı, yamaklığı, muhasebe görevliliği, aşçıbaşılık, ekmekçibaşılık ve mâbeyin hademeliğinden gelinebilirdi. Birinin yanında ağalık yapanların da vekilharç olabileceği kaydedilmektedir. Vekilharç muavinliğine rüşdiye mezunu belediye tahrirat kalemi ketebesinden veya okuma yazma bilen odacılardan da (BA, MF. MKT, nr. 1045/13) tayin yapılabilmekteydi. Cidde valiliğine kadar yükselmiş, ayrıca hakkında idam fermanı çıkmış vekilharç unvanlı kişiler de vardır (BA, Cevdet-Maliye, nr. 5754).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihli (haz. Mehmet Canatar), İstanbul 2004, tür.yer.; S. P. de Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (ed. Stefonos Yerasimos, trc. Ali Berktay), İstanbul 2005, I, 134; A. Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1998, I, 134; Mahmud Raif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd’e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001, s. 49; Osman Nuri Ergin, Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 40, 42; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 392; II, 65; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1992, s. 137; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, tür.yer.; Bahaeddin Yediyıldız - Nazif Öztürk, “Tanzimat Dönemi Vakıf Uygulamaları”, 150. Yılında Tanzimat (haz. Hakkı Dursun

Yıldız), Ankara 1992, s. 580; Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 185, 576; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 163; a.mlf., Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan, İstanbul 1998, s. 53, 70; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1996, IX, 163, 172, 215; Abdurrahman Kurt, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876), Bursa 1998, s. 51; A. Sermet Muhtar Alus, Eski Günlerde, İstanbul 2001, s. 19; Feridun M. Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2005, s. 144; Salim Aydüz, XV ve XVI. Yüzyılda Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi, Ankara 2006, s. 164; Necdet Sakaoğlu, "Vekilharç Masarıfat Pusulaları (1880-1886)", Toplumsal Tarih, IV/19, İstanbul 1995, s. 47; Bilgehan Pamuk, "XVII. Yüzyılda Bir Osmanlı Paşasının Masraf Bilançosu", Tarih Araştırmaları Dergisi, XXII/35 (2004), s. 115; Ahmet Cihan, "Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü/Gündelik Yaşamı: (Mekke Kadısı-1846)", Osm.Ar., sy. 24 (2004), s. 99-126; Ahmet Yaramış, "Osmanlı Ordusunda Çocuk Askerler Meselesi (Talimhane-i Sıbyan)", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, VIII/1, Afyon 2006, s. 53-62.

Mehmet Canatar

VELÂ

(الولاء)

Âzat olmaktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalık bağı.

Sözlükte "yakınlık" anlamındaki vely kökünden türeyen velâ "yardım etmek, yardımlaşmak; sadakat ve tasarruf" mânalarına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak âzatlıktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalık bağını ifade eder; aralarında velâ bağı bulunan taraflardan her birine mevlâ denir. Bundan dolayı mevlâ kelimesi kölesini âzat eden efendi ve âzat edilen köle için müştereken kullanılır.

Köleliğin geçmişte hemen bütün toplumlarda varlığı bilinmekle beraber gerek kölelerin gerekse âzatlı kölelerle yabancıların statüsü ve bunların topluma kabulü hususunda farklı yollar izlenmiştir. Antik Yunan'da âzatlılara vatandaşlık hakkı tanınmamış, onlara hür yabancılara tanınan "metik" statüsü verilerek asıl vatandaşlarla köleler arasında bir tabakaya yerleştirilmiştir. Roma'da da âzatlılara sınırlı bir vatandaşlık statüsü tanınmış, kendilerine mülk edinme imkânı verilmekle birlikte önemli devlet görevlerinin ve siyasetin dışında tutulmuş, diğer bir kısım haklar da verilmemiştir. Ayrıca her iki toplumda âzatlıların eski efendilerine karşı çeşitli yükümlülükleri bulunduğundan tam bir hürriyetten söz edilemez (Davis, s. 66; Malay, s. 263-290). Ortaçağ Avrupası'nda ve ileri dönem Amerika kıtasında olduğu gibi ya kölelerin âzadı teşvik edilmediği için âzatlıların topluma katılımı önemli bir sorun teşkil etmemiş veya âzat edilenler birçok temel haktan mahrum bırakıldıkları için toplumda yarı hür statüsünde ayrı bir sınıf oluşturmuştur (Davis, tür.yer.). Amerika'da XIX. yüzyılın ortalarında köleliğin yasaklanmasından sonra kölelerin eşit vatandaşlar olarak topluma katılımının sağlanması 100 yıldan fazla bir zaman almıştır.

İslâm'dan önce Araplar arasında da kölelik yaygındı ve köleler hürlerden kesin çizgilerle ayrılmış alt bir sosyal sınıf teşkil ediyordu (bk. KÖLE). Âzat edilen kölelerin ve yabancıların topluma katılımını ve intibakını

sağlayan akrabalık veya dostluk sözleşmesi, hilf, birinin himayesine sığınma, evlât edinme, âzat etmekten doğan velâ ve muvâlâttan doğan velâ gibi çeşitli yardımlaşma, dayanışma ve himaye müesseseleri bulunmaktaydı (Aynî, IV, 227; Mahmûd el-Mikdâd, s. 39, 40-72). Ancak toplum yapısı kan bağına dayalı kabile sistemi üzerine kurulduğundan bunlar sosyal yönden daha zayıf bir konuma sahipti (Cemâl Cevde, s. 57). Dolayısıyla velâ, kökleri Araplar'ın eski kabile dayanışmasına uzanan bir müessesedir. Karşılıklı yardımlaşma ve savunma amacıyla yemin ederek bir kabile ile ittifak yapanlara "halîf", yeminsiz bir kabileye katılanlara ise "adîd" denilmekteydi (Kâsânî, VII, 344).

İslâmiyet, farklı soylardan gelenlerin kaynaşabileceği inanç bağını önceleyen bir toplum yapısı kurmuş (Cemâl Cevde, s. 59-76), bir yandan kölelik kaynaklarını sınırlarken diğer yandan köleliği sona erdirmeye yönelik teşvikler getirmiş, âzat edilenlerin topluma intibakını sağlayıcı tedbirler almıştır. Bu çerçevede akrabaları mirastan mahrum eden ve haksızlıkta yardımlaşmayı da içeren her türlü anlaşmayı iptal ederken bu kapsama girmeyen, âzatlıktan ve muvâlât sözleşmesinden doğan yardımlaşma ve dayanışma kurumlarının meşruiyetini teyit etmiştir. Ayrıca velânın Câhiliye dönemindeki gibi alınıp satılmasını ve hibe edilmesini yasaklamıştır. Hz. Peygamber, "Bir kavmin mevlâsı (âzatlı kölesi) kendilerindendir, halîfleri kendilerindendir" buyurmuştur (Müsned, IV, 340). Hanefîler hadiste geçen halîften (yeminli) maksadın mevle'l-muvâlât olduğu, zira Araplar'ın muvâlât sözleşmesini yeminle teyit ettikleri görüşündedir. Velâ, Arap kabile yapısının güçlü bir şekilde devam ettiği İslâm toplumunun erken dönemlerinde köle iken hürriyetine kavuşan, Müslümanlığı yeni kabul eden veya buluntu çocuk olduğu için nesebi bilinmeyen kişilerin hukukî bir statü elde ederek kabile dayanışmasına bağlı bazı haklardan istifade etmelerine imkân sağlayan bir tür sosyal yardımlaşma ve güvenlik kurumu gibi işlev görmüştür. Erken dönem fakihlerinin tartışmaları da bu sosyal olgunun hukukî çerçevesinin çizilmesine hizmet etmiştir. İslâm hukukuna göre hataen veya kasıt benzeri öldürme ve yaralama hadiselerinde suçlu adına diyet ödemeyi "âkıle" adı verilen kişiler topluluğu yüklenir. Ayrıca din farkı da akrabalar arası mirasa engel teşkil etmektedir. Bu açıdan İslâm'ı benimsediğinden gayri müslim akrabalarıyla zikredilen konularda hukukî ilişkisi kesilen kimseler, İslâm topraklarında kaldıktan sonra hürriyetlerini elde eden ve kendi ülkesine

dönmeyip müslümanlar arasında kalan âzatlılar veya buluntu çocuklar için İslâm öncesi Arap toplumunda mevcut velâ sistemi yeni bazı düzenlemelerle muhafaza edilmiş, bu yolla kişinin İslâm toplumuyla kaynaştırılması ve karşılıklı bir güvenlik/dayanışma bağı oluşturulması hedeflenmiştir. Zira muvâlât yoluyla Arap kabilelerinden birinin himayesine giren mühtedîler o kabileye nisbetle anılırdı. Bu mühtedî müslümanların teşkil ettiği mevâlî adı verilen kitle, zaman içinde toplumun dönüşmesiyle birlikte herhangi bir Arap kabilesiyle velâ akdi bulunmayan yerli toplulukları da içerecek biçimde genişlemiş ve Arap olmayan müslümanları ifade eder hale gelmiştir. Mevâlî arasından yetişen pek çok seçkin sima İslâm ilim, kültür ve siyaset hayatında önemli rol oynamıştır. Muvâlât akdi Abbâsîler devrinden itibaren eski önemini kaybetmeye başlamış, ancak velâ kölelikle bağlantılı bir hukukî müessese olarak varlığını sürdürmüştür.

Fıkıhta velâ müessesesi, ifa ettiği sosyal rolüne bağlı olarak bazı ceza ve miras hukuku konuları münasebetiyle ayrıntılı biçimde ele alınır. Esasen velâ aynı kökten gelen, "başkası adına hukukî işlem yapma yetkisi" anlamındaki velâyetle de ilişkili olup özellikle eksik ehliyetli veya ehliyetsiz kimseler adına hukukî işlemde bulunma yetkisinden oluşan hususi velâyeti içermektedir. Gerek âzatlık gerekse muvâlât sözleşmesi sebebiyle velâ hakkını elinde tutanın âzatlı/sözleşmeli mevlânın suç işlemesi durumunda kendi âkılesiyle birlikte onun diyetini ödeme sorumluluğu, buna karşılık mevlânın vefatı halinde daha yakın akrabaları bulunmadığı takdirde cenaze namazını kıldırma ve mirasını alma hakkı, küçükleri ve delileri evlendirme velâyeti mevcuttur. Velâ bir kavme intisabın yollarından biri sayıldığı için gayri müslim bir kavimle yapılan antlaşmalarda onlara velâ yoluyla intisap edenler de antlaşmanın sağladığı haklardan yararlanır ve yüklediği sorumluluklarla yükümlü olur. Kabileye yapılan vasiyetlerden o kabileye velâ bağı ile bağlı kişiler de faydalanır. Velânın pek çok konuda nesep gibi hukukî sonuçlar doğurduğu kabul edilmekle birlikte taraflar arasında evliliğe engel teşkil etmemesi, nafaka sorumluluğu doğurmaması, şahitliğin kabulünü engellememesi ve kısası düşürmemesi gibi sonuçlarıyla nesepten ayrılmaktadır. Fıkıh literatüründe velâ iki kısımda ele alınır.

A) Âzat Olmaktan Doğan Velâ (velâü'l-atâka, velâü'l-ıtk). Bir kimsenin

mülkü altındaki köleyi âzat etmesi (i‘tâk) veya mülküne geçen kölenin doğrudan âzat olması (ıtk) neticesinde efendi ile âzatlı (atîk) arasında doğan velâdır. Bir kölenin doğrudan âzat olması kişinin köle olan bir yakınına miras, satın alma veya hibe gibi bir yolla sahip bulunması üzerine söz konusu edilir. Kölenin hürriyetine kavuşarak âdeta hayata yeniden başlaması ve buna karşılık efendisinin onun vârisleri arasında yer alması sebebiyle bu tür velâya “velâü’n-ni‘me” adı da verilir. Kölesi âzat olan kişiye “mevle’l-atâka/mevle’l-atîk” denir. Âzatlıktan doğan velâ nesep gibi kabul edildiğinden cebrîdir ve feshi kabil değildir; akidden doğan velâya nisbetle daha güçlüdür. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu velâ bağlayıcı bir hak sayıldığından iptal edilmesi ve bir mal olmadığından satım,

hibe, sadaka, vasiyet gibi bir yolla başkasına temliki mümkün değildir. Ayrıca âzat etme, feshi imkânsız bir tasarruf kabul edildiği ve hüküm sebebe uygun olarak vücut bulacağı için âzatlının, eski efendisine ait velâ hak ve sorumluluğunu feshedip bir başkasıyla muvâlât sözleşmesi yapma hakkı da yoktur. Nitekim Hz. Peygamber velânın yalnızca âzat edene ait bir hak olduğunu ve nesep gibi bir tür akrabalık bağı olmasından dolayı alınıp satılamayacağını ve hibe edilemeyeceğini ifade etmiştir (İbn Balâbân, XI, 326; Hâkim, IV, 379). Bu sebeple bir kimse sattığı kölenin velâsının beytülmâle ait olmasını şart koşsa veya üzerinde velâ hakkı bulunmaması şartıyla kölesini âzat etse bu şartlar geçersizdir. Nitekim Hz. Âişe, bedelini dokuz yılda ödeyip hürriyetini satın almak üzere efendisiyle anlaşma yapan Berîre’yi âzat etmek üzere sahiplerinden almak istediğinde onlar velâ hakkı kendilerinde kalmak şartıyla bu satışa rıza göstereceklerini söylemişlerdir. Durumdan haberdar olması üzerine Hz. Peygamber, velâ hakkının köleyi âzat edene ait olduğunu ve Allah’ın kitabında yer almayan hiçbir şartın geçerli sayılmadığını belirtmiştir (Buhârî, “Zekât”, 61, “Büyûʿ”, 67; Müslim, “ʿItḳ”, 10-11).

Efendinin aralarında velâ bağı bulunmamak şartıyla kölesini âzat etmesine “tesyîb”, bu şekilde âzat edilen köleye de “sâibe” denmekteydi. Kur’ân-ı Kerîm’de yasaklanan sâibenin (el-Mâide 5/103) bir anlamının da bu şekilde âzat edilen köle olduğu ifade edilmiş (Cessâs, IV, 154), Abdullah b. Mes‘ûd tesyîbin bir Câhiliye âdeti olduğunu belirtmiştir (Buhârî, “Ferâʾiż”, 20). Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî gibi müctehidlerin yer aldığı çoğunluğa göre âzat işlemi bu şekilde yapılsa da

şart geçersizdir, velâ âzat edene aittir. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Zührî, Mâlikîler, Ca‘ferîler ve Hanbelîler'de bir rivayete göre ise tesyîb şartı geçerlidir. Bu grupta, velânın beytülmâle ait olacağı veya sâibenin istediği kimse ile velâ akdi yapabileceği şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Efendi ile âzat ettiği köle arasında velâ bağının meydana gelebilmesi için Mâlikîler'e göre ikisi arasında din farkının bulunmaması gerekir; gayri müslim tarafının sonradan müslüman olması velâyı geri getirmez. Yine Mâlikîler'e göre efendinin kölesini Allah rızası için âzat etmesi şarttır. Benzer bir şart koşan Ca‘ferîler'e göre de bir kefâret veya nezir sebebiyle âzat edilen köle sâibe olur ve biriyle anlaşma yapması hariç hiç kimseyle velâ bağı bulunmaz. Cumhura göre ise âzat edilen köle ile efendisi arasında velâ bağının teşekkülünde âzatlığın sebebi, şekli, efendinin iradesi ve kastı, ayrıca ileri sürülen şartların bir etkisi yoktur. Kölesini hayır kastı taşımadan âzat eden de, yakın akrabasına miras gibi bir yolla sahip olması sebebiyle kendi rızası aranmadan kölesi âzat olan kimse de velâ hakkına sahiptir. Yine âzat etmenin bir bedel karşılığı veya bedelsiz olması, vasiyet yoluyla gerçekleşmesi, derhal tencîz suretiyle olması veya efendinin ölümü gibi bir vakte izâfe edilmesi yahut câriyenin efendisinden çocuk doğurması gibi bir şarta bağlanması, kölenin efendisiyle yaptığı sözleşmede taahhüt ettiği bedeli efendinin ölümünden sonra ödemesi arasında da fark yoktur. Bazı tartışmalı meseleler hariç genelde ülke farkı velâ bağına engel sayılmadığı gibi din farkı da engel değildir. Ancak din farkı bulunduğu sürece, yani gayri müslim taraf müslüman olmadıkça miras ilişkisi söz konusu olmaz. Velâ nesep gibi kabul edildiği ve nesepte asıl olan ise baba tarafı olduğu için çocuklar velâda babalarına tâbidir. Anne ve babası farklı kişilerin kölesi olan ve annesi âzat edilen bir çocuğun velâsı annesini âzat edenlere ait olur; daha sonra babası âzat edilirse velâsı babasını âzat edenlere geçer. Bu meselede görüldüğü gibi iki farklı cihetle ilişkilendirilmesi mümkün görülen velâ bağının daha güçlü olan cihet yönünde el değiştirmesine "cerrü'l-velâ" denir. Âzat edilen kölenin velâsı kendisini âzat edene ve onun vefatı halinde binefsihi asabe olan akrabalarına aittir; ashâbü'l-ferâiz ve zevi'l-erhâm kapsamındaki yakınları ise velâ hakkına sahip değildir. Kadınlar binefsihi asabe sayılmadıkları için akrabalarının âzat ettikleri kölelerin velâlarına sahip olamazlarsa da âzat ettikleri kişiler ve çocukları ile âzatlı köleleri tarafından âzat edilen kölelerin velâ haklarına sahiptir.

Cumhurun aksine, köle âzat etmenin zekât yerine geçeceğini söyleyen İmam Mâlik'e göre zekât malından âzat edilen kölelerin velâsı beytülmâle aittir (Sahnûn, I, 299).

Âzat eden kimse eski kölesinin işlediği, kasıt unsuru bulunmayan veya kasıt benzeri öldürme ve yaralama suçlarında diyeti âkılesiyle beraber öder. Âzatlılar ise eski efendilerinin işledikleri suçlarda diyet ödeyecek âkıle arasında yer almaz. Mâlikîler'e ve Şâfiî mezhebinde tercih edilmeyen bir görüşe göre eski sahibinin yeterli akrabası bulunmaması durumunda âzatlı onun âkılesi arasında yer alır. Cumhura göre velâda yalnızca âzat eden tarafa miras hakkı tanınır, bu da âzatlının vefatı halinde daha yakın mirasçılarının olmaması şartına bağlıdır. Fakat âzatlının eski efendisinin mirasını alma hakkı yoktur. Kādî Şüreyh ve Tâvûs gibi âlimlere göre ise mirasçılık ilişkisi karşılıklıdır. Eski kölenin nesep cihetinden asabesi ve ashâbü'l-ferâiz olan akrabalarının bulunmaması halinde her ikisinin de aynı dinden olması şartıyla velâ sahibi mirasın tamamını alır, çünkü sebebî asabe durumundadır. Sadece ashâbü'l-ferâiz olan akrabaları bulunursa onlar paylarını aldıktan sonra kalanı yine velâ sahibi alır. Dolayısıyla eski efendinin, ölen âzatlının hala ve teyze gibi zevi'l-erhâmdan olan akrabalarına göre mirasta önceliği vardır. Abdullah b. Mes'ûd ise Hz. Ali gibi diğer sahâbîlerin aksine önceliğin zevi'l-erhâma ait olduğu kanaatindedir (Cessâs, IV, 263-264). Velâ, kendisi mirasa sebep teşkil etmekle birlikte velâ bağı hukukî tasarrufa konu olabilen bir mal sayılmadığı için satış ve hibe ile veya miras yoluyla intikal etmez. Bundan dolayı önce efendi, daha sonra âzatlısı vefat etse diyet sorumluluğu ile miras arasındaki mütekabiliyete bağlı olarak efendinin asabesi, efendiye yakınlık derecelerine göre âzatlıya mirasçı olur. Kādî Şüreyh gibi bazı müctehidlere göre ise velâ mal hükmünde görüldüğünden efendinin vârislerine intikal eder (Serahsî, VIII, 82-84).

Osmanlılar döneminde velâya dair bir mesele etrafında uzun bir tartışma ortaya çıkmıştır. Kendi döneminde cihad sebebiyle çok sayıda köle getirildiğine ve birçok âzat hadisesinin cereyan ettiğine, dolayısıyla velâ ile ilgili daha önce yeterince incelenmemiş bazı meselelerin bulunduğuna işaret eden Molla Hüsrev, Kâsânî'nin bir ibaresine dayanarak (Bedâʾiʿ, IV, 162) babası âzat edilmiş, annesi aslen hür olan bir çocuğun vefatı halinde babasını âzat edenin onun velâ hakkına sahip bulunmadığını, dolayısıyla

miras alamayacağını ileri süren bir risâle kaleme almıştır. Ancak bu risâleye karşı Molla Gürânî, Hızır Şah Menteşevî, Ebû Bekir et-Tokadî ve Güzelce (Gözlice) Mehmed Çelebi gibi âlimler risâleler yazmışlar; Zenbilli Ali Efendi, Sâdî Çelebi, Çivizâde Mehmed Efendi gibi bazı şeyhülislâmlar da karşı fetvalar vermişlerdir. Buna karşılık Kadızâde Ahmed Şemseddin, Bostanzâde Mehmed Efendi, Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi,

Hoca Sâdeddin Efendi ve Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi gibi şeyhülislâmlarla Alâeddin el-Haskefî, İbn Âbidîn gibi bazı âlimler Molla Hüsrev'i desteklemişlerdir. Ebüssuûd Efendi ise önce Molla Hüsrev'in görüşüne uygun fetva vermiş, daha sonra verdiği bir fetva ile bu görüşünden dönmüştür (bazı şeyhülislâmların fetvalarının metinleri için bk. Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ, vr. 71b-72b; krş. İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 124).

B) Muvâlât Akdinden Doğan Velâ (velâü'l-muvâlât). Muvâlât kelimesi akrabalık bağlarını güçlendirmeyi, yardımlaşma ve dayanışmayı anlatır. Muvâlât sözleşmesi âzatlıktan doğan velânın aksine ihtiyarîdir, kişi isterse böyle bir akid yapmayabilir. Buluntu çocuk veya İslâm'a yeni giren bir kimse ile bir İslâm ülkesi vatandaşı arasında kurulan velâ sözleşmesine muvâlât (muhâlefe, muâkade), sözleşmeyi talep eden kişiye mevlâ yahut "el-mevle'l-esfel", muvâlât sözleşmesini kabul eden kişiye de mevle'l-muvâlât veya "el-mevle'l-a'lâ" denir. Velisi bulunmayanın velisi devlet olduğuna göre İslâm'ı seçen kişi ile ailesi bilinmeyen buluntu çocuğun velâsı kural olarak beytülmâle aittir; bununla birlikte bu kimseler İslâm ülkesi vatandaşı herhangi bir kişiyle muvâlât akdi yapabilirler. Bu çerçevede zorunlu görülmemekle beraber İslâm'ı seçen kişi Müslümanlığına aracılık eden kişiyle, hür ve müslüman kabul edilen buluntu çocuk da kendisini bulup himayesine alan kişiyle muvâlât sözleşmesi yapabilir. Ancak bir suçtan dolayı beytülmâl tarafından kendileri adına diyet ödenirse beytülmâlin velâ hakkı güçleneceğinden bu kimseler artık başkasıyla muvâlât sözleşmesi yapamazlar. Bazı âlimlere göre ise ihtida edenin velâsı, aralarında muvâlât sözleşmesi bulunmasa bile İslâm'a girmesine aracılık eden kişiye ait kabul edilir ve vâris bırakmadan ölmesi halinde mirası ona kalır.

Muvâlât akdinin meşruiyeti İslâm âlimleri arasında tartışma konusu

olmuştur. Bu akdin sahih olduğunu savunanlar arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Leys b. Sa‘d, Hanefîler ve Ca‘ferîler yer almaktadır. Hanefîler, “Yeminlerinizin bağladığı kimselere de paylarını verin” âyetinin (en-Nisâ 4/33) muvâlât sözleşmesiyle ilgili olduğunu, Câhiliye döneminde uygulanan ve İslâm’ın ilk yıllarında geçerliliğini koruyan bu hükmün neshedildiğine dair bir delile rastlanmadığını, daha sonra sadece vârisler arasında bir sıralama yapılarak zevi’l-erhâm derecesinde bir vârisin bulunmaması halinde kendisiyle muvâlât sözleşmesi yapılan kişiye miras hakkı tanındığını belirtmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bir müslüman aracılığıyla İslâmiyet’i seçen kişiyle ilgili uygulamanın sorulması üzerine, “O müslüman o kişinin hayatında ve ölümünde ona en müstahak olandır” demesi de (Müsned, IV, 102-103; Ebû Dâvûd, “Ferâ᾿iż”, 13; Tirmizî, “Ferâ᾿iż”, 20) bu akdin meşruiyetinin sünnetten delilini teşkil etmektedir. Ayrıca hiç vârisi bulunmayan kimsenin bütün malını bir kişiye vasiyet etmesi câiz kabul edildiğine göre bir akidle malını başkasına bırakması da câiz olmalıdır. Zeyd b. Sâbit, Hasan-ı Basrî, Şa‘bî, İbn Şübrüme, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler’e göre ise muvâlât akdi sahih değildir. Zira, “Velâ ancak âzat edene aittir”, “İslâm’da hilf yoktur” (Buhârî, “Kefâlet”, 2, “Edeb”, 67; Müslim, “Feżâ᾿ilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 206) gibi hadisler muvâlât akdinin meşrû sayılmadığını göstermektedir. Bu sebeple vârisi bulunmayan bir kişinin mirası beytülmâle intikal eder. Halbuki muvâlât akdinin sahih kabul edilmesi bunu engelleyecek ve kamu hakkının iptaline yol açacaktır. Aynı sebeple bütün malı vasiyet etmek de câiz değildir.

Her akid gibi muvâlât akdinin de rükünleri, şartları, vasıfları ve hükümleri vardır. Muvâlât akdinin rüknü icap ve kabulden ibarettir. İslâm’ı seçen veya buluntu bir çocuk halinde yetişmiş olan bir kişi İslâm ülkesi vatandaşı bir müslümana veya zimmîye, “Sen benim hâmim ol. Ben bir cinayet işlersem benim adıma diyet ödersin, ben ölünce de sen bana vâris olursun” şeklinde teklifte bulunur, o da bunu kabul ederse aralarında muvâlât akdi kurulmuş sayılır. Bununla birlikte muvâlât sözleşmesinde mirasçılık ve diyet ödeme şartları karşılıklı da olabilir. Böyle bir akdin gerçekleşmesi için icapta bulunan tarafın (el-mevle’l-esfel) akid yapma ehliyetini taşıması, kendisine nesep yoluyla vâris olacak bir yakınının bulunmaması, Arap soyundan gelmemesi, âzat edilmiş olmaması, önceden işlediği bir suçtan dolayı

kendisi adına beytülmâlden veya muvâlât sözleşmesi yaptığı bir başkası tarafından diyet vb. bir tazminat ödenmemesi, diyet ve mirasın zikredilmesi şarttır. Akdi kabul eden tarafın ergen olması akdin nefâz şartıdır; akdin gerçekleşmesi için ergenliğe ulaşmamış çocuğun hukukî temsilcisinin izninin bulunması yeterlidir (Kâsânî, IV, 170-171; krş. Serahsî, VIII, 95-96, 109). Velâ sözleşmesinde din birliği akdin sıhhati için şart değildir. Ancak müslümanın zimmî ile yaptığı muvâlâtta din farkı mirası ve aralarında dayanışma bulunamayacağı için işlenen suçun diyetine iştiraki engeller; gayri müslim tarafın İslâm'a girmesi halinde ise velâ hükümleri geçerli olur (Serahsî, VIII, 107). Akdin İslâm ülkesinde kurulması veya tarafların aynı ülkede olması şartı yoktur. İcapta bulunan tarafın nesebinin bilinmemesi şartı ise tartışmalıdır. İcapta bulunanın Arap asıllı olmaması şartı, Araplar arasında kabile esasına göre dayanışma sisteminin muhafaza edilmesi dolayısıyla onların muvâlât sözleşmesine ihtiyaçlarının kalmamasından kaynaklanır.

Hanefîler'e göre muvâlât sözleşmesi bağlayıcı (lâzım) değildir, bu sebeple taraflar diğerinin rızası olmasa da onun bilgisi dahilinde tek taraflı irade beyanıyla akdi feshedebilir. Ancak el-mevle'l-esfelin akdi feshedebilmesi için sözleşme yaptığı kişi tarafından kendisi adına daha önce diyet vb. bir tazminat ödenmemiş olması şartı aranır. Karşı tarafa bilgi vermeden ikinci bir kişiyle sözleşme yaparsa sahih kabul edilir ve bu zımnen ilk sözleşmeyi fesih anlamına gelir (a.g.e., VIII, 97). Tazminat ödenmesiyle akid bağlayıcı hale gelirse de tarafların karşılıklı rızasıyla feshedilebilir. Öte yandan muvâlât sözleşmesinden doğan velâ hakkının başka birine bedelli veya bedelsiz nakledilmesi câiz değildir. Bu hakkın devriyle ilgili hükümler tarafların küçük çocukları için de geçerlidir. Büyük çocuklar ise Müslümanlığı kabulde babalarına tâbi olmadıkları gibi velâda da babalarına tâbi değildir. Ayrıca küçükler de bulûğa erdikten sonra herhangi bir kimse ile muvâlât akdi yapıp yapmama hürriyetine sahiptir. Muvâlât akdi yapan kişi üzerinde, meselâ köle olan babasının âzat edilmesi gibi bir sebeple âzatlıktan dolayı velâ hakkı doğarsa bu velâ daha güçlü sayıldığı için velâsı babasını âzat edenlere geçer. Aynı şekilde babası ve annesi başka kişilerle muvâlât yapan bir çocuğun velâsı, annenin sözleşmesi daha önce olsa bile nesep ve velâ konularında baba tarafı esas alındığından babasıyla muvâlât yapanlara ait olur. Muvâlât akdini talep eden kişi vefat ettiğinde terekenin intikal kaidelerine göre ashâbü'l-ferâiz, nesebî asabeler ve sebebî

asabelerden (âzatlık sebebiyle mirasçı olanlardan) hiç kimsenin bulunmaması durumunda zevi’l-erhâm mirasın tamamını alır; zira akrabalık

veraset hakkı doğurma bakımından muvâlât akdinden daha güçlü bir bağdır ve hiç kimse yaptığı bir akidle kendi malı üzerindeki başkasına ait hakkı iptal etme yetkisine sahip değildir. Zevi’l-erhâmdan kimsenin bulunmaması durumunda muvâlât akdiyle velâ hakkına sahip olanlar mirasçı kabul edilir.

Tarihsel süreçte her iki şekliyle velâ, yabancıların müslüman toplumla kaynaşıp bütünleşmesini sağlamada önemli rol oynamış; bir yandan onlara bir tür sosyal güvence ve kimlik verirken diğer yandan suçu engellemek amacıyla onları denetim altına sokmuş, suç işlemeleri halinde de mağdur tarafın haklarının zayi olmasının önüne geçmiştir. Dolayısıyla yabancıların devletle dikey uyrukluk ilişkisinin yanı sıra toplum içinde bir yatay ilişkiler geliştirmelerini sağlayan velâ bağı nimet-külfet dengesi çerçevesinde her iki tarafa da yükümlülükler ve haklar getirmiş, bugünkü sosyal güvenlik ve dayanışma fonksiyonuna benzer bir rol üstlenmiştir. Bu sebeple günümüzde velâ müessesesi hem müslüman âlimlerin hem de şarkiyatçı çevrelerin ilgisini çekmiştir. Ahmed Tâhâ es-Senûsî ve Mustafa Ahmed ez-Zerkā gibi çağdaş âlimler sigortanın meşruiyeti çerçevesinde yapılan tartışmalarda her ikisinin de bir tür sosyal güvenlik sistemi oluşunu dikkate alarak muvâlât akdini sigorta sisteminin cevazına delil göstermişlerdir (Zerkā, I, 560-561). Öte yandan İslâm’ın ilk asırlarına ilgi duyan pek çok şarkiyatçı velâ konusunu muhtelif değerlendirmelere tâbi tutmuş ve bilhassa kökeni hakkında farklı tezler ileri sürmüştür. Hollanda’da Nijmegen Katolik Üniversitesi (Nijmegen Radboud Üniversitesi) tarafından 2001 yılında düzenlenen bir konferansta İslâm’ın ilk dört asrı boyunca sosyal, kültürel ve hukuksal boyutlarıyla velâ müessesesi ele alınmış ve burada sunulan tebliğler yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Velâ ve muvâlât terimleri literatürde ayrıca “dost edinme, ittifak kurma” anlamlarında kullanılır ve bu kavram altında kimlerle nasıl dostluklar kurulacağı, özellikle yahudileri ve hıristiyanları dost ve müttefik edinmenin hükmü inceleme konusu yapılmıştır. Bu anlamıyla velâyı ele alan Cum‘a Ali el-Hûlî el-Velâ ͗ fi’l-İslâm (Kahire 1984), Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî el-Velâ ͗ ve’l-berâ fi’l-İslâm (Riyad 1404/1984), Mihmâs b. Abdullah b. Muhammed el-Cel‘ûd el-Muvâlât ve’l-mu ͑ âdât fi’ş-şerî ͑ ati’l-

İslâmiyye (I-II, Mansûre 1407/1987), Abdullah b. İbrâhim et-Tarîkī el-Velâʾ ve'l-ʿadâ fî ʿalâkati'l-müslim bi-ġayri'l-müslim (Riyad 1411/1991) ve Zekeriyyâ Abdürrâzık el-Masrî Maḳālât fi'l-velâʾ (Beyrut 1414/1994) adlarıyla eserler yazmıştır. Muvâlât terimi Hanbelî ve Mâlikî fıkhında "abdestin farzlarından biri sayılan organların ardarda yıkanması" anlamında da kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 102-103, 340; Şâfiî, el-Üm, IV, 71, 78-79, 116-117, 125-135, 211, 276; V, 188, 281; VI, 112, 116, 161, 183-189, 225-226; VII, 65, 136, 224-225, 232, 260; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 299; III, 347-382; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XI, 326; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 289, 344; III, 3-7, 143-148, 188-189, 196-197; IV, 154, 255, 263-264, 326, 336; V, 8, 192; İbn Ebû Zeyd, en-Nevâdir ve'z-ziyâdât (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv v.dğr.), Beyrut 1420/1999, XIII, 237-273; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 379; Ebû Caʻfer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. el-Bâkır el-Behbûdî), Tahran, ts. (el-Mektebetü'l-Murtazaviyye), IV, 93-108; VI, 70-71; Serahsî, el-Mebsûṭ, VIII, 81-125; XXX, 38-46, 230; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 66, 159-173; VII, 256, 343-344; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 271-275; IV, 229; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1413/1992, IX, 214-255; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348, IV, 221-227; IX, 45, 90; XXIII, 251-259; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1300, II, 42-47; Süyûtî, el-Bedrü'llez̲î incelâ fî mesʾeleti'l-velâ (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 1417/1996; Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Mektûb fî reddi mes'eleti'l-velâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 682, vr. 387b-388b; Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 914, vr. 71b-72b; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 76; VI, 119-128, 762-764; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 559-561; D. Brion Davis, The Problem of Slavery in Western Culture, New York 1969, s. 53-60, 66, 101, 106, 262-272, 282-288; P. Crone, Roman, Provincial and Islamic Law, Cambridge

1987, s. 35-99; Mahmûd el-Mikdâd, el-Mevâlî ve niẓâmü'l-velâʾ mine'l-Câhiliyye ilâ evâḫiri'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Dımaşk 1988, s. 32-72, 103-208, 301-305; Cemâl Cevde, el-Evżâʿu'l-ictimâʿiyye ve'l-iḳtiṣâdiyye li'l-mevâlî fî ṣadri'l-İslâm, Amman 1409/1989, s. 13-106, 143-154, 175-188, 199-205, 213; Hasan Malay, Çağlar Boyu Kölelik (Eski Yunan ve Roma), Ankara 1990, s. 263-290; A. Cilardo, "The Transmission of the Patronate in Islamic Law", Miscellanea Arabica et Islamica (ed. F. de Jong), Leuven 1993, s. 31-52; Patronate and Patronage in Early and Classical Islam (ed. M. Bernards - J. Nawas), Leiden 2005; U. Mitter, "The Origin and Development of the Islamic Patronate", a.e., s. 70-133; a.mlf., Das frühislamische Patronat: Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts, Würzburg 2006, s. 147-544; Ahmet Ali Korkmaz, Molla Hüsrev'in 'Velâ' Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar: Velâ Risaleleri Çerçevesinde (yüksek lisans tezi, 2009), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael B. Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", JAOS, CX/1 (1990), s. 79-91; Abdulkerim Ünalan, "İslâm Hukukunda Muvâlât Akdi ve Sigorta Açısından Değerlendirilmesi", Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, X/1, Diyarbakır 2008, s. 1-17; Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 24, İstanbul 2010, s. 173-207; "Velâʾ", Mv.F, XLV, 119-134.

Şükrü Özen

VELÂYET

(bk. VELÎ).

VELÂYET

(الولاية)

Hukukî yetki anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yakın olmak, yakınlık” anlamındaki vely kökünden türeyen velâyet “sevmek; yönelmek, yardım etmek; bir işin sorumluluğu kendi üstünde olmak” mânalarına da gelir. Velâyet hakkına sahip olan kişiye velî denir. Aynı kökten “veliye” fiilinin biri velâyet, diğeri vilâyet şeklindeki masdarları arasında bir anlam farkının bulunup bulunmadığı konusunda Arap dilcileri iki ayrı yaklaşım ortaya koymuştur. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi bazı dilciler bunların birbirinin yerine kullanılabileceğini söylerken İbnü’s-Sikkît gibi dilciler birincinin daha çok “yardım etme” (nusret), ikincisinin “otorite” (sultan) içeriği taşıdığını ileri sürmüştür. İkinci görüş sahiplerine göre velâyet masdarından velî, vilâyet masdarından daha çok vâlî ismi türetilir. Vilâyet kelimesinin “tedbir, kudret, fiil” anlamlarını ima ettiğini, bunları kendisinde toplamayan kişi için vali isminin kullanılamayacağını öne süren İbnü’l-Esîr de bu ayırımı benimsemektedir. Yine Allah’ın isimleri arasında hem velî hem de vâlînin yer alması velâyetle vilâyetin anlamlarında fark gözetildiği kanaatini desteklemektedir. Allah’ın isimlerinden velînin anlamı konusunda öne sürülen iki yorumdan biri “yardım eden” (nâsır), diğeri “kâinatın işleri kendi uhdesinde bulunan ve o işleri yürüten” şeklindedir. Cenâb-ı Hakk’ın vâlî ismi “her şeye sahip olan ve her şey üzerinde tasarrufta bulunan” anlamındadır. Âyetlerde ve hadislerde velâyet yanında aynı kökten türeyen “velî, vâlî, evliyâ, mevlâ, mevâlî, tevellî” kelimeleri de geçmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/107; el-Enfâl 8/40; er-Ra‘d 13/11; el-Kehf 18/44;

el-Ahzâb 33/5; en-Necm 53/29; Müslim, “Nikâḥ”, 64-68; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 26). “Vellâ” ve “tevellâ” gibi fiiller velâyet kökünden gelmekle birlikte “an” harf-i cerriyle kullanıldığında “yüz çevirmek, uzak durmak” mânalarına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 533-535).

Velâyet fıkıhta “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası

hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması" (tenfîz) demektir. Bir tür şer'î yetki olarak nitelendirilebilen velâyet, İslâm hukukunun değişik alanlarında asıl anlam sabit kalmakla birlikte konunun mahiyetine göre bazı farklılıklar gözetilerek kullanılır. Meselâ kamusal boyutu olan yargılama (kazâ) ve hisbe gibi işler yanında alım satım ve evlenme gibi birçok hukukî işlem de yine hukukî bir yetkinin (velâyetin) bulunması şartıyla icra edilebilir. Yeterlilik şartını taşıyan, kadılık ehliyetine sahip her hukukçu kendi başına yargılamada bulunamaz. Yargı görevini icra edebilmesi için kamu otoritesi tarafından yetkilendirilmesi (tevliye) gerekir. Kazânın "genel velâyetten kaynaklanan bağlayıcı söz" diye tanımlanması konunun bu yönüne işaret amacıyladır. Hisbe vb. kamu görevleri için de aynı durum söz konusudur. Mülkiyetin "maddî ve şer'î tasarruflarda bulunmaya imkân veren hukukî güç" şeklinde tanımlanması ve kişinin bu sayede mâmelekinde istediği gibi tasarruf edebileceğinin belirtilmesi mülkiyetin de genel anlamda velâyet kapsamında görülmesinin bir sonucudur. Şahitlik de bir tür velâyet sayıldığından meselâ gayri müslimlerin müslümanlar, kölenin hürler hakkında şahitlik yapamayacağı kabul edilir; hatta bazı alanlarda kadının şahitliğine kısıtlamalar getirilir. Kısaca, İslâm hukukunda hemen hemen bütün iş ve işlemlerin velâyet kavramıyla irtibatlandırıldığı, bir konuda velâyete sahip olup olmamanın yahut velâyetin sınırlandırılması ya da kısıtlanmasının hukukî sistemin yanı sıra sosyal statü ve dinî kurallarla da alâkalı olduğu görülür.

Velâyet Türleri. 1. Genel anlamda velâyet. İslâm hukukunda bir tasarrufun meşrû olabilmesi o tasarrufu câiz kılan bir yetkinin veya yetkilendirmenin bulunmasına bağlıdır. Bu şer'î yetki şâriin izin vermesinden yahut serbest bırakmasından kaynaklanır. Sözü edilen yetki, kişiye doğrudan tanınmış olabileceği gibi bir kimseye tanınmış yetkinin başkasına devredilmesinden de ortaya çıkabilir. Bu geniş anlam yelpazesini içine almak üzere fıkıh mezhepleri velâyetin türlerini değişik biçimlerde gruplandırmıştır. Hanefî mezhebinde velâyet şer'an sabit olan velâyet ve mâlikin yetkilendirmesiyle sabit olan velâyet şeklinde iki kısma ayrılır. Şer'an sabit olan velâyetin şer'î velâyet yahut kanunî velâyet diye adlandırılması da mümkündür. Şer'î velâyet kapsamında babanın, -babanın babası olan-dedenin, vasînin ve hâkimin velâyeti yer alır. Şer'î velâyet evlendirme velâyeti ve diğer muâmelât işlemlerine ilişkin velâyet olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisine şahıs üzerinde velâyet, ikincisine mal üzerinde velâyet de denir.

Mâlikin yetkilendirmesiyle sabit olan velâyet ise vekâlet ve vasiyettir. Şâfiî mezhebinde velâyet hüküm/hükümranlık velâyeti, akidden kaynaklanan velâyet ve akrabalık velâyeti şeklinde üç kısma ayrılır (Mâverdî, VIII, 340). Hüküm velâyeti genel ve özel diye iki çeşittir. Genel hüküm velâyeti imâmet (devlet başkanlığı), özel hüküm velâyeti ise kazâdır. Akdî velâyet de vekâlet ve vasiyet olmak üzere ikiye ayrılır. Vekâlet hayattaki kişilere niyâbeti, vasiyet ise ölüye niyâbeti içerir. Akrabalık velâyeti de genel ve özel kısımlarına ayrılır. Genel akrabalık velâyeti baba ve dedenin küçük çocukları üzerindeki velâyetidir. Evlendirme dışındaki her konu genel akrabalık velâyeti kapsamında yer alır. Baba ve dede ölümleri esnasında bu yetkilerini başkalarına devredebilir, küçük çocukları için vasî tayin edebilir. Özel akrabalık velâyeti ise baba tarafından erkek akrabaların (asabe) sadece evlendirme konusundaki velâyetidir. Şâfiî hukukçuları, velâyetin illetini yakın akrabalık diye belirledikleri için baba ve dede dışındaki asabeye evlendirme yetkisi tanımazlar. Baba ve dede, genel akrabalık velâyetinden farklı olarak kendilerine tanınmış bu yetkiyi ölüm esnasında başkasına devredemezler. Şâfiî mezhebindeki akrabalık velâyeti ve hüküm velâyetinin Hanefîler'deki şer'î velâyeti büyük ölçüde karşıladığı düşünülürse velâyetin türleri konusunda iki mezhep arasında ciddi bir ayrılık bulunmadığı söylenebilir.

2. Dar anlamda velâyet. Başta küçükler olmak üzere tam ehliyetsizler ve eksik ehliyetliler üzerindeki velâyetle kızların evlendirilmesi konusundaki velâyeti ifade eder. Bu da mal üzerinde velâyet ve şahıs üzerinde velâyet şeklinde iki kısma ayrılır. Küçükler üzerindeki velâyet hukuk mantığı ve felsefesi açısından acziyetle temellendirilir. Bir tür yetersizlik durumu olan acziyet gözetim ve himayeyi gerektirdiğinden böyle bir velâyet tesisine gidilmiştir. Aklın kemale ermemiş olması gerçek acziyet, kölelik ise hükmî acziyettir. Velâyette aslolan, kişinin önce kendi şahsı üzerinde velâyete sahip bulunması, şartlar gerçekleştiğinde bu velâyeti başkaları üzerinde de uygulamasıdır. Hükmen âcizliğinden dolayı kölenin şahitlik etmesi, hüküm verecek bir konumda yer alması, mülk edinmesi veya birini evlendirmesi söz konusu değildir.

a) Mal üzerinde velâyet. Velâyet, esas itibariyle acziyetten kaynaklanan ehliyet noksanlığını telâfi etmek için meşrû kılındığından velâyetin ehliyetle bağlantısını daima göz önünde tutmak gerekir. "Kişinin şer'an

muteber sayılacak şekilde tasarrufta bulunmaya elverişli olması" anlamına gelen ve bu yönüyle "fiil ehliyeti" şeklinde de adlandırılan edâ ehliyeti akıl ve temyiz gücüne dayanır. Bu bakımdan aklın henüz kemale ermediği küçüklük, akıl zayıflığı (ateh) ve akıl hastalığı (cünûn) gibi durumlar, aynı zamanda bu durumda olanlar üzerindeki velâyetin sabit olmasının da gerekçesini teşkil eder. İslâm hukukunda hür bir kimse üzerinde velâyet söz konusu değilse de acziyet sebebiyle küçükler üzerinde velâyet söz konusudur. Bu noktadan bakıldığında bu velâyetin yegâne sebebinin küçüklük olduğu ve gözetim ve himaye amacı taşıdığı söylenebilir.

Çocukta akıl ve temyiz gücünün gelişiminde temyiz öncesi dönem, temyiz dönemi ve temyiz sonrası bulûğ ve rüşd dönemi olarak başlıca üç evre vardır. İlk iki evrede çocuk üzerinde değişik derecelerde velâyet söz konusudur. Temyiz öncesi dönemde ehliyetin temeli olan akıl ve temyiz gücü yok veya yok hükmünde olduğundan temyiz yoksunu kimseler için edâ ehliyeti söz konusu değildir ve yaptıkları hukukî işlemler de yok hükmündedir. Çocuk açısından edâ ehliyeti ancak temyiz evresinde başlar. Bu evresinde de eksik (kāsır) edâ ehliyeti vardır ve bu ehliyet temyizden bulûğa kadar geçen dönemi içine alır. Küçüğün bu dönemde velinin himayesi ve yol göstermesine ihtiyacı vardır. Mümeyyiz çocuğun yaptığı hukukî işlemler velâyet açısından üç grupta değerlendirilir. 1. Hibeyi kabul gibi sırf yararına olan tasarrufları velisinin icâzetine bağlı olmaksızın geçerli sayılır. 2. Hibe, talâk ve karz gibi sırf zararına olan tasarrufları velisi icâzet verse dahi geçerli olmaz. 3. Alım satım, kiralama gibi yarar ve zarara ihtimali bulunan tasarrufları velâyete ihtiyaç gösterir. Çocuğun bu türden tasarrufları sahih olarak in'ikad eder, fakat işlerlik kazanması (nefâz) velisinin icâzetine bağlıdır. Velisi icâzet verirse nâfiz olur, vermezse yapıldığı andan itibaren bâtıl sayılır. Çocuğun

tasarruflarının hükmüne ilişkin bu ayırım onun malları konusunda velinin ne tür tasarruflarda bulunabileceğini de gösterir. Veli çocuğun mallarında zarara yol açacak bir tasarrufta bulunamaz; meselâ malını hibe edemez, tasadduk edemez, vasiyet edemez. Mâlikîler mümeyyiz çocuğun tasarruflarının hükmü konusunda Hanefîler'in görüşünü büyük ölçüde benimserken Şâfiîler mümeyyiz çocuğun yaptığı hukukî işlemleri velinin gözetim ve denetimine tâbi kılmazlar ve çocuğun bütün tasarruflarının bâtıl olacağını ileri sürerler. Hanbelîler'e göre ise çocuğun önceden verilmiş izne

dayanarak yaptığı tasarruflar geçerlidir, izinsiz yaptığı tasarruflar ise bâtıl olup sonradan verilen icâzetle sahih hale gelmez. Aklın kemale ermesiyle temyiz gücü de kemale erer ve bu sayede kişi tam edâ ehliyetine sahip olur. Tam edâ ehliyetiyle edânın vâcipliği hükmü de sabit olur. Artık kişi dinî/hukukî sorumluluk altına girmiş, hukukî tasarruflarını kimsenin yol göstermesine, denetim ve himayesine gerek kalmadan tek başına yapabilecek ve sonuçlarını üstlenebilecek düzeye gelmiştir. Ancak özellikle evlenme akdi hususunda kızlar için velâyetin devam edip etmeyeceği konusu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır (aş.bk.).

Çocuğun malı üzerindeki velâyetin illetinin yaş küçüklüğü olduğu hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Ehliyet ve velâyet açısından mecnun gayri mümeyyiz çocuk hükmünde, ma‘tûh ise mümeyyiz çocuk hükmündedir. Çocuk üzerinde velâyet hükmünün sübûtu için mahkeme kararına ihtiyaç yoktur; velâyet hükmü şer‘an kendiliğinden sabit olur. Kaynaklarda yer alan, "Çocuk üzerinde velâyetin gerekmesi ihtiyarî değil cebrîdir" tarzındaki ifadeler (İbn Emîru Hâc, II, 214) bu velâyetin bir mahkeme kararı gerektirmeden sabit olduğunu belirttiği gibi baba ve dedenin velâyetlerinin zati bir nitelik taşıdığını, dolayısıyla kendilerini bu velâyet sorumluluğundan azletme haklarının bulunmadığını da gösterir.

Küçükler üzerindeki bu velâyetin temel sebebi babalık vasfıdır. Babanın babası olan dede de baba hükmündedir. Baba ve dedenin tayin ettiği vasî velâyet yetkisini bunlardan alır. Onların bulunmadığı durumlarda ise çocuğun malî konulardaki velâyeti diğer akrabalarına değil kadıya/mahkemeye intikal eder. Babalık vasfının velâyetin temel sebebi oluşu bu vasfın, babayı şefkat tamlığı sayesinde çocuk hakkında çok iyi düşünme ve onu gözetmeye sevkedeceği fikrine dayandırılır. Zira baba aklının ve re'yinin tamlığı sebebiyle bu gözetime muktedirdir. Gözetime güç yetirenin âciz olan üzerindeki velâyetinin mâkul ve meşrû oluşunu açıklamak için kaynaklarda velâyetin yardım etme, iyilikte bulunma ve muhtacın elinden tutma kabilinden olduğu ve bunların hem aklen hem şer‘an güzelliği ifade edilerek velâyetin aynı zamanda kudret nimetine bir şükür sayıldığına dikkat çekilir. Çocuk üzerinde velâyetin sıra düzeni de şefkat ve himaye anlayışı üzerine temellenir. Buna göre sıralama baba, babanın vasîsi, dede, dedenin vasîsi, kadı ve kadının tayin ettiği kişi şeklindedir. Çocuğun malında anne, kardeş ve amca dahil başka kimsenin

tasarruf yetkisi yoktur (ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, II, 249-250).

b) Şahıs üzerinde velâyet. Bu velâyetle daha çok evlendirme velâyeti kastedilir. Bütün fıkıh mezhepleri evlenme konusunda kadınların farklı derecelerde velâyet altında bulunduğunu kabul eder. Mâlikî mezhebinde velâyetin kızın mı yoksa velinin mi hakkı olduğu hususunda bir tartışma varsa da genelde bütün mezheplerde bunun velinin hakkı olduğu görüşü hâkimdir. Evlendirme velâyetinin gerekçesi ve buna bağlı olarak bu velâyetin süresi hakkında mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunduğu gibi bu velâyetin nikâh akdinin bir şartı olup olmadığı, şart ise ne tür bir şart olduğu konusu da tartışmalıdır. Şâfiî, Hanbelî ve ağırlıklı görüşe göre Mâlikî mezhebinde velâyet bir sıhhat şartıdır; Hanefîler ise bunu nefâz şartı sayar. Evlendirme velâyetinde konunun biri velinin evlendirme yetkisi, diğeri evlenme akdinin veli tarafından icrası şeklinde iki ayrı düzeyde ele alınması meselenin anlaşılmasını kolaylaştırıp bazı karıştırmaları önleyebilir. Velinin evlendirme yetkisini taşıması onun aynı zamanda icbar yetkisine (velâyet-i icbâr) sahip olması anlamına gelir. Bu yetkiye sahip olan veli kızın rızasına bakmadan onu istediği kişiyle evlendirebilir. Evlenme akdinin veli tarafından icrası kadının istediği biriyle velisi tarafından evlendirilmesi demektir. Bu ikinci durumda velinin zorlama yetkisi yoktur ve kadının rızası esastır, veli sadece evlenme akdini icra eder.

Velinin Evlendirme Yetkisi. Evlendirme velâyetinin illetinin ne olduğu ve bu velâyetin kime/kimlere ait olduğu konusunda İslâm mezhepleri arasında derin ihtilâflar vardır. Evlendirme velâyetinin gerekçesi olarak daha çok yaş küçüklüğü ve evlenmemiş olma (bekâret) söz konusu edilir. Evlendirme velâyetinin illeti Hanefî mezhebinde küçüklük, Şâfiîler'de bekâret, Mâlikîler'de ise yerine göre bekâret, yerine göre küçüklüktür. İcbar velâyetine sahip olan baba küçük bâkire kızını istediğiyle evlendirebilir. Bu konuda veli için tek sınırlama kızını evlendireceği kişinin kıza denk olması ve bu akdin denk bir mehir karşılığında yapılmasıdır. Çünkü evlenmede ve mehirde denklik evlenecek kızın temel haklarındandır. Hanefî mezhebine göre velâyet nikâh akdinin nefâz şartlarından biridir (diğer ikisi bulûğ ve hürriyettir). Hanefî literatüründe yer alan, "Velâyeti bulunmayan kişinin yaptığı akid in'ikad etmez" ifadesi (a.g.e., II, 237) velâyetin esasta bir nefâz şartı olmasıyla çelişmez. Çünkü bu tür ifadeler, akdi yapan kişinin asgari ehliyet şartına sahip olması ve yapılan akde onay verebilecek bir yetkilinin

(veli) bulunmasının gerekliliğini anlatır.

Nikâh akdi bağlamında dört çeşit velâyet söz konusudur. 1. Velâyetü'l-milk. Mülkiyet hakkının sonucu olarak efendinin köle ve câriyesi üzerindeki evlendirme yetkisidir. 2. Velâyetü'l-karâbe. Akrabalık sebebiyle velâyettir. 3. Velâyetü'l-velâ. 4. Velâyetü'l-imâme. Devlet başkanının velâyetidir. Hanefîler'in bu yaklaşımı genelde Şâfiî ve Hanbelî mezheplerince de benimsenmiştir. Bunlardan akrabalık sebebiyle velâyet ayrı bir önem taşımaktadır. Küçük kız üzerindeki velâyetin temel sebebinin akrabalık olduğu hususunda ihtilâf yoktur. Ancak bu velâyetin sübût sebebi konusunda farklı görüşler ileri sürülür. Hanefîler'e göre bu salt akrabalık iken Şâfiîler'e göre yakın akrabalıktır. Bu yaklaşım farklılığının uygulamadaki sonucu baba ve dede dışındaki asabenin, yani kişiye baba tarafından bağlanan amca, erkek kardeş gibi akrabaların evlendirme yetkisinin bulunup bulunmadığı noktasında ortaya çıkmaktadır. Hanefîler asabenin evlendirme yetkisini icmâlen kabul etmekle birlikte, baba ve dede dışındaki bir akraba tarafından evlendirilen küçüğe bulûğ yaşına ulaştığında bu evliliği sürdürüp sürdürmeme konusunda seçim hakkı (bulûğ muhayyerliği) tanırlar (Hanefîler'in bu konudaki gerekçeleri için bk. İbnü'l-Hümâm, III, 265-268). Hanefî mezhebinde diğer mezheplerden farklı olarak genelde asabeye velâyet hakkı tanınmasının yanında kişiye anne tarafından bağlanan ve "zevi'l-erhâm" denilen yakınların velâyeti de gündeme gelmiştir. Hanefîlik dışındaki mezhepler baba ve dededen başka asabeye küçükleri evlendirme yetkisi vermediği için onlarda zevi'l-erhâmın velâyeti -ferdî görüşler hariç- neredeyse hiç söz konusu

edilmemiştir. Ancak zevi'l-erhâmın küçükleri evlendirme velâyetinde Hanefîler de görüş birliği içinde değildir. Ebû Hanîfe, asabenin bulunmaması durumunda zevi'l-erhâmın evlendirme velâyetine sahip olacağını öne sürmüş, İmam Muhammed ise asabe dışındaki yakınların böyle bir yetkisinin bulunmadığını savunmuştur; Ebû Hanîfe'den de bu yönde rivayet aktarılır. Ebû Yûsuf'un görüşü ise çok açık değildir, bununla birlikte Muhammed'e yakın bir görüş benimsediği yönünde yaygın bir nakil vardır. Sonraki bazı Hanefî âlimleri Ebû Hanîfe'nin görüşünü istihsan, Muhammed'in görüşünü kıyas diye nitelemişlerdir. İmam Muhammed'in görüşünün temel gerekçesi velâyet hükmünün, akrabayı (aile) kendilerine denk olmayan birinin içlerine girmesinden korumak amacıyla sabit olduğu

ve bu koruma işinin asabe tarafından yapılacağı yönündeki kabulüdür. İmam Muhammed'in bir diğer gerekçesi de nikâhın asabeye aidiyetini ifade eden rivayettir. Ebû Hanîfe ise velâyetin koruyup gözetme amacına dayandığını ve bu amacın doğal olarak şefkat gösterecek akrabalar eliyle gerçekleşeceğini belirtir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne atfedilen bir gerekçe de velâyet hükmünün mirasçılık hükümleriyle ilişkili bulunduğu, dolayısıyla mirasçı olabilen herkesin veli de olabileceği şeklindedir. Bu sebeple asabe velilerin yokluğu durumunda -anne, kız, oğulun kızı, hala gibi-diğer bazı yakınlar veli olabilir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 360; Bâbertî, II, 267). Hanefî mezhebinde evlendirme velâyeti velâyete konu kadın açısından ise iki farklı yaklaşımla ele alınır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ilk görüşüne göre bunlar velâyet-i îcâb ve velâyet-i istihbâbdır. Velâyet-i îcâb (zorunlu/zorlayıcı velâyet) küçük bâkire kız üzerindeki velâyeti, velâyet-i istihbâb ise (yapılması güzel bulunan velâyet) ergen bâkire kız üzerindeki velâyeti ifade eder. Birinci tür velâyet veliye icbar hakkını tanırken ikincisi tanımaz. İmam Muhammed'in ve sonraki görüşünde Ebû Yûsuf'un anlayışına göre velâyet "velâyet-i istibdâd" ve "velâyet-i şirket" diye ikiye ayrılır.

Şâfiîler, mücbir veli olarak niteledikleri baba ve dede dışındaki asabenin evlendirme yetkisi bulunmadığı görüşündedir. Bunun temel gerekçesi de şudur: Nikâh akdi esasında kadınlar yönünden bir tür zarar içeren bir akiddir. Evlendirme yetkisinin -nasta ve icmâda-sadece babaya ve dedeye tanınması bu ikisinin tam bir şefkate sahip olmasıyla ilgilidir. Evlilikte kız açısından söz konusu olabilecek muhtemel zararı baba ve dedenin kâmil şefkatiyle dengelemek mümkündür. Baba ve dede dışındakiler için kâmil şefkatten bahsetmek zordur. Nitekim onların küçüklerin malları üzerinde velâyet hakkının bulunmadığında İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir ve bu ortak görüşün sebebi bu yakınların baba ve dede gibi tam bir şefkate sahip olmayışlarıdır (ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, II, 430-431; Şehâbeddin el-Karâfî, IV, 217). Mâlikî mezhebinde ise evlendirme velâyeti hakkında farklı bir değerlendirme vardır. Mâlik'e göre evlenme konusunda hür kadın üzerindeki velâyetin sübût gerekçesi ihtiyaçtır. Küçük kız çocuğunda şehvet bulunmadığından bir ihtiyaçtan söz edilemez, dolayısıyla küçük kız çocuğunu hiç kimse evlendiremez. Ancak babanın bu işi yapabileceğine dair özel bir nas bulunduğu için ona bu istisnaî yetki tanınmıştır. Bu nas Hz. Ebû Bekir'in, kızı Âişe'yi Resûl-i Ekrem'le

evlendirmesi ve Resûl-i Ekrem'in bunu takrir etmesidir. Bu mezhebe göre mücbir veli sadece babadır.

Küçükleri evlendirme velâyetinin ne tür bir maslahat olduğunu tesbite çalışan Gazzâlî gibi bazı usulcüler, küçük kız ve erkek çocuklarını evlendirme yetkisinin veliye bırakılmasında herhangi bir zaruret bulunmadığını, fakat maslahatların sağlanması, denk talibin kaçırılmaması, ileride beklenen uygun geçime adım atılması gibi gerekçelerle buna ihtiyaç duyulduğunu belirtmişlerdir. Böyle olunca evlendirme yetkisinin veliye bırakılması küçüğün terbiyesi, emzirilmesi ve onun için yiyecek ve giyecek satın alınması gibi işlerin veliye bırakılması gibi değildir, çünkü bunlar zorunlu şeylerdir ve hukuk düzenlerinde bu hususta farklılık olabileceği düşünülemez. Halbuki küçük yaşta evlenme meselesi şehvet baskısından ve üreme ihtiyacından değil, ailelerin ve toplulukların kaynaşarak yaşam şartlarının iyileştirilmesi ve hısımların birbirine arka çıkması gibi ihtiyaçlardan doğmuştur ve bu tür işlerde hiçbir zaruret yoktur. Buna rağmen evlendirme işi gerçekleşirse bunun denk biriyle ve eşdeğer bir mehirle yapılması gerekir (Gazzâlî, I, 367). İbn Şübrüme ve Mu'tezile âlimi Ebû Bekir el-Esam ise bütün mezheplerin söz konusu ettiği toplumsal ve siyasal maslahatı dikkate almayıp evlilik akdinin meşruiyet sebebine ve gerekçesine yoğunlaşarak küçük kızın baba dahil hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür (Serahsî, IV, 212). 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'n-de küçük yaşta evlendirme konusu bu görüş doğrultusunda düzenlenmiş ve erkek çocukların on iki, kız çocukların dokuz yaşından önce evlendirilmesi yasaklanmıştır (Aydın, s. 186).

Bulûğa ermiş kız üzerinde velâyetin sürüp sürmemesi bu velâyetin gerekçesi konusundaki görüşlere göre değişiklik gösterir. Velâyetin illetini bekâret kabul eden mezhepler ve hukukçular, bâkire kız üzerindeki evlendirme velâyetinin bulûğdan sonra da devam edeceğini ileri sürerler. Bunlara göre kızdan izin istenmesi ve onun rızasının gözetilmesi müstehap olmakla birlikte mücbir veli bâkire kızını evliliğe icbar edebilir. Dul kadının kendi rızası dışında evlendirilemeyeceği konusunda ise görüş birliği vardır (evlendirme velâyetinin illetinin bekâret olduğu görüşünün gerekçeleri için bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, II, 429-430; Şehâbeddin el-Karâfî, IV, 216). Kız üzerindeki velâyeti Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel kızın evlenmeyi ve evlenmenin sonucunu bilemeyecek durumda olmasıyla temellendirir.

Bunların görüşünün dayandığı hukuk mantığının özü evlenme akdinin sadece cinsel tatmin amacına yönelik olmadığı, evlenmenin insanın sükûn arayışının karşılanması, neslin devamı gibi amaçlarla da yapıldığı, bu amaçlar her koca ile gerçekleşmeyeceğinden koca bulma işinin kızlara bırakılması durumunda kızların acele ile karar verme ve kötü seçimde bulunma yüzünden uygun olmayan kişilerle evlenebilecekleri şeklinde ifade edilebilir.

Evlenme Akdinin Veli Tarafından İcrası. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde (Ahmed b. Hanbel'den aksi yönde bir rivayet de vardır) kızın kendi başına evlenme akdinde taraf olamayacağı ve kendi sözleriyle akdi kuramayacağı kabul edilir. Hatta velisi ona bu izni vermiş olsa bile bu şekilde yapacağı akid bâtıl sayılır. Günümüzde evlenecek tarafların bizzat irade beyanlarına dayalı nikâh akidlerine karşı çıkılmasının sebeplerinden biri kadının evlenme akdini bizzat icra etmesidir. Hanefî mezhebi dışındaki bu mezheplere göre hem bâkire kızların hem de dul kadınların evlenme akidleri velileri tarafından icra edilir. Buradaki velâyet evlenme akdinde kadının temsiliyle ilgili olduğu için akdin yapılması anlamındaki bu velâyet baba ve dedenin yokluğunda yakınlık sırasına göre diğer akrabalar tarafından da yerine getirilebilir. Nikâhı akdedecek bir veli bulunamaması veya kızın istemesine rağmen velilerin akdi icradan kaçınması durumunda bu yetki devlet başkanına/kadıya intikal eder (kadınların velisiz

evlenemeyecekleri görüşünün gerekçeleri için bk. İbn Kudâme, IX, 344-346).

Hanefîler ise velâyetin gerekçesinin yaş küçüklüğü olduğunu, bulûğla birlikte bu gerekçenin ortadan kalktığını ileri sürerler. Bulûğa ermiş kız Hanefî hukukçularına göre hür ve muhatap alınabilen bir insandır ve başkasının onun üzerinde velâyeti yoktur. Bekâretin icbar illeti olmadığı, dolayısıyla bulûğa ermiş bâkire kızın velisi tarafından zorla evlendirilemeyeceği konusunda Hanefîler'in birçok aklî ve naklî gerekçeleri vardır. Hanefîler, bulûğa ermiş bâkire kızın bir malı hakkında başka birinin kızdan izinsiz tasarrufta bulunma yetkisinin bulunmadığından hareketle bütün mal varlığının kişinin canından daha aşağı bir değerde olduğunu ve bir kız için bütün mal varlığını kaybetmenin istemediği biriyle evlenmekten daha hafif kalacağını ifade ederler. Hanefîler ayrıca, bulûğa

ermiş kızın zorla evlendirilmesinin dinin ana ilkelerine uymayacağını ve nikâh akdinin meşruiyet amacına da aykırı düşeceğini ileri sürerler. Şöyle ki: Nikâh akdinin meşrû kılınış amacı insan neslinin devamı yolunda karı koca arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve aile ortamında çocukların terbiyesinin sağlanmasıdır. Bu amaç birbirinden hoşlanmayan çiftler arasında gerçekleşmez. Bir işe başlamadan önce o işin şâriin amacına uygun sonuç doğurmayacağına dair bir sebebin varlığı biliniyorsa onun artık câiz olmaması gerekir. Bu durumun baştan bilinmeyip sonradan ortaya çıkması ise bundan farklıdır (ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, II, 248-249).

Hanefîler, bâkirenin görüşünün sorulmasını ve izninin alınmasını emreden birçok hadis bulunduğunu, dolayısıyla velinin icbar yetkisine sahip olduğunu söylemenin hadislerin gerektirdiği sonuca ters düşeceğini öne sürmüşlerdir. Bu hadislerden bazıları şunlardır: Bir genç kız Hz. Peygamber'in yanına gelerek babasının kendisini istemediği biriyle evlendirdiğinden şikâyet etmiş, Peygamber de kızı bu evliliği sürdürüp sürdürmeme konusunda muhayyer bırakmıştır (Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 25). "Başından evlilik geçmiş kadın (eyyim) kendi nefsi üzerinde velisinden daha çok hak sahibidir. Bâkirenin ise görüşü alınır, susması izin verdiği anlamına gelir" (Müslim, "Nikâḥ", 64-68; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 26). Yine bir genç kız Hz. Âişe'ye gelip babasının kendisini amcasının oğluyla evlendirmek istediğini, fakat kendisinin bunu istemediğini söylemiş, konu Resûl-i Ekrem'e intikal etmiş, Resûl-i Ekrem de kızın babasına kızını zorla evlendirme yetkisinin bulunmadığı, bu konuda kararın kıza ait olduğu yönünde haber göndermek isteyince kız, "Yâ Resûlellah! Babamın yaptığını onaylıyorum. Ben babalarının böyle bir yetkilerinin olmadığını kadınlara öğretmek istedim" demiştir (İbn Mâce, "Nikâḥ", 12, 1274). Hanefîler'de, bulûğa ermiş bâkire kızın zorla evlendirilemeyeceği konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte kızın evlenmek için velisinden izin almak zorunda olup olmadığı hususunda farklı iki anlayıştan söz edilebilir. Birincisine göre ergen kız velisi izin vermese de kendi istediği biriyle evlenebilir; ancak bu evliliğin denk biriyle ve denk mehirle yapılması şarttır. Aksi takdirde velinin, "kefâet" bulunmadığı veya mehrin denk olmadığı gerekçesiyle yapılan akde itiraz etme hakkı doğar (bk. KEFÂET). Bu görüş Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a aittir. İmam Muhammed ise müşterek bir velâyetten bahseder. Buna göre ne baba kızını ona sormadan evlendirebilir ne de kız babasına sormadan evlenebilir.

Velide Bulunması Gereken Şartlar. Bunlardan en başta gelen üç şartın akıl, hürriyet ve İslâm olduğu hususunda fıkıh mezhepleri görüş birliği içindedir. Bu üç şartın dışındaki şartlarda ihtilâf vardır. Nitekim veli olabilmek için adalet, erkeklik ve rüşdün şart olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre velinin erkek ve âdil olması şart iken Hanefîler'de kadın ve fâsıkın velâyeti hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Sefihin velâyeti konusu da mezhepler arasında tartışmalıdır (ayrıntılı bilgi için bk. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 10; Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 366-369; İbnü'l-Hümâm, III, 274-275; Hatîb eş-Şirbînî, III, 207-219; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, II, 230).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vly" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "vly" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vly" md.; Hırakī, el-Muḫtaṣar (nşr. M. Züheyr eş-Ṣâvîş), Dımaşk 1378/1959, s. 140-144; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, II, 32; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VIII, 340; IX, 37-140; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 451-463; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1995, II, 429-431; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mez̠heb (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Cidde 1428/2007, V, 459-463; XII, 42-45; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 212-228; V, 2-15; Gazzâlî, Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi (trc. Yunus Apaydın), İstanbul 2006, I, 367; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl), Beyrut 1988, IV, 262; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 233-252; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 7-14; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, IX, 344-430; Nevevî, Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. M. M. Tâhir Şa'bân), Cidde 2005, s. 375-379; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, III, 90-97; Şehâbeddin el-Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, IV, 202, 216-240; Bâbertî, el-ʿİnâye, Beyrut 1971, II, 250-269; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1965,

s. 274-275; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (nşr. Abdürrezzâk Gālib Mehdî), Beyrut 2003, III, 246-294; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr (nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1999, II, 214; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 117-146; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, III, 198-219; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, II, 101; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 222-248; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1423/2003, IV, 153-203; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 154-162, 186; Saffet Köse, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 101-116.

H. Yunus Apaydın

VELÂYET-i FAKĪH

(ولاية الفقيه)

Humeynî tarafından ileri sürülen siyasal teori.

Sürgün olarak bulunduğu Necef’te Âyetullah Humeynî tarafından öne sürülen velâyet-i fakīh teorisi 1979’da İran’da meydana gelen ihtilâlin ardından İran İslâm Cumhuriyeti’nin temel ilkelerinden biri olmuş ve Şiî İsnâaşeriyye siyaseti anlayışında önemli bir dönüşümü başlatmıştır. Velâyet-i fakīh terkibi esasen “fakihin tasarruf yetkisi” anlamına gelse de siyasî bağlamda fakihin yönetim yetkisini ifade etmektedir. Ancak 1969-1970 yıllarında Necef’te talebelerine verdiği dersleri Ḥükûmet-i İslâmî adıyla neşreden Humeynî, ilk defa Molla Ahmed en-Nerâkī’nin (ö. 1245/1829) ʿAvâʾidü’l-eyyâm adlı eserinde bir bölüm halinde yer verdiği velâyet-i fakīh tabirinin muhtevasını genişleterek fakihlerin yetkisini daha da ileriye götürmüş, on ikinci imamın gaybeti döneminde âdil bir fakihin devleti yönetmesi gerektiği tezini ortaya atmıştır. Humeynî’ye göre “veliyyü’l-emr” olan mâsum imamlar Hz. Peygamber’den devraldıkları velâyetle dinî ve dünyevî tam bir yönetim yetkisine sahiptir. Gaybet döneminde ise velâyet âdil fakihe intikal etmiştir.

İslâm düşüncesinde ve özellikle tasavvufta önemli bir terim olan velâyet fıkıhta “başkaları üzerinde tasarrufta bulunma

yetkisi” mânasına gelir ve ebeveynin çocuk üzerindeki velâyeti gibi hususi, yöneticinin yönetilenler üzerindeki velâyeti gibi umumi olabilir (bk. VELÂYET). Caʿferî fıkhına göre fakihler imamlardan bir kısım yetkileri devralmıştır; fakihin velâyeti mâsum imamın iznine bağlı olması sebebiyle aslen “velâyet-i gayr-i istiklâlî” türünden olmakla birlikte böyle bir izin verildiği ve başkasının iznine ihtiyaç duyulmadığı için pratikte velâyet-i istiklâlîdir. Öte yandan fakih olmayanların velâyeti velâyet-i gayr-i istiklâlîdir ve fakihin iznine ihtiyacı vardır. Humeynî de Velâyet-i Faḳīh adlı çalışmasında bu anlayıştan hareket eder; fukahanın imamlar, imamların Hz. Peygamber ve onun da Allah tarafından yetkilendirildiğini söyler. Ona göre

gaybet dönemine kadar yönetimin kimin elinde bulunması gerektiğine dair Şîa'nın görüşü açıktır; velâyet yetkisine Resûlullah ve imamlar sahiptir, gaybetten sonra ise velâyet yetkisi fukahaya aittir (Velâyet-i Faḳīh, s. 64). Ancak fukahanın velâyeti Resûl-i Ekrem'in ve imamların makamı ile aynı değildir. Hz. Peygamber'in ve imamların velâyeti velâyet-i tekvînî iken fukahanın velâyeti velâyet-i i'tibârî olup "hükümet ve devlet idaresi" anlamına gelir ve bir imtiyaz değil bir vazifedir. Fakihin tıpkı velisi bulunmayan küçüğün üzerindeki velâyeti gibi halk üzerinde de velâyeti vardır, ikisi arasında da mevki ve görev bakımından hiçbir fark yoktur (a.g.e., s. 65). Peygamber ve imamlar, hükümet teşkilinde ve yürütmesinde hangi yetkiye sahipse fukaha da aynı yetkilere sahiptir.

İmamların bütün yetkilerinin fukahaya devriyle ilgili olarak Humeynî'nin ileri sürdüğü delillerin başında "makbûle-i Ömer b. Hanzale" diye bilinen bir rivayet gelmektedir (a.g.e., s. 116). Buna göre Ömer b. Hanzale, İmam Ca'fer es-Sâdık'a bir konuda ihtilâf eden iki Şiî'nin nereye başvurması gerektiğini sormuş, o da haramı, helâli ve imamların kanunlarını bilen, hadislerini aktaranlardan birine başvurması gerektiğini söylemiş, "tâgūt"un mahkemelerine müracaat edilmesini yasaklamıştır. Humeynî'nin dayandığı diğer bir rivayet de âlimlerin peygamberlerin vekilleri olduğunu ifade eden hadistir. Bir başka rivayette Ca'fer es-Sâdık, "Hüküm vermekten kaçının, çünkü hüküm vermek meşrû muâmelâtı ve hukuku bilen, bütün müslümanlara adaletle davranan imama ve onun vekillerine aittir" demiştir (a.g.e., s. 130). Hadislerin yanı sıra Humeynî gaybetten sonraki Şiî ulemânın görüşlerini ve uygulamalarını da örnek göstermekte, velâyet-i fakīh mevzuunu kendisinin ortaya atmadığını, bu konunun en baştan beri bilindiğini söylemektedir. Meselâ Mirza Hasan eş-Şîrâzî'nin tütün aleyhine çıkardığı fetva tartışılan herhangi bir konu üzerine verilen bir fetva değildir ve devlet yönetimiyle ilgili bir hükümdür. Yine Irak'ta İngiliz yönetimine karşı Mirza Muhammed Takī Şîrâzî cihad fetvası vermiş, diğer ulemâ da ona uymuştur. Molla Ahmed en-Nerâkī ve Mirza Muhammed Hüseyin Nâînî de fakihin, mâsum imamın siyaset ve yönetime dair sahip bulunduğu bütün yetkilere ve vazifelere sahip olduğunu ileri sürmüştür (a.g.e., s. 172-173).

Humeynî, her ne kadar velâyet-i fakīh kavramını kendisinin ortaya atmadığını söylese de bu kavramın boyutları Şiî fıkıh literatüründe son

derece tartışmalı bir konudur. Çünkü imamın gaybetinden bir müddet sonra, IV. (X.) yüzyıldan Humeynî'nin velâyet-i fakīh kavramına yeni bir boyut kazandırdığı XIV. (XX.) yüzyıla kadar Şiî fakihler imamların hangi yetkilerinin müctehidlere devredildiğini tartışagelmiştir. Abbas Ali Zencânî, fakihin velâyetinin bulunduğu ileri sürülen ve fukaha arasında yüzyıllar boyunca tartışılan elli bir konu sıralamaktadır (Fıḳh-ı Siyâsî, s. 341-345). Tartışmanın temelinde on ikinci imamın gaybetiyle beraber cihad, ganimet taksimi, cuma namazının kıldırılması, kazâ, ceza hükümlerinin uygulanması, zekât ve humusun toplanması gibi yetkilerin de sâkıt olduğu düşüncesi yatmaktadır. İmamın gaybetiyle birlikte sâkıt telakki edilen bu yetkiler yüzyıllar içerisinde tedrîcen ulemâya devredilmiş, böylece Humeynî'nin şer'î hükümleri icra bakımından fakihlerin imamların sahip olduğu yetkilerin tamamına sahip bulunduğunu ileri süren velâyet-i fakīh teorisiyle yeni bir safhaya gelinmiştir. Meselâ geçmişte zekât ve humusun toplanması mâsum imama ve onun vekillerine ait bir hak sayılıp onların yokluğunda fakihlere verilmesinin hükmü tartışılmış, bu tartışma, tarih içinde bunun mubahlığından müstehap veya vâcip olduğu anlayışına doğru gelişen bir seyir izlemiştir. Mâsum imamın yokluğunda cuma namazının kıldırılmasının haramlığı yönündeki fetvalardan sonra zamanla câiz olduğu söylenmiş, Safevîler döneminde Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî (ö. 940/1534) tarafından ortaya atılan "nâib-i âm" kavramının ardından cuma namazının kılınması gerektiği anlayışı yerleşmiştir. Gāib imamın yokluğunda özellikle sosyal hayat ve yönetimle ilgili ihtiyaçlar, icraatın meşruiyetini temellendirmek üzere diğer birçok konuyu da içine alacak şekilde benzeri bir yetki genişlemesine yol açmıştır (Ahmed el-Kâtib, s. 271-388). Fukahaya yetki devri tartışmaları zalim sultan tarafından tayin edilmiş bir fakihin had cezalarını uygulama, haraç gelirlerini sarfetme gibi yetkileri kullanıp kullanamayacağı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Haraç üzerine Şiî fıkıh literatüründe görülen bu tartışmalar, İbrâhim b. Süleyman el-Katîfî (ö. 945/1539) ve Kerekî'nin çalışmalarında daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalarda dikkat çeken bir müellif de Muhammed Bâkır es-Sebzevârî'dir. Sebzevârî, nâib-i âm kavramından sonra ulemâya yetki devrini meşrû bir zemine oturtan ikinci bir terim olan "velâyet-i âmme"yi ileri sürmüştür.

İmamın yetkilerini devralan fukahanın velâyetine ve bu velâyetin nasıl kullanılacağına dair ileri sürülen görüşler İran'da 1905 yılı civarındaki

meşrutiyet tartışmaları ile daha farklı boyutlara taşınmıştır. Bu dönemde tartışılan konu fukahaya yetki devrinin varlığı değil bu yetkinin nasıl kullanılacağıdır. Mirza Muhammed Hüseyin Nâînî'ye göre fukaha bu yetkisini meşrutiyet sisteminde daha etkili biçimde kullanabilir; imamın gaybeti esnasındaki en iyi yönetim şekli meşrutî hükümet tarzıdır. Öte yandan aynı konu üzerinde risâleler kaleme alan Fazlullah Nûrî ise, yazılı bir anayasa metnine ve anayasanın eşitlik prensiplerine karşı şiddetli itirazlarda bulunmuş ve meşrutî hükümet tarzını küfür diye nitelemiştir. Birbirine zıt görüşler ileri sürseler de Nâînî ve Nûrî'nin, saltanatı büsbütün ortadan kaldırmak gibi bir düşünceleri olmamıştır.

Humeynî'yi bütün bu tartışmalardan ve kendisinden evvelki bütün fukahadan farklı kılan husus onun siyasî sistemde saltanata yer vermemesi, fakihin velâyetinin devlet başkanlığını da içine aldığını ileri sürmesidir. Humeynî'nin ortaya attığı bu görüşler bir tez halinde kalmamış, 1979'da İran'da meydana gelen ihtilâlle birlikte uygulamaya konulmuş ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasında yer almıştır. Buna göre başta rehberlik (velî-i fakīh) makamı olmak üzere fukahaya geniş yetkiler verilmiş, velî-i fakīhin niteliği, yetkisi, nasıl seçileceği belirtilmiştir (md. 5, 107-112). Anayasanın 5. maddesine göre İran İslâm Cumhuriyeti'nin lideri bir fakihtir. Velî-i fakīhin seçimi 107, rehberlik makamının şartları 109, rehberin görev ve yetkileri 110. maddede belirlenmektedir. Rehber anayasayı koruma şûrası fakihlerini ve Şûrâ-yı Âlî-i Kazâî başkanını tayin eder.

Silâhlı kuvvetler başkumandanlığı yapar; genelkurmay başkanını, devrim muhafızları ordusu başkumandanını, kuvvet kumandanlarını tayin eder ve görevden alır. Millî Savunma Yüksek Şûrası'nı toplar, savaş ve seferberlik ilân eder. Halk tarafından seçilen cumhurbaşkanının seçilmesini onaylar; yüce divan veya meclis kararına dayanarak onu azleder. Yüce divanın teklifinden sonra mahkûmların cezalarını affeder veya hafifletir. Velî-i fakīhin görevden alınma şartları 111. maddede kaydedilmektedir.

Velâyet-i fakīh teorisinin 1979 ihtilâlinin ardından anayasada yer alması ve uygulanmaya başlanması genelde Şiî siyasî düşüncesinde, özelde ise İran'ın iç politikasında günümüze kadar süren büyük tartışmalara da yol açmış, başta İran olmak üzere bütün Şiî dünyasında bu teori etrafında son derece zengin bir tartışma literatürü meydana gelmiştir. Bu tartışmalarda teori

Humeynî’nin ortaya koyduğu şekliyle mutlak velâyet teorisi diye adlandırılır. Onu eleştirenler ise velâyet-i fakīh teorisini bütünüyle reddedenlerle sınırlı bir velâyet teorisini kabul eden ve mevcut uygulama tarzına itirazlarda bulunanlardır. İhtilâlin akabinde İran’da anayasa tartışmalarının cereyan ettiği sıralarda Âyetullah Şerîatmedârî ve Âyetullah Seyyid Mahmud Tâlekānî, ümmetin meselelerinin tek bir fakihin değil müştereken bütün fakihlerin sorumluluğunda bulunduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki, sınırları tartışmalı olsa da fukaha velâyet yetkisini o döneme kadar ortak yürütmekteydi ve bu yetki XIX. yüzyılda ortaya çıkan “merci-i taklîd” terkibiyle kurumlaşmıştı (bk. MERCİ-i TAKLÎD). Halbuki merci-i taklîd kurumunun geleneksel işleyişinden farklı şekilde İran İslâm Cumhuriyeti anayasasına göre rehber fakih ehl-i hibre tarafından göreve getirilmekte ve gerektiğinde azledilmektedir. Velâyet-i fakīh teorisinin merci-i taklîd müessesesiyle çatıştığı en temel hususlardan biri budur. Çünkü fakihlerin imamlardan devraldığı sorumluluğu müştereken merci-i taklîd kurumu yerine getirmekte, velâyet-i fakīh teorisi ise bu sorumluluğu tek bir fakihin üstlenmesini ve diğer fakihlerin ona tâbi olmasını öngörmektedir. Tek başına bu konu bile Şiî dünyasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Âyetullah Sâlihî Necefâbâdî ikisinin arasında on iki kadar fark sıralamış, merci-i taklîdlerden birinin meşrû şekilde velî-i fakīh olarak seçilmesini savunmuştur (Velâyet-i Faḳīh, s. 132). Merci-i taklîd ile velâyet-i fakīh arasındaki bu çelişki İran İslâm Cumhuriyeti’nde ciddi krizlere yol açmıştır. 1983’te Humeynî velî-i fakīh sıfatıyla Irak’la yapılan savaşın sürdürülmesini emrederken merci-i taklîd olan Âyetullah Hasan Tabâtabâî Kummî sona erdirilmesi için fetva vermiştir (Üstün, s. 130). Aynı konuda çağdaş merci-i taklîdlerin farklı fetvalar vermesi velî-i fakīhi sıkıntıya sokmakta iken teori etrafındaki tartışmaları arttıracak yeni bir adım daha atılmış, 1989’da bizzat Humeynî’nin teklifiyle velî-i fakīhin merci-i taklîd olması zorunluluğu anayasadan çıkarılmıştır. Böylece anayasaya göre ehl-i hibre tarafından rehber seçilecek kişinin âdil müctehid vasfını taşıması yeterli kabul edilmiştir. Anayasadaki bu değişiklik, Humeynî’den sonra yerine geçmesi beklenen ve kıdemli bir müctehid olan Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî’nin bu mevkiden uzaklaştırılmasının ardından gerçekleştirilmiştir. Humeynî’nin vefatıyla yerine seçilen Seyyid Ali Hamaney’in “Hüccetülislâm” sıfatıyla sadece bir müctehid olması velâyet-i fakīh teorisi etrafındaki tartışmaları daha da alevlendirmiştir. Merciiyyet kurumundan gelebilecek bir muhalefetin önünü almak için resmî çevreler

geleneğe aykırı biçimde merci-i taklîdlerin kimler olacağını belirlemeye çalışmıştır. Meselâ birçok parlamento üyesi Seyyid Ali Hamaney'i merci-i taklîd kabul ettiğini ifade ederken önde gelen bazı müctehidler ise resmî çevrelerin merci belirlemesini reddetmiştir.

Şiî dünyasında kıdemli bir müctehid olan Âyetullah Ebü'l-Kāsım Hûî, Humeynî'nin bu teorisine karşı mesafeli durmuş ve ulemânın siyasette bu kadar aktif rol almasını uygun görmemiştir. Hûî'nin yerine geçen talebesi Âyetullah Ali Hüseynî Sîstânî de bu görüştedir. Lübnan'ın önde gelen Şiî fakihlerinden Muhammed Cevâd Muğniyye, fukahanın Hz. Peygamber'in ve imamların taşıdığı bütün yetkilere sahip bulunduğu tezini açıkça reddeder. Ona göre fakih mâsum olmadığı için hata yapabilir; imamların herkes üzerinde velâyeti bulunurken fakihin velâyeti sınırlıdır, imamların velâyetiyle aynı olamaz; fakihin yetişkinler üzerinde velâyeti yoktur; ayrıca her fakihin devlet başkanlığı yetkilerini taşıması veya böyle bir iddiayı ileri sürmesi durumunda her şey alt üst olur ve bu durum fesada yol açar. Esasen hükümet fakihlerin inhisarında olmadığı gibi İslâmî hükümet de başında fakihin bulunduğu hükümet değildir; kanunları İslâmî olan her hükümet İslâmî'dir. Lübnanlı bir diğer müctehid Muhammed Hüseyin Fazlullah, Sîstânî'nin merciiyyetini tanıdığını, ancak Hamaney'in merciiyyetini kabul etmediğini belirtmiştir. Öte yandan 1980'de Saddam Hüseyin tarafından idam edilen Muhammed Bâkır es-Sadr yazdığı risâlelerle velâyet-i fakīh teorisini benimsemiş ve bu kavramı İran'daki anayasa çalışmalarından da önce ilk defa bir anayasa formatına sokmuştur (Mallat, s. 27, 61, 69).

Velâyet-i fakīh anlayışını benimsemekle beraber teoriyle ilgili farklı yorumlar da yapılmıştır. Bunlar teoriyi geleneğe oturtma çabasından ibarettir. Fakat teoriyi reddetmek kadar farklı yorumlarda bulunmak da büyük tartışma ve sıkıntılara yol açabilmektedir. Ortaya konulan bu yorumlar daha çok seçim, halkın yönetime katılımının sağlanması ve rehberin belirlenmesinde halkın görüşünün alınması konularında yoğunlaşmaktadır. Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî ed-Dirâsât fî velâyeti'l-faḳīh adlı eserinde, Humeynî'nin ileri sürdüğü fukahanın ilâhî yolla nasbedildiği tezini rehberin aynı zamanda seçimle iş başına gelmesiyle meşrû sayılabileceğini söyleyerek sınırlandırır. Buna göre müslümanlar en âlim fakihler arasından birini seçmelidir. Bir fakih seçilince bütün fukaha ile birlikte halk da ona itaat etmek zorundadır. Muntazırî zorla, veliaht

tayiniyle veya bazı insanların seçimiyle yöneticiliği ele geçirmenin hiçbir mesnede dayanmadığını ileri sürer. Muntazırî, verdiği beyanatlarda hazırlanan anayasaya bizzat kendisinin yerleştirdiği velâyet-i fakīh kavramını diktatörlüğü yeniden canlandırdığı için İran'da uygulandığı şekliyle reddettiğini, Seyyid Ali Hamaney'in rehberliğini kabul etmediğini bildirmiş, bunun üzerine saldırıya uğramış ve ev hapsine mahkûm edilmiştir. Velâyet-i Faḳīh ez Dîdegâh-ı Fuḳahâ-yı İslâm adlı eseriyle bu kavramın öteden beri gelenekte bulunduğunu söyleyenlerden Âyetullah Âzerî Kummî de velâyet-i fakīh teorisinin esastan elden geçirilmesi, hatta bu konuda referanduma gidilmesini teklif etmiş, ancak tepki çekmiştir. Öte yandan Muntazırî'nin öğrencisi Âyetullah Muhsin Kedîver, gerek mutlak gerekse sınırlı şekliyle velâyet-i fakīh teorisinin fıkıhta temellendirilemeyeceğini, bu teorinin bir tür otokrasiyi veya din adamları aristokrasisini getirdiğini, dolayısıyla demokrasiyle bağdaşmayacağını ileri sürmekte ve teoriyi tamamen reddetmektedir.

Ortaya çıktığı 1970'li yılların başında son derece basit gibi görünen velâyet-i fakīh kavramı çok kısa bir zamanda sadece İran'da değil bütün Şiî dünyasında büyük çalkantılara sebebiyet vermiş, merciiyyet

gibi köklü Şiî kurumlarını temelinden sarsmıştır. Bununla birlikte döneminde bütün hükümetleri gayri meşrû telakki eden Şiî siyasî düşüncesinin Humeynî'nin velâyet-i fakīh kavramı ile birlikte meşrû bir devlet anlayışına kavuştuğu söylenebilir. Bundan dolayı velâyet-i fakīh teorisinin on ikinci imamın gaybetinden sonra bütün Şiî siyasî düşünce tarihinde meydana gelmiş en önemli gelişme olduğunu ileri sürmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Molla Ahmed en-Nerâkī, Velâyetü'l-faḳīh (nşr. Yâsîn el-Mûsevî), Beyrut 1410/1990; M. Cevâd Muğniyye, el-Ḫumeynî ve'd-devletü'l-İslâmiyye, Beyrut 1979; İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası (trc. Ömer Okumuş), İstanbul 1980; M. Bâkır es-Sadr, el-İslâm yeḳūdü'l-ḥayât, Beyrut 1980;

Gregory Rose, “Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”, Religion and Politics in Iran (ed. N. R. Keddie), New Haven 1983, s. 166-188; Ni‘metullah Sâlihî Necefâbâdî, Velâyet-i Faḳīh Ḥükûmet-i Ṣâliḥân, Tahran 1363 hş.; Said Amir Arjomand, “Ideological Revolution in Shi’ism”, Authority and Political Culture in Shi’ism (ed. Said Amir Arjomand), New York-Albany 1988, s. 178-209; İrfân Abdülhamîd, Naẓariyyetü’l-velâyeti’l-faḳīh: Dirâse, taḥlîl ve naḳd, Amman 1989; Hüseyin Ali Muntazırî, Dirâsât fî velâyeti’l-faḳīh ve fıḳhü’d-devleti’l-İslâmiyye, Kum 1411/1990; A. Matsumoto, “A Survey on the Concept ‘Velāyat’ of ‘Velāyat-e Faqīh’”, Nature of the Islamic Community (ed. T. Kuroda - R. Lawless), Tokyo 1991, s. 143-165; Ahmed Âzerî Kummî, Velâyet-i Faḳīh ez Dîdegâh-ı Fuḳahâ-yı İslâm, Kum 1372 hş.; Chibli Mallat, The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi’i International, Cambridge 1993, s. 27, 59-107; Abbas Ali Amîd Zencânî, Fıḳh-ı Siyâsî: Niẓâm-ı Siyâsî ve Rehberî der İslâm, Tahran 1373 hş.; M. Hüseyin Hüseynî Tahrânî, Velâyet-i Faḳīh der Ḥükûmet-i İslâm, Meşhed 1414-15, I-IV; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri’n-niẓâmi’l-İslâmî, Kum 1375 hş., VIII, 344-350; Ahmed el-Kâtib, Teṭavvürü’l-fikri’s-siyâsiyyi’ş-Şîʿî mine’ş-şûrâ ilâ velâyeti’l-faḳīh, London 1997, s. 269-447; Muhsin Kedîver, Naẓariyehâ-yı Devlet der Fıḳh-ı Şîʿa, Tahran 1376 hş.; a.mlf., Ḥükûmet-i Velâyî, Tahran 1377 hş.; a.mlf., “Velâyet-i Faḳīh ve Demokrâsî”, (http://www.kadivar.com/?p= 3103); İsmail Safa Üstün, Humeynî’den Hamaney’e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi, İstanbul 1999, tür.yer.; Ferah Mûsâ, Mebdeʾü’ş-şûrâ beyne velâyeti’l-faḳīh ve velâyeti’l-ümme, Beyrut 1421/2000; Seyyid Ali Âşûr, Velâyetü’l-faḳīh: ed-Düstûrü’l-ilâhî li’l-müslimîn, Beyrut 1422/2001; Humeynî, Velâyet-i Faḳīh, [baskı yeri ve tarihi yok] (İntişârât-ı Kumeyl); N. Calder, “Zakat in Imami Jurisprudence from Tenth to Sixteenth Century A.D”, BSOAS, XLIV (1981), s. 468-480; a.mlf., “Legitimacy and Accomodation in Safawid Iran; The Juristic Theory of Muhammad Baqir Sabzawari (d. 1090/1679)”, Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies, XXV, London 1987, s. 91-105; Ahmad Kazemi Moussavi, “The Establishment of the Position of Marjaiyyat-i Taqlid in the Twelver-Shii Community”, Ir.S, XVIII/1 (1985), s. 35-51; a.mlf., “A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih”, MES, XXVIII/1 (1992), s. 101-107; Ümeyye Hüseyin Ebü’s-Suûd, “Velâyetü’l-faḳīh ve niẓâmü’l-ḥükm fi’l-İslâm”, Mecelletü Merkezi’l-ves̱âʾiḳ ve’d-dirâsâti’l-insâniyye, I/1, Katar

1989, s. 285-316; Mohsen M. Milani, “The Transformation of the Welayat-e Faqīh Institution: From Khomeini to Khamanei”, MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 175-190; R. P. Mottahedeh, “Wilāyat al-Faqīh”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 320-322.

İsmail Safa Üstün

VELED ÇELEBİ

(bk. İZBUDAK, Veled Çelebi).

VELED-i ZİNÂ

(bk. ZİNA).

VELESTİN

Yunanistan’da tarihî bir kasaba.

Yunanistan’ın orta kesiminde büyük Tesalya ovasının güneydoğusunda, Larissa’dan 40 km. uzaklıkta ve liman şehri Volos’un (Golos) 20 km. kuzeybatısında yer alan bir kasaba ve tarım ticaret merkezidir. Antik dönemdeki adı Pherai, bugünkü adı Velestino’dur. Burası Almiros, Cumapazarı, Karditsa, Tırnova ve diğerleriyle birlikte Neolitik çağdan beri yerleşim alanı olan bir yörede Osmanlı döneminde ortaya çıkan veya kurulan, Tesalya’ya bağlı pek çok kasabadan biridir. Bu yerleşim birimleri, özellikle XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlılar tarafından geliştirilerek birer müslüman-Türk kasabası haline dönüştürülmüştür. Velestin’de yapılan kazılarla Bronz çağına ve daha sonrasına ait kalıntılar ortaya çıkmıştır. Pherai şehri, antik yazar Apollodorus’a göre Argonautlar’ın Truva’yı kuşatmak için Çanakkale’ye doğru denize açılmasından önce Tanrı Kretheus’un oğlu Pheres tarafından kurulmuştur. Bu şehir, Jason ve Alexander gibi zalim idarecilerin yönetimi altında milâttan önce 360 civarında yüksek bir refah seviyesine ulaşmıştır. Surla çevrili şehir, kenar uzunluğu 1 km. olan düzensiz bir üçgen biçimindedir. Pherai, 90 × 90 m. büyüklüğünde bir dikdörtgen havza teşkil eden tatlı suyun civarında (Hypereia kaynağı) yer alır. Bu su kaynağı Homer’in İlyada’sından itibaren yüzyıllar boyunca övülmüştür.

Antik Pherai 600 yılı civarlarında Slav işgalleri sırasında ortadan kalktı. Uzun bir süre sonra aynı yerde Velestino adlı Slav kabilesinin buraya yerleşmesiyle tekrar ortaya çıktı. Bu ad altında ilk yerleşim birimi olarak 1208 yılına ait bir papalık mektubunda zikredilir. Bu da Velestino’nun 1208’den çok önce yerleşim yeri haline geldiğine işaret eder. 1213, 1259 ve 1280’lerde adı kayıtlarda tekrar geçer. Ancak XIV. yüzyılda ismine rastlanmaz. Osmanlılar Tesalya’nın doğu ovasına vardıklarında (1388-1389) Franklar, Sırplar, Arnavutlar, Katalanlar ve Bizanslılar arasında bitmeyen feodal savaşlar sebebiyle yıkılmış ve boşaltılmış bir alan buldular. 1320 civarında Doğu Tesalya’nın terkedilmiş olduğuna dair kayıtlara rastlanır. Tesalya bölgesinin 859 (1455) yılından kalma en eski tahrir

kayıtları Volos kesimini göstermez. Burası 871 (1466-67) yılına ait Tesalya İcmal Defteri'nde Velestin adıyla küçük bir kasaba şeklinde zikredilir, ayrıca daha önceki tahrirde kaydedilmediğine de vurgu yapılır (BA, MAD, nr. 66: "hâric ez-defterî-i atîk"). Velestin civarındaki arazinin tamamen düz olması, tahrir heyetinin bu yeri göz ardı etme ihtimalini ortadan kaldırdığından Velestin'in 1455'ten sonra bir

Türk yerleşmesi halinde teşekkül ettiği söylenebilir.

1570'lerde Velestin sadece yirmi bir müslüman hânesi, bir cuma camisi ve önemli bir pazar yerine sahip bir Türk kasabası olarak görünür (BA, TD, nr. 1060, s. 420-421, 657). Pazar vergisi yıllık 15.000 akçeydi ve kasabanın toplam vergisinin % 79'unu teşkil ediyordu. Cuma camisi Yenişehirli Hacı Muammer tarafından yaptırılmıştı ve pazar gelirlerinin bir kısmı, bazı su değirmenlerinin vergi gelirleriyle varlığını sürdürüyordu. 1570 defterinde Velestin, Çatalca (Pharsala) kazasında elli yedi köyü bulunan büyük bir nahiyenin merkezi diye gösterilir. Çatalca kazası, 1540'ta İnebahtı sancağının kurulması sonucu Golos ve Kerpiniş ile (Karpenisi, Krenbeş) birlikte Tırhala'dan ayrılıp bu yeni sancağa bağlanmıştı. Velestin nahiyesindeki köylerden otuz dördü Yunanca ad taşımakta ve buralarda, aralarında bazı küçük müslüman grupların da yaşadığı hıristiyan ahali oturmaktadır. On dokuz köyün adı ise Türkçe idi ve tamamıyla müslüman nüfustan teşekkül etmekteydi. Dört köy adı Slavca olmakla beraber Rum hıristiyan ahaliyi barındırmaktaydı. Nahiyenin nüfusu içinde müslümanların oranı dörtte birdi.

XVII. yüzyılın başlarına kadar Velestin nahiyesi, bir liman şehri olan Golos dahil pek çok büyük ve müreffeh Rum köyüne sahip Pelion bölgesini de kapsamakta, güneydeki Türk ve Rum ahalisiyle birlikte Ermiye (Almiros) bölgesi de Velestin nahiyesinin içinde bulunmaktaydı. XVII. yüzyılın başlarında Golos/Pelion ve Ermiye kaza statüsü kazandı. Aynı yüzyılda Velestin büyümesini sürdürerek bir kasabaya dönüştü. Kasabada yaşayan zengin müslüman çiftlik sahiplerinin yardımlarıyla okullar ve camiler yapıldı. 1668'de Evliya Çelebi buradan çok güzel küçük bir kasaba diye bahseder, ancak binaları ve ahalisi hakkında bilgi vermez. Bu sırada Velestin bir sipahi kethüdâ yeri, bir yeniçeri serdarı ve bir muhtesibi olan kaza merkeziydi. 1078 (1667-68) tarihli resmî kadılıklar listesi Velestin'i

Rumeli'nin 361 kadılığından 165 numarada zikreder. XVII. yüzyılda küçük bir hıristiyan cemaati kasabaya geldi ve zaman içerisinde Varousi denilen kendi mahallelerini kurdu. 1054 (1644) tarihli İcmal Avârız Defteri'nde Velestin'de on üç müslüman, yirmi beş zimmî avârız hânesinin bulunduğu zikredilir (BA, MAD, nr. 6630, s. 87). Doğu Tesalya'nın çoğu yerinde olduğu gibi XVII. yüzyılın ortalarında dört gerçek ev hâne halkı bir avârız hânesi teşkil ediyordu. Bu rakamlardan hareketle elli müslüman ailenin avârız ödemekle mükellef tutulduğu, onların yanında 100 zimmî ailesinin bulunduğu anlaşılır. Müslümanların önemli bir bölümünün avârız vergisi ödemediği için kayıtlarda yer almadığı tahmin edilebilir. Böylece muhtemelen bu küçük kasabada toplam 200 hânelik ya da yarısı müslüman 1000 kişilik bir nüfus mevcuttu.

1801-1806 yılları arasında Yunanistan'ı gezen İngiliz seyyahı E. Dodwell, Velestin'i bir ticaret merkezi olarak tasvir eder; "romantik bir yer, en güzel ağaçlarla, özellikle çınar, kavak, selvi ve birkaç palmiye ile çevrili büyük bir göletin etrafında merkezleşmiş ve aralarında çok güzel bir biçimde evler yerleşmiş bir kasaba" diye tanımlar. Kasabanın nüfusunu da 250 Türk hânesi diye hesaplar ve yine bu kadar da Rum evinin bulunduğunu belirtir. Ancak Rum cemaatinin ekonomik bakımdan zayıflığı sebebiyle bu evlerin pek çoğunun boş ya da yıkık olduğunu ifade eder. 1815'te Argyris Philipidis, "Velestinos"u 300'den fazla evi bulunan önemli bir yerleşim merkezi şeklinde zikreder. Bu hânelerin çoğu Türk'tür, bunların yanında hıristiyanlar da mevcuttur; güzel bir pazar yeri, camileri ve bir mahkeme ile bir kilisesi vardır. 1836'da coğrafyacı Ioannis A. Leonardos, Velestin'i küçük bir kasaba olarak anmış ve müslümanlardan söz etmeden 300 Rum evinin yer aldığını yazmıştır. 1249 (1833-34) tarihli vakıf kaydına göre burada üç cami, beş mescid, bir medrese, iki mektep, bir zâviye, bir saat kulesi bulunuyordu (BA, EV, 9442). Günümüze ulaşmayan bu eserler Kançe Camii, Ömer Ağa Camii ve Câmi-i Su (Sulucami), Dede mahallesinde Abdullah Ağa Mescidi, Alâeddin mahallesinde Hasan Ağa, Hızır Bâlî ve Murtaza Ağa mescidleriyle İskender Efendi Zâviyesi idi. Bu arada Mümin Ağa Medresesi ve Hacı Yâkub ile Mustafa Ağa mekteplerinin ismi de verilmiştir. Bunların dışında adı geçen camilerde mevlit okutmak için üç ayrı vakıf kurulmuştu, bir vakıf da Velestin'in saat kulesinin bakımına tahsis edilmişti. 1870'li yıllara ait Yanya vilâyeti salnâmeleri o dönemde Golos kazasına bağlı Velestin hakkında bilgi içermez. 1880'de

Albay Kokkidis'in Odoiporika'sında Velestin 1500 kişilik Türk ve 300 kişilik Rum nüfusuyla dört hanı bulunan küçük bir kasaba şeklinde tanımlanır. Kiliseler ve camiler kaydedilmemiştir.

Velestinos vilâyetinin kırk altı köyü, bir kasabası, 14.195'i müslüman, 9745'i hıristiyan olmak üzere yaklaşık 27.000 kadar bir nüfusu vardı.

Osmanlılar'ın Tesalya'yı Yunanistan'a devretmeye zorlanmasından sonra (1881) hemen hemen bütün Türkler Velestin'i terketti, yerleri yakınlardaki köylerde oturan Rumlar tarafından iskân edildi. Osmanlı binaları tamamen yıkıldı. Sadece klasik Osmanlı tarzında yapılan uzun bir minare ayakta kaldı. Alfred Philippson tarafından tesbit edilen bu minare göletin kenarında 1930'lu yıllara kadar sağlam şekilde gelebilmişti. Ancak II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde burası da ortadan kaldırıldı. Saat kulesi 1954 ve 1956 yıllarında meydana gelen depremlerde büyük hasar gördü ve yıkıldı. 1889'da Velestin 2389 kişilik bir nüfusa sahipti. Bu tarihten itibaren nüfus artışı duraganlaştı. 1928'de bu rakam 2603'ten fazla değildi. Yunan tahriki neticesinde meydana gelen Osmanlı-Yunan savaşında "30 Gün savaşları" süresinde Velestin kısa bir süre için yeniden Osmanlılar'ın eline geçti ve savaş alanı haline geldi. Osmanlı ordusunun Çatalca zaferi sonrasında 6 Mayıs 1897'de Velestin tepeleri ve istasyonu ele geçirildi, 8 Mayıs'ta Volos Limanı'na girildi. Osmanlı-Yunan barış antlaşmasının ardından Osmanlı ordusu Tesalya'dan çekildi. 2001'de 6116 nüfusu bulunan Velestino, modern Yunanca'yı (Dimotiki) ilk kullanan yazarlardan tanınmış siyasî eylemci Rigas Velestinidis'in (ö. 1798) doğum yeri olarak da öne çıkar.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VIII, 91; E. Dodwell, Klassische und topographische Reise durch Griechenland während der Jahre 1801, 1805 und 1806, Meiningen 1822, II, 173-176; Odoiporika Ipeirou kai Thessalias, ipo tin para to Ipourgeio ton Stratiotikon, Athinais (Athens) 1880, s. 155, 195-196; Friedrich Stählin, Das hellenistische Thessalien, Stuttgart 1924, s.

104-107; A. Philippson, Die Griechischen Landschaften, I, Thessalien und die Spercheios-Senke, Frankfurt 1950, s. 121-122; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini I: Hellas und Thessalien, Wien 1976, s. 133; M. Kemal Özergin, “Rumeli Kadılıkları’nda 1078 Düzenlemesi”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; Ta perisothenta erga tou Argyris Philipidi (ed. Theodosi Sperantza), Athens 1978, s. 129-130; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 700-702.

Machıel Kıel

VELİ

(bk. VELÂYET).

VELÎ

(الولي)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "bir şeye çok yakın olmak, bir kimseyle yan yana bulunmak" anlamındaki vely ile "birinin işini üstlenmek; bir ülkeyi yönetmek; yardım etmek, sevmek" mânalarındaki velâyet (vilâyet) kökünden türeyen velî "yardımcı, dost" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "vly" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1223-1226). Kur'ân-ı Kerîm'de yirmiyi aşkın âyette (bir yerde "vâlî") Allah'a nisbet edilerek O'nun müminlerin dostu, koruyucusu olduğu bildirilmekte, bunların bir kısmında peygamberlerin ve müminlerin Allah'ı velî edindikleri belirtilmektedir. Bir kısmında ise velî kelimesinin yanında "nasîr" (yardımcı), ayrıca "şefîʻ, vâkī" (koruyan) sıfatları yer almaktadır. Dokuz âyette velînin çoğul şekli evliyâ da bu mahiyette geçmektedir. Kur'an'da aynı kökten türeyen "mevlâ" da zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Bundan başka kelimenin köklerinden birini teşkil eden velâyet, ayrıca evlâ ile tevellî (dost edinmek) kökünden türemiş iki muzâri sîgası Allah'ın ve müminlerin fiili olarak zikredilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vly" md.).

Velî ile vâlî isimleri Tirmizî ve İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almaktadır ("Daʿavât", 82; "Duʿâʾ", 10). Kur'an'da inanç birliğinin soy birliğinden önce geldiğini bildiren âyetlere paralel olarak (et-Tevbe 9/24; el-Mücâdile 58/22) Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Babamın -müslüman olmayan-soydaşları dostlarım değildir; benim dostum Allah ve sâlih müminlerdir" (Buhârî, "Edeb", 14; Müslim, "Îmân", 366). Resûlullah'ın, Ahzâb sûresinde yer alan (33/6), kendisinin müminlere öz varlıklarından daha yakın (evlâ) olduğu şeklindeki ifadeyi teyit eden beyanı Ahmed b. Hanbel'e ait el-Müsned'in yanı sıra Kütüb-i Sitte'de mevcuttur (Wensinck, VII, 332). Hz. Peygamber en çok özenilecek dostu şöyle tasvir etmiştir: Bu kişi basit yaşantılı, namaz kılmaktan zevk alan, ibadetini elinden geldikçe güzel ifa eden, rabbine gizlice itaat eden, insanlar tarafından önemsenmeyen, genç yaşta Allah'a kavuşan, mirası ve ağlayanları az olan

kimsedir (Müsned, V, 252; İbn Mâce, “Zühd”, 4; Tirmizî, “Zühd”, 35; rivayetin zayıf olduğu da kaydedilmektedir; bk. Müsned [Arnaût], XXXVI, 498-500).

Zeccâc, “Allah iman edenlerin velîsidir” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/257) geçen velî kelimesine “yardımcı” mânası verip çocuğun bakımı ve yetiştirilmesini velisinin üstlenmesi gibi Cenâb-ı Hakk’ın da müminlere dünyada yardım ettiğini, âhirette de mükâfatlarını bizzat vereceğini söylemiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, aynı yorumu yaptıktan sonra velînin “en yakın, en münasip” anlamındaki evlâ mânasına da gelebileceğini belirtmiştir, çünkü müminlerin bütün ümit ve yönelişleri Allah’adır (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, I, 161-162). Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî velî kelimesinin on anlamda kullanıldığını ve bunların tamamının “aralarında engel bulunmadan iki şeyin yan yana olması” mânasından çıktığını kaydettikten sonra Allah Teâlâ’nın inkârcılara da nimet verdiğini, bununla birlikte O’nun “kâfirlerin velîsi” diye nitelendirilemeyeceğini söyler. Çünkü müminler Allah’ın nimetlerini şükür, itaat ve tevhidle karşılar, kâfirlerse inkârla mukabelede bulunur. Bu da Hz. Peygamber’e hitap eden, “Sen ancak kıyametten korkanları uyarabilirsin” âyetine (en-Nâziât 79/45) benzemektedir. Bilindiği üzere Resûlullah’ın uyarıları herkese yönelikti, fakat kâfirler bunlardan faydalanmamıştır. Esasen Bakara sûresindeki “Allah iman edenlerin velîsidir” meâlindeki âyetin devamında (2/257) inkâr edenlerin dostlarının Allah değil tâgūt olduğu ifade edilmiştir (İştiḳāḳu esmâʾillâh, s. 113-114). Abdülkerîm el-Kuşeyrî velînin “yardımcı” şeklindeki anlamını, “Allah velîlerinin O’nun dinine yardım etmeleri ve kendisine itaati temsil eden gruplar içinde bulunmaları” şeklinde yorumlamıştır. Kurşeyrî’ye göre Allah’ın dost edindiği kimsenin alâmetlerinden biri O’nun tarafından kötülüklerden korunup arzularının yerine getirilmesi, diğeri de Hak dostlarının gönüllerine sevgisini yerleştirmesidir. Fahreddin er-Râzî, kulun velî isminden nasibinin Allah ile müşterek dostluğunun devamını sağlamak için kendisine düşen görevi yerine getirmesi olduğunu belirtir. Bu görev de Allah’tan başka her şeyden yüz çevirmek ve bütün varlığıyla O’nun azamet nuruna yönelmekle yerine getirilebilir. Allah’ın insanla ilgili isimlerinden olan velî esmâ-i hüsnâdan hafîz, hasîb, nasîr, rahmân, rezzâk, vedûd ve vekîl isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vly” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1223-1226; Wensinck, el-Muʿcem, VII, 332; Müsned, V, 252; a.e. (Arnaût), XXXVI, 498-500; Buhârî, “Edeb”, 14; Müslim, “Îmân”, 366; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975,

s. 55; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 161-162; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 113-115; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 236b-237a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 71-72; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 140-141; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 613-614; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 300-302; Musa Koçar, “Kur’an’da Velî Kavramı”, Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları, V/9-10, Isparta 2003, s. 159-184.

Bekir Topaloğlu

VELÎ

(الولي)

Allah dostu anlamında bir tasavvuf terimi.

Velî sözlükte “yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan” anlamlarına gelir. Kelimenin çoğulu olan evliyâ Türkçe’de tekil anlamda da kullanılır. Kur’an’da Allah’ın evliyasından bahsedildiği gibi şeytanın evliyasından da bahsedilir (Yûnus 10/62; Âl-i İmrân 3/175). Kelime sözlüklerde hem fâil hem mef‘ûl mânasında yer aldığından Kur’an’da Allah müminlerin, müminler Allah’ın; şeytan inkârcıların ve zalimlerin, inkârcılar ve zalimler de şeytanın velîsi olarak zikredilir (el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; el-Mâide 5/55; el-A‘râf 7/196; eş-Şûrâ 42/9). Ayrıca müminler müminlerin ve kâfirler de kâfirlerin evliyasıdır (et-Tevbe 9/71; el-Enfâl 8/73). Kur’an’da geçen mevlâ kelimesi velî ile ortak kökene ve aynı anlamlara sahiptir (el-Bakara 2/286; Âl-i İmrân 3/150; el-Enfâl 8/40; el-Hac 22/78; Muhammed 47/11; et-Tahrîm 66/2) (Kur’an’da velî kelimesinin farklı kullanımları için bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vly” md.). “Mümin kullarına yardım eden, onları koruyan, işlerini gören, onların yakını ve dostu” anlamındaki velî Allah’ın isimlerinden biridir (bk. VELÎ). Allah’ın koruduğu ve yardım ettiği kimseler olarak müminler de Allah’a ibadet etmekle O’nun dostluğunu kazanıp velîsi durumuna gelirler (Kuşeyrî, s. 519).

Mutasavvıflar velîliği genel (velâyet-i âmme) ve özel (velâyet-i hâssa) diye ikiye ayırırlar. Genel anlamda her mümin Allah’ın dostudur ve O’nun velî kuludur. Özel anlamda velîlik ise düzenli, devamlı, kararlı ve ihlâslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden, başta peygamberler olmak üzere takvâ sahibi bütün sâlih müminlere mahsustur. Buna ihtisas, ıstıfâ, ictibâ ve ıstınâ‘ velâyeti de denir (Kelâbâzî, s. 74). Peygamberler Hakk’ın çok özel kulları ve evliyasıdır; onların vâris ve nâibleri olan evliya da Allah’ın has kulları ve dostlarıdır. Allah’a yakınlık ve dostluk O’na ibadet ve kullukla sağlandığından müminlerin velâyetteki dereceleri amel ve ibadetlerine, ihlâslarına göre farklılık gösterir. Genel velâyet özel velâyete dönüştüğü oranda değer kazanır. Kulun amacı özel velîliğe ulaşmak ve evliyaullah

arasına katılmaktır. Fakat her velînin Hakk'a yakınlığı aynı olmadığı için özel velâyetin de pek çok mertebesi ve menzili vardır (Gazzâlî, III, 19-20). Nitekim peygamberler ve sahâbîler arasındaki fazilet farkı da Hakk'a yakınlıktaki farktan kaynaklanır.

Mutasavvıfların özel velâyet hakkında dayandıkları âyet ve hadisler mevcuttur. Kur'an'da ticaret ve alışverişin Allah'ı zikretmekten, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı kişiler (en-Nûr 24/37), Allah'a verdikleri söze sâdık kalan müminler (el-Ahzâb 33/23), arınmayı seven insanlar (et-Tevbe 9/108) erkek ve kadınları kapsayacak biçimde "ricâl" (erler) kelimesiyle karşılanmış, tasavvuf literatüründe "ricâlullah" ve "merdân-ı Hudâ" terkipleriyle özel anlamdaki velîlere işaret edilmiştir. Allah'ın "ibâdî-ibâdünâ" (kullarım-kullarımız) diye nitelediği ve kendisine izâfe ettiği bazı özel kulları vardır ki (el-Bakara 2/186; el-Kehf 18/65) onlar kendilerini şeytanın kolaylıkla etkileyemediği (el-Hicr 15/42, 49; el-İsrâ 17/53), ihlâslı (el-Hicr 15/40; Sâd 38/83), sâlih (et-Tahrîm 66/10), korku ve hüznünden kurtulmuş (ez-Zuhruf 43/68), aralarına katılanların cennete gireceği (el-Fecr 89/29-30), Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven (el-Mâide 5/54), dürüst, takvâ sahibi, sabırlı, tevekkül ve ihsan ehli (el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/76, 146, 159; el-Hucurât 49/3) kimseler olarak tanımlanır. Allah ile aralarında dostluk ilişkisi bulunan evliya da bu niteliklere sahiptir (Yûnus 10/62-64).

Bütün evliyanın önderi olan Hz. Peygamber'in ibadet hayatı ve ahlâkının yanı sıra vahiy esnasında yaşadığı mânevî haller velîlerin daima göz önünde bulundurdukları hususlardır. İman, İslâm ve ihsandan bahsedilen Cibrîl hadisine göre (Buhârî, "Îmân", 37) "Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet eden" mânasındaki ihsan evliyanın hali olarak kabul edilmiştir (Serrâc, s. 22). Kulun önce farzlarla, sonra nâfile ibadetlerle Allah'ın yakınlığını ve sevgisini kazanacağına dair hadiste ise O'nun sevdiği kulunun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olduğu ifade edilir (Buhârî, "Reḳāʾiḳ", 38; İbn Mâce, "Fiten", 16). Allah bu kulunun dileğini yerine getirir, kendisine sığınması durumunda onu korur. Mutasavvıflar velîlik konusunda çoğunlukla bu hadise atıfta bulunurlar. Diğer bir hadise göre Allah'ın öyle kulları vardır ki peygamberler ve şehidler arasında yer almadıkları halde kıyamet günü peygamberler ve şehidler tarafından mevkilerinin takdir edileceği, birbirini seven, nurdan kürsüler üzerinde oturan yüzleri nurlu

kimselerdir (Müsned, V, 229; Tirmizî, "Zühd", 53, "Ṣıfatü'l-cennet", 25). Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn içinde ibadetleri, ahlâk ve irfanları ile tanınan, üstün niteliklere sahip müminler ilk dönemde zâhid ve âbid sıfatlarıyla anılsa da bunlar her zaman Allah'ın evliyası kabul edilmiştir. Ebû Nuaym'ın Ḥilyetü'l-evliyâ˒ ve ṭabaḳātü'l-aṣfiyâ˒ında, Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sinde, Ferîdüddin Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâ˒ında geçen zâhid, âbid, nâsik, kurrâ, sûfî ve mutasavvıfların ortak noktası evliya zümresi arasında yer almalarıdır.

Tasavvuf kaynaklarında evliya çeşitli isim ve lakaplarla nitelenmiştir. Kelâbâzî evliyaya gureba, fukara, seyyâhîn, nûriyye, Suriye'de cûiyye (açlar), Horasan bölgesinde şikeftiyye (mağarada yaşayanlar) gibi isimler verildiğini kaydeder (et-Taˁarruf, s. 21; Serrâc, s. 527). Velîler için kullanılan diğer başlıca isimler şunlardır: Ehlullah, iyâlullah, ârif, ehl-i ma'rifet, muhakkik, ehl-i hakîkat, muhib, ehl-i mahabbet, âşık, abdal, büdelâ, vâsıl, ehl-i vuslat, safî-asfiyâ, hakîm-hükemâ, ahyâr, nükabâ, ebrâr, şüttâr, kutub, şeyh, mürşid, gavs, üstat, mürebbî, mürid, sâlik, derviş, ehl-i abâ, sâfiye, mutasavvife, mütekâşşife. Türkçe'de genellikle evliya zümreleri için "eren, ermiş, hak erenler" gibi kelimeler kullanılmıştır. Türkistan ve Tataristan'da evliyaya "îşân" ve "ata" denir. Kuzey Afrika'da ise genellikle "mevlâ-mevlâye, seyyid-sîd, sâlih-sulehâ" diye anılırlar.

Ebû Nuaym el-İsfahânî evliyanın ayırt edici niteliklerinden bahseder. Buna göre kendisiyle karşılaşıldığında Allah'ı hatırlatan, zorluklara ve musibetlere katlanan, az yiyecekle yetinen, giyimine önem vermeyen, dünya ziynetine aldanmayan, Hakk'ın yarattığı varlıklar üzerinde tefekküre dalıp ibret alan, Allah ile olan ahdine sadık kalan, O'na sevgiyle bağlanan, ibadetlerini eksiksiz yapan, kul hakkını gözeten, "yakīn"leri sayesinde dağları delen, denizleri yaran, yüzü suyu hürmetine yağmurlar yağdırılan, insanların ihtiyaçlarına yardım eden, ihlâslı, faziletli ve adaletli, içi hüzünlü, yüzü mütebessim kimseler evliyadır (Ḥilye, I, 5-10). Velîlerin diğer bir özelliği de

dualarının makbul olmasıdır. Sûfînin bütün mânevî gücüyle Hakk'a yönelip O'ndan bir şey talep etmesine "himmet" denir. Bir hadiste, "Üstü başı perişan, hor ve hakir görülen bazı insanlar vardır ki onlar yemin ederek, 'Allahım, şunu şöyle yap!' diye bir talepte bulunsalar talepleri gerçekleşir"

buyurulmuştur (Müslim, “Birr”, 138; Tirmizî, “Menâḳıb”, 54). Velînin bedduası da aynı derecede etkilidir. Hayatta iken yaptığı dualarla ve himmetiyle insanlara faydalı olan evliyanın bu özelliği tasavvuf inancına göre vefatından sonra da devam eder, buna “tasarruf” adı verilir.

Firâset, basîret ve keşf sahibi olmak evliyanın en önemli özelliklerinden kabul edilir. Zorluklara katlanıp sabreden ve Allah’tan korkan velînin kalbine Hak tarafından bir nur (furkān) verilir (el-Enfâl 8/29). Velî bu nur ile hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan ayırt eder, rabbini bu nur sayesinde tanır. Buna yakīn nuru denir (Sülemî, s. 32, 72, 100). Sezgisi kuvvetli ve tesbitleri isabetli velîler “hâddü’l-firâse” diye nitelendirilir. Firâset sahabi olabilmek için gözü haramdan, nefsi şehvetten korumak, kalbi murakabe ile, bedeni sünnete sarılmakla sağlamlaştırmak ve haram lokmadan kaçınmak şarttır (Kuşeyrî, s. 483). Dualarının kabul edilmesi ve firâsetleriyle doğru tesbitlerde bulunmaları evliyanın kerameti sayılır. Keramet Allah’ın lutfuyla evliyadan zuhur eden olağan üstü hallerdir, ancak keramete gereğinden fazla önem verilmesi tasavvufta sakıncalı görülmüştür. İstikamet (ahlâkî dürüstlük) kerametten üstündür. Zira keramet nefsin, istikamet Allah’ın istediği şeydir (a.g.e., s. 441). İlk zâhid sûfîler ve muhakkik âlimler kevnî-hissî kerametlerden ziyade mânevî-ilmî kerametleri önemsemiştir. Velîlerin okuma yazma bilmesi şart değildir; sahâbe ve tâbiînin çoğu ümmî olduğu halde evliya idi. Bâyezîd-i Bistâmî üstadı Ebû Ali es-Sindî’ye farzları yerine getirecek kadar din bilgisi öğretir, ondan da saf hakikatleri ve tevhidi öğrenirdi (Serrâc, s. 255, 401). Bununla birlikte örnek alınan evliyanın Kur’an ve Sünnet’i, sülûkün usul ve şartlarını bilmesi şarttır. Nitekim İbn Hafîf, “Şeyhlerimizden Hâris el-Muhâsibî’yi, Cüneyd-i Bağdâdî’yi, Ebû Muhammed Ruveym’i, İbn Atâ’yı ve Amr b. Osman el-Mekkî’yi örnek alın; zira onlar ilim sahibi sûfîlerdir; geri kalanları da kendi halleriyle baş başa bırakın” demiştir (Kuşeyrî, s. 73).

Bir müminin velî olduğunu kendisinin bilip bilemeyeceği konusunda çeşitli görüşler vardır. Bazılarına göre velî mütevazi kimsedir. Kendisinden bir keramet zuhur etse bile bunun Allah’ın mekri olabileceğinden korkar, sonundan da endişe eder (a.g.e., s. 502). Bazılarına göre ise bir müminin kendisinin velî olduğunu bilmesi mümkündür. Bir kimseye Hak tarafından velâyetini tasdik eden bir haber gelirse o kimse velîliğine inanır. Âlemde Allah’tan başkasının bilemeyeceği velîler de vardır. “Velîlerim

kubbelerimin altındadır, onları benden başkası bilemez” rivayeti uyarınca Allah bu velîleri mahremiyet kubbelerinin altında gizlemiştir (Necmeddîn-i Dâye, s. 226, 242, 379, 543). Bir velînin halinin daha sonra değişip değişmeyeceği, velâyetini kaybedip etmeyeceği hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür (Kuşeyrî, s. 666). Velâyette istikamet üzere bulunmak esastır. Bazı sahâbîlerin daha sonra irtidad etmeleri ve Bel‘am b. Bâûrâ’nın durumu velâyetin kaybedilebileceğine örnek gösterilir. Velâyet kavramı Şîa’da siyasî ve ruhanî mahiyette olup genellikle Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerle sınırlandırılmıştır. Ehl-i sünnet’e mensup mutasavvıflar ise on iki imamın velîliğini kabul etmekle birlikte velâyeti bütün müminleri kapsayacak şekilde geniş tutmuştur. Tarikatların bir kısmı Hz. Ali’yi, bir kısmı Hz. Ebû Bekir’i velîlerin başı saymıştır. Silsilesi Hz. Ömer’e ve Osman’a ulaşan tarikat kolları da vardır.

Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Ebü’l-Havârî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi ilk dönem sûfîleri nübüvvet-velâyet ilişkisine değinmekle birlikte konu hakkında ilk müstakil eser Hakîm et-Tirmizî’nin Ḫatmü’l-evliyâ ʾıdır. Nübüvvetle velâyeti karşılaştıran Hakîm görüşleriyle kendisinden sonraki sûfîleri etkilemiştir. Vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında velâyet nübüvvetin Hakk’a yönelik yüzü, nübüvvet velâyetin halka yönelik yüzüdür. Bu sebeple velîliğin nebîlikten üstün olduğu ileri sürüldüğünde Hz. Peygamber’in Hakk’a dönük yüzü olan velâyetinin halka dönük yüzü olan nübüvvetinden üstünlüğü kastedilir. Her nebî ve resul Allah’ın yakını ve sevgili kulu anlamında velî iken her velî nebî ve resul değildir. Velîler nebîlerin ancak vârisleri ve nâibleridir. Nebîler hem Cebrâil aracılığıyla hem doğrudan doğruya Allah’tan vahiy alırken velîler sadece ilhama mazhar olurlar. Nebî ismet (günah işlememe) sıfatıyla muttasıf iken velî Allah tarafından günaha girmekten korunduğu için mahfuzdur. Nebînin mûcizesi, velînin kerameti vardır. Velî bu niteliklere nebîye tam anlamıyla bağlandığı ve onu örnek aldığından dolayı sahip kılınmıştır. Velî Allah’ın (el-Bakara 2/257), nebî kulun sıfatıdır. Nebîliğin sonu vardır, velîliğin sonu yoktur (Hakîm et-Tirmizî, s. 394; Hücvîrî, s. 265-303; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ, s. 135; Şa‘rânî, I, 18; İsmail Fenni, s. 220).

Hakîm et-Tirmizî ve bazı Mağrib mutasavvıflarının savunduğu, evliyanın bidâyetinin enbiyanın nihayeti olduğu görüşünü yorumlayan Alâüddevle-i

Simnânî'ye göre şeriat itibariyle velîlerin başlangıcı nebîlerin sonudur, ancak tarikat itibariyle velîlerin sonu peygamberlerin başlangıcıdır. Bir sâlik ne kadar çaba harcarsa harcasın varabileceği son mertebe nübüvvetin bidâyetidir. Dolayısıyla nebî mutlak anlamda velîden üstün olmakla birlikte onun velâyet yönü nübüvvet yönünden üstün kabul edilmiştir. Tirmizî'ye göre son nübüvvet (hatmü'n-nübüvve) ve son nebî (hâtemü'l-enbiyâ) olduğu gibi son velîlik (hatmü'l-velâye) ve son velî de (hâtemü'l-evliyâ) vardır. Son nebî olan Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamber gelmeyecektir, ancak velîler kıyamete kadar gelebilir. Nitekim Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde ümmeti içinde kırk sıddîk vardı. Bunlar onun Ehl-i beyt'i ile vârisleriydi. Bir velî vefat edince yerini başka bir velî alır. Arz bunlar sayesinde varlığını sürdürür. Kıyamet yaklaştığında Allah hâtemü'l-velâye pâyesini lutfettiği bir velî gönderir, bu velî hâtemü'l-evliyâ ve seyyidü'l-evliyâdır (Hakîm et-Tirmizî, s. 344). Son velîden maksat velîlerin en üstünü ve en mükemmel olanıdır; velâyet mührü onun elindedir. Bu mertebeye ulaşan her Allah dostu hâtemü'l-evliyâ vasfıyla nitelenir. Yine Hakîm et-Tirmizî'ye göre hâtemü'l-evliyâ olan Hz. Muhammed evliyanın başıdır. Ondan sonra Hz. Ebû Bekir ve Ömer gelmektedir (a.g.e., s. 364, 366). Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî hâtemü'l-evliyâ mertebesinin kendilerine verildiğini ima ederler (Muhammed b. Münevver, tür.yer.; Afîfî, s. 312).

Tasavvuf tarihinde, peygamberlerden bazılarının bazılarına üstünlüğüne dayanarak (el-İsrâ 17/55) velîlerin de birbirine üstünlükleri konusuna dikkat çekilmiştir. Bir velîde dinî ve ahlâkî fazilet, mânevî hal diğer niteliklerine göre daha belirgin ve baskın olabilir. O velî bu özelliğiyle diğerlerinden daha üstün kabul edilir. Meselâ hakikatleri resmetme ve fenâ haliyle Bahâeddin Nakşibend, kuvvetli tasarrufta bulunması ve imdada yetişmesiyle

Abdülkādir-i Geylânî, ilim ve feyziyle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, olağan üstü haller göstermesi ve fütüvvetiyle Ahmed er-Rifâî, merhamet ve şefkatiyle Ahmed el-Bedevî, cömertliğiyle İbrâhim ed-Desûkī, irfan ve kemaliyle Muhyiddin İbnü'l-Arabî, muhabbet ve aşkıyla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, gaybet ve mahviyet haliyle Şehâbeddin es-Sühreverdî, vecd ve cezbe haliyle Necmeddîn-i Kübrâ öne çıkan sûfîlerdir (Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, s. 19). Velîler Allah'ın isimlerinden birine mazhar olmakla

da birbirinden ayrılır. Meselâ Allah'ın şekûr ismine mazhar olan bir velî çokça şükreder ve Abdüşşekûr ismini alır.

Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre velîlerden bir kısmı ârif, bir kısmı âbiddir. Ârif velîlerin mertebesi daha yüksektir (Sülemî, s. 71). Bâyezîd-i Bistâmî gibi bazı velîlerde sekr hali, Cüneyd-i Bağdâdî gibi velîlerde sahv hali galiptir (Hücvîrî, s. 230-235). Birincisi şüttâr, ikincisi ebrâr tarikidir. Hakk'ın kendilerine emanet ettiği mânevî halleri ve ilâhî sırları gizli tutan velîlere "ümenâ" denir. Hal ve sırlarını ifşa eden velîler bunun cezasını görürler. Bazı velîlerin tasarrufu sadece kendileriyle sınırlıdır; bunlardan az sayıda insan faydalanabilir; velîliği umumi ve mutlak olanından ise çok sayıda insan yararlanır. Tasavvufta velâyetin başlangıcı talepte bulunmak, ortası sülûk makamlarının gerektirdiği hallerle hallenmek (telvîn), sonu ise ilâhî huzurda sâbitkadem olmaktır (temkin). Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre telvîn, temkin, tekvin derecesinde bulunmaları yönünden velîler arasında fark vardır. Tekvin derecesindeki velîye "seyyâr" adı verilir. Nefsinden sıyrılıp Hak'ta fâni olduğundan bir şeyi var kılmak onun mazharından gerçekleşir. Allah neyi irade ederse ancak onu irade eder (Fevâʾiḥu'l-cemâl, s. 82-87, 89-93). Muhyiddin İbnü'l-Arabî velîleri dört sınıfa ayırır: Nebîler, sıddîklar, şehidler, sâlihler (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 33). Sıddîk iman nuru ile Allah'a ve resulüne inanan kişidir. Nebîlikle sıddîklık arasında başka bir makam yoktur. Şehidlerden maksat Allah'ın yakınlığını kazanmış, Hakk'ın huzurunda bulunan velîlerdir. Nebîlik salâh ile başlar ve salâha varır; bundan dolayı her nebî Allah'tan sâlihlerden olmayı dilemiştir.

Velîler arasında yer alan ukalâ-i mecânîn (akıllı deliler), buhlûl (pehlûl) ve meczuplar da tasavvuf tarihinde önemli bir yer tutar. Yarı akıllı, yarı deli olmaları sebebiyle dünyada işlerini göremeyen bu velîler şer'î hükümlere uymakla yükümlü değildir. Zira mükellifiyette akıl şarttır; buna rağmen evliya sayılmışlardır (İbn Haldûn, Muḳaddime, s. 102). İbn Haldûn'a göre velîlik Allah'ın bir lutfudur, onu dilediğine verir (Şifâʾü's-sâʾil, s. 107). Tarikatta meczuplar başkalarını irşad etme yetkisine sahip değildir. Üveysîler diye bilinen velîler zümresinin zâhirde bağlandıkları bir mürşidleri yoktur. Bunlar Veysel Karanî gibi doğrudan Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden terbiye görmüşlerdir (Ferîdüddin Attâr, s. 29; Ma'sûm Ali Şah, II, 48-53). Bir sâlikin vefat etmiş bir şeyhten terbiye alması da mümkündür. Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın, Ebü'l-Hasan el-

Harakānî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetinden terbiye aldıkları kabul edilir.

Tasavvuf kaynaklarında çeşitli velî gruplarının sayılarından, görevlerinden ve görev yerlerinden bahsedilmiştir. Kutub (bir), imâmân (iki), evtâd (dört), abdal (yedi veya kırk), nükabâ (on iki), nücebâ (sekiz), havâri (bir), emîn (bir), ümenâ, recebiyyûn (kırk), melâmîler, ahfiyâ, mestûrân, mektûmân, ahyâr (300), ebrâr (yedi), efrâd, sâlihân, meczûbân ve muhaddesûn bunların başlıcalarıdır. Tasavvuf tarihinde bu konu hakkında en ayrıntılı bilgileri İbnü'l-Arabî vermiştir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, I, 198-379; II, 7-52). Üçler, yediler ve kırklar Türkçe'de en çok bilinen evliya gruplarıdır. Velîlerin öldükten sonra da tasarruf sahibi olduklarına inanıldığından İslâm âleminin belli başlı şehirlerini koruyan velîlerin bulunduğu kabul edilir. Konya'da Mevlânâ, Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî, Bursa'da Emîr Sultan, İstanbul'da Aziz Mahmud Hüdâyî, Kayseri'de Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî bunlardandır.

Literatür. Velîlerin hayat hikâyelerine, yaşam tarzlarına ve düşüncelerine dair "tabakātü's-sûfiyye", "tezkiretü'l-evliyâ" vb. başlıklarla pek çok eser yazılmıştır. Sülemî, sûfîlerin öncüleri olup ibadet ve zühd hayatı ile tanınan sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîni anlatmış, bunların evliya olduğunu söylemiş (Ṭabaḳāt, s. 1) ve eserine Zünnûn el-Mısrî ile başlamıştır. Hâce Abdullah-ı Ensârî Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'de, Abdurrahman-ı Câmî Nefeḥâtü'l-üns'te, Ali Şîr Nevâî Nesâyimü'l-mehabbe'de, Kuşeyrî er-Risâle'de, Ferîdüddin Attâr Teẕkiretü'l-evliyâ˒da ana hatlarıyla Sülemî tabakatını takip etmiş, eserlerinde ilk âbid ve zâhidlere yer vermemiştir. Ebû Nuaym Ḥilyetü'l-evliyâ˒ ve ṭabaḳātü'l-aṣfiyâ˒da aşere-i mübeşşereden itibaren 800 kadar evliyaya yer verir (I-X, Kahire 1351-1357/1932-1938). Sahâbeden Günümüze Allah Dostları adlı eserin (I-X, İstanbul 1995) ilk yedi cildi Ḥilyetü'l-evliyâ˒nın tercümesidir. İbnü'l-Cevzî Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'de Ebû Nuaym'ın eserini özetlemiş ve bazı velîleri eklemiştir (Halep 1969; Beyrut 1979). Şa'rânî'nin eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı (Levâḳıḥu'l-envâr fî ṭabaḳāti'l-aḫyâr) (I-II, Kahire 1954), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti'ṣ-ṣûfiyye'si (Kahire 1938) ilk dört halifeden başlar. Hücvîrî Keşfü'l-maḥcûb'da aynı usulü takip eder (Tahran 1338).

Belli coğrafî bölgelerde ve belli zamanlarda yaşayan evliyaya dair eserler de yazılmıştır. Bunlardan Hint alt kıtası evliyalarını anlatan bazı eserler şunlardır: Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ (Kanpûr 1883) ve Sekînetü'l-evliyâʾ (Tahran 1344 hş.); Mîrhord, Siyerü'l-evliyâʾ (Delhi 1302); Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İntibâh fî selâsili evliyâʾillâh (Delhi 1311); Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-evliyâʾ (Leknev 1873). Mağrib evliyasına dair eserlerden bazıları da şöylece sıralanabilir: Bâdisî, el-Maḳṣadü'ş-şerîf ve'l-menzeʿu'l-laṭîf fi't-taʿrîf bi-ṣuleḥâʾi'r-Rîf (nşr. Saîd Ahmed A'râb, Rabat 1402/1982); İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (Rabat 1984); İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs (Rabat 1973); Abdullah b. Abdülkādir Telid, el-Muṭrib bi-meşâhiri evliyâʾi'l-Maġrib (Rabat 2000). Suâd Mâhir Muhammed'in Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾü'ṣ-ṣâliḥîn adlı bir eseri vardır (I-V, Kahire 1981). Sudan, Hicaz ve Yemen velîlerine dair Peter Malcolm Hatt'ın el-Evliyâʾ ve'ṣ-ṣâliḥûn ve'l-İslâm fi's-Sûdân'ı (Beyrut 1936), Abdullah Muhammed Habeşî'nin eṣ-Ṣûfiyye ve'l-fuḳahâʾ fi'l-Yemen'i (baskı yeri yok, 1976), Hicaz ve Yemen Evliyaları (İstanbul 2004) sayılabilir.

Osmanlı tarihine ve ulemâ biyografileriyle ilgili kaynaklar yanında doğrudan evliyaya dair eserlerde Anadolu, Balkanlar, Hicaz ve Kuzey Afrika'da yetişmiş velîler hakkında bilgi verilmektedir: Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye (İstanbul 1985) ve zeyilleri (İstanbul 1989); Lâmiî Çelebi, Nefehât Tercümesi (İstanbul 1980); Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osmân (İstanbul 1332); Neşrî, Cihannümâ (Ankara 1949-1957); Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh (I-II, İstanbul 1279-1280); Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr (Kayseri 1997); Mahmud Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630); Münîrî Belgradî, Silsiletü'l-mukarrebîn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa,

nr. 2819/3); Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrü'l-velâye (İstanbul 2007); Harîrîzâde, Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ (Süleymaniye Ktp., Fâtih [İbrâhim Efendi], nr. 430-432); Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî (I-IV, İstanbul 1308-1316); Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri (I-III, İstanbul 1333-1342); Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (I-V, İstanbul 2006); Ahmed Sâfî Bey, Sefînetü's-sâfî (Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 2096); Sâdık Vicdânî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (İstanbul 1338-1341); Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ (İstanbul 1325, 1327) ve Hadîkatü'l-evliyâ

(İstanbul 1318-1320); Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘ (I-II, İstanbul 1281).

Anadolu ve Rumeli evliyaları hakkında modern dönemde yazılan bazı eserler de şunlardır: Nezihe Araz, Anadolu Evliyaları (İstanbul 1958), Batı Anadolu ve Rumeli Evliyaları (İstanbul 2003); M. Necati Bursalı, İstanbul ve Anadolu Evliyaları (I-II, İstanbul 1986); Hüseyin Piroğlu, Evliyalar Yatağı Anadolu (Ankara 1992); Türkiye Gazetesi Evliyalar Ansiklopedisi (I-X, İstanbul 1992-1993); Uluslararası Dünya Eren ve Evliyalar Kongresi Bildirileri (Ankara 1998); Ethem Cebecioğlu, Allah Dostları: 20. Yüzyıl Türkiye Evliya Menâkıbı (I-III, Ankara 2001). Belli şehirlerdeki evliyaya dair yazılan bazı eserler şöylece sıralanabilir: Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli (İzmir 1324); Hüseyin Hüsâmeddin, Amasya Tarihi (I-II, İstanbul 1330-1332; III-IV, 1927-1935); M. Ziyaeddin Demircioğlu, Kastamonu Evliyaları (Kastamonu 1957); Aysel Akan, İstanbul Evliyaları (İstanbul 1968); Necati Seçkin, Edirne Evliyaları (İstanbul 1971); Hasan Turhan, Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri (Bursa 1982); Mehmet Sılay, Hatay Evliyaları (Antakya 1989); Ayhan Yalçın, İstanbul Evliyaları (İstanbul 1996); Mehmet Şemsettin Ulusoy, Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa 1997); Ali İzzet Efendi, Çorum Evliyaları (Çorum 2002). Kadın evliyalarla ilgili eserler: Sülemî, Ẕikrü'n-nisveti'l-müteʿabbidâti'ṣ-ṣûfiyyât (Kahire 1993); Mehmed Zihni Efendi, Meşâhîrü'n-nisâ (I-II, İstanbul 1294-1295); Cevad Nurbahş, Zenân-ı Sûfi (London 1363); Margaret Smith, Bir Kadın Sufi: Râbia (İstanbul 1991); Süleyman Uludağ, Sûfî Gözüyle Kadın (İstanbul 1995); Mustafa Özdemir, Hazreti Râbia ve Kadın Evliyalar (İstanbul 2006); Bekir Şişman, Kadın Evliyalar Menkıbeleri (İstanbul 2009); Nurettin Gemici, 17. Yüzyılda Kadın Evliyalar (İstanbul 2010). Bazı tarikatlara mensup meşâyih hakkında yazılan eserler de vardır. Nakşibendiyye'ye dair Fahreddin Ali Safî Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (Tahran 1977), Mevleviyye'ye dair Sâkıb Dede Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân (Kahire 1283), Halvetiyye'ye dair Cemâleddin Hulvî Lemezât-ı Hulviyye (İstanbul 1993), Kādiriyye'ye dair Mehmed Rifat Efendi Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye (İstanbul 2007), Bayramiyye'ye dair Sarı Abdullah Efendi Semerâtü'l-fuâd (İstanbul 1288) adlı eserleri kaleme almıştır. Velîlerin daha çok kerametlerinin anlatıldığı menâkıbnâme ve velâyetnâme türü eserler de evliyaya dair başvuru

kaynaklarındandır (bk. MENÂKIBNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 229; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâ ͗ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 344, 364, 366, 394; Serrâc, el-Lüma͑ , s. 22, 255, 401, 527; Kelâbâzî, et-Ta͑ arruf, s. 21, 74; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 1, 32, 71, 72, 85, 100, 255; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 5-10; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 61, 73, 441, 483, 502, 519, 666; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Tahran 1338, s. 230-235, 265-303; Gazzâlî, İḥyâ ͗ü ͑ ulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, III, 19-20; Ahmed-i Câmî, Miftâḥu'n-necât (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1347 hş., s. 171-201; a.mlf., Ünsü't-tâ ͗ibîn (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1368 hş., s. 232-246; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1348 hş., s. 18, 248, 311, 348, 350; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâ ͗ (nşr. Muhammed İsti'lâmî), Tahran 1346 hş., s. 29; Necmeddîn-i Kübrâ, Fevâ ͗iḥu'l-cemâl ve fevâtiḥu'l-celâl (nşr. F. Meier), Wiesbaden 1957, s. 82-87, 89-93; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 198-379; II, 7-52; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 135; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-͑ ibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 226, 242, 379, 543; İbn Haldûn, Şifâ ͗ü's-sâ ͗il, s. 107; a.mlf., Muḳaddime, Beyrut 1967, s. 102; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1305, I, 18; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmi͑ u'l-uṣûl, Kahire 1298, s. 19; İsmail Fenni [Ertuğrul], Vahdeti Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İstanbul 1928, s. 220; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: eṡ-Ṡevretü'r-rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 312; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâ ͗iḳ, I, 104-174; II, 48-53; Abdülmuhsin el-Hüseynî, el-Ma͑ rife ͑ inde'l-Ḥakîm etTirmiẕî, Kahire, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), s. 165; Abdülhüseyin Zerrinkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-ı Îrân, Tahran 1369 hş., s. 49-55; Reşad Öngören, "Osmanlı Tarih Araştırmaları İçin Kaynaklar", Gümüşlüden Günümüze Osmanlı Kültüründe Bursa (haz. Hasan Basri Öcalan), İstanbul 2003, s. 174-188; Musa Koçar, "Kur'an'da Velî Kavramı", Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları, V/9-10, Isparta 2003, s. 159-184; B. P. Fenton, "Yahudi Mistisizmi ve İslâm Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi" (trc. Salih Çift), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVI/2, Bursa 2007, s. 369-391; Hamid Algar, "Awlīā ͗", EIr., III, 119-120.

Süleyman Uludağ

VELİAHT

(ولاية العهد)

Bir hükümdarın kendisinden sonra tahta geçmek üzere belirlediği kişi.

Sözlükte “bir işi üstlenen kimse, sahip” anlamındaki velî ile “antlaşma, yükümlülük” anlamındaki ahd kelimelerinden meydana gelen velî-ahd (veliyyü’l-ahd) “bir yükümlülüğü üstlenen, taahhüt eden kimse” demektir. Terim olarak halife ve hükümdarların kendilerinden sonra tahta geçmek üzere belirledikleri kişileri ifade eder. Veliaht terimi “veliyyü ahdi’l-müslimîn” (müslümanların yönetim sorumluluğunu üstlenen kişi) terkibinin kısaltılmış biçimidir. Veliahtlar hükümdarın oğlu veya kardeşi olabileceği gibi hânedanın diğer mensupları arasından da seçilebilirdi. Abbâsî Halifesi Me’mûn’un Ali er-Rızâ’yı veliaht tayin etmesi örneğinde görüldüğü gibi bunun istisnalarına da rastlanmaktadır.

Hilâfet veya saltanatın veraset yoluyla belirlenmesi usulünü ilk defa, oğlu Yezîd’i kendine veliaht yapan Emevî Devleti’nin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân uyguladı. Daha sonra Yezîd de aynı uygulamayı sürdürdü ve oğlu Muâviye’yi veliaht tayin etti. II. Muâviye’nin veliaht belirlemeden görevden ayrılması ile ortaya çıkan siyasî kriz, Câbiye toplantısında Emevî ailesinden Mervân b. Hakem’in halifeliğe ve aynı aileden Hâlid b. Yezîd b. Muâviye ile Amr b. Saîd el-Eşdak’ın veliahtlığa getirilmesiyle çözüldü. Daha sonra bu veliahtları azleden Mervân b. Hakem, oğulları Abdülmelik ile Abdülazîz’i sırayla kendisine veliaht tayin etti. Mervân’ın ardından gelen Ömer b. Abdülazîz dışındaki Emevî halifelerinin tamamı bu uygulamayı devam ettirdi ve oğulları yanında bazan da kardeşlerini veliahtlığa getirdi. Bir isyan sonucu iktidarı ele geçiren III. Yezîd ve II. Mervân dışındaki Emevî halifelerinin hepsi bir önceki halife tarafından veliaht tayiniyle bu makama oturdu.

Abbâsîler’de de bir iki istisna dışında bu uygulamanın sürdürülmesi İslâm dünyasında verasete dayalı hilâfetin iyice yerleşmesiyle neticelendi. Me’mûn, bu uygulamaya karşı çıkıp Ali evlâdından İmam Ali er-Rızâ’yı

kendisine veliaht tayin ettiyse de Ali er-Rızâ halifeden önce vefat etti. Daha sonra Me'mûn'un veliaht tayin ettiği kardeşi Mu'tasım-Billâh halifelik makamına geçti. Halife Vâsiḳ-Billâh oğlunu

veliaht olarak belirlemeden vefat edince devlet adamları kardeşi Mütevekkil-Alellah'a biat edip hilâfetin Abbâsî ailesinde kalmasını sağladı. Abbâsî halifeleri, siyasî ve askerî otoritelerini kaybettikleri Sâmerrâ dönemiyle Büveyhî ve Selçuklular'ın nüfuzu altına girdikleri dönemlerde de veliaht tayin etme geleneğini sürdürdüler. Bu iki gücün istekleri doğrultusunda halifeleri azledip yerine bir başkasını getirdikleri zamanlarda bile -siyasî düşüncelerle de olsa-halifelik için Abbâsî ailesi dışında herhangi birini tayin etme yoluna gitmediler. Bağdat Abbâsî hilâfetinin yıkılışına kadar halifelik veliaht tayini usulüyle Abbâsî ailesinde devam etti. Aynı şekilde Endülüs Emevî Devleti, Fâtımî ve Mısır Abbâsî halifeliklerinde de halifeler bu usulle iş başına geldi.

Başta Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular olmak üzere müslüman Türk devletlerinde de aynı usul benimsendi. Ancak Türkler arasındaki İslâm öncesi hâkimiyet anlayışı sebebiyle veliaht tayinleri taht kavgalarını engelleyemedi. Memlükler'de bir sultanın tahtı ele geçirebilmesi, aralarında soy bakımından bir üstünlük bulunmayan diğer Memlük emîrlerine karşı kazanacağı siyasî ve askerî başarılarına bağlıydı. Memlük sultanları kendilerinden sonra oğullarını veliaht tayin etme yoluna gittilerse de bu çoğu zaman ya kabul görmedi yahut veliaht başa geçmesinden bir müddet sonra güçlü emîrler tarafından görevden uzaklaştırıldı. Memlükler'in çağdaşı olan Delhi Türk sultanları da veliaht belirleme usulünü uyguladı, ancak bu uygulama pratiğe pek yansımadı. Kırım Hanlığı'nda da veliahtlık müessesesi mevcuttu ve veliahtlar "kalgay" unvanıyla anılırdı (DİA, XXIV, 259). Diğer taraftan Osmanlılar'da veliaht tayini usulü bulunmamakla birlikte saltanat babadan oğula geçerdi. Padişahın vefatından sonra toplanan devlet adamları ve askerler sevilen bir şehzadeyi merkeze çağırırlardı. 1617'de I. Ahmed'in ölümü üzerine yeni bir uygulama ile yerine oğlu değil kardeşi I. Mustafa getirildi. Giderek hânedanın en yaşlı erkek üyesi tahta geçti; bu uygulama "ekberiyet" usulünü ortaya çıkardı ve veliahtlık Osmanlı saray teşkilâtı içinde yerini aldı. Günümüzde de Suudi Arabistan, Ürdün, Katar ve Bahreyn gibi müslüman devletlerinde veliaht tayiniyle iş başına gelme uygulaması devam etmektedir.

Muâviye’nin, oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesi İslâm dünyasında hilâfetin saltanata dönüşmesi olarak görülmüş ve o günden bu yana tartışmaları beraberinde getirmiştir. Şiîler imamın (halifenin) nasla tayinini kabul ederken Hâricîler halifenin seçimle belirlenmesi görüşündedir. Sünnî anlayışta ise Muâviye’nin oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesi hakkında farklı görüşlere sahip iki grup vardır. Bu uygulamaya karşı çıkan birinci gruba göre Hz. Ömer’i veliaht belirleyen Hz. Ebû Bekir oğlunu veya ailesinden birini bu işle görevlendirmemiş, ardından Ömer de buna izin vermemiştir. Hz. Ali kendisinden sonra oğullarını veliaht tayin etmesini isteyenlere, “Bunu size ne emrederim ne de yasaklarım” demiştir. Muâviye’nin, oğlu Yezîd’i veliahtlığa getirme konusunda ısrar etmesi ve Yezîd’in bir halifeye yakışmayacak hayat tarzı bu grubun yönelttiği eleştiriler arasındadır. İkinci gruba göre halife, kendisinden sonra ümmetin ihtilâfa düşmemesi ve birliğinin bozulmaması için böyle bir tasarrufta bulunabilir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Ömer’i halef bırakmış, Ömer de halifenin belirlenmesini altı kişilik şûrâya havale etmiştir. Ayrıca İslâm toplumunda dinî hassasiyetin giderek zayıflayıp yerini kabile asabiyetine ve iktidar hevesine bırakması yüzünden Muâviye’nin lâyık olanı daha lâyık olana tercih edip oğlunda ısrar ettiğini, başka birini belirlemesi halinde toplum tarafından bunun kabul görmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Muâviye b. Yezîd ile Ömer b. Abdülazîz’in veliaht tayini konusundaki farklı tutumları olumlu sonuç vermemiştir. Bunun yanında halifenin oğlunu veliaht tayin edemeyeceğine dair bir nas bulunmamaktadır. Hulefâ-yi Râşidîn’in uygulamasından hareketle halef tayin etme usulünü kabul eden İslâm hukukçularının birçoğu verasete dayalı veliahtlık uygulamasını bu statüde görmüştür. Araştırmacılar, bu uygulamayı başlatan Muâviye’nin Arap siyasî kültüründe mevcut olan biat geleneğinden ve Bizans ile Sâsânî devletlerinde uygulanan veraset usulünden etkilendiği görüşündedir.

Öte yandan veliaht tayini usulünde zaman içerisinde birtakım uygulama farklılıkları göze çarpmaktadır. Başlangıçta veliahtın belirlenmesi sırasında Mervân b. Hakem’den itibaren iki veya Hârûnürreşîd örneğinde olduğu gibi üç veliaht birden tayin edilmiştir. Kendi çocukları henüz bulûğ çağına ermediğinden kardeşini veya aileden bir başkasını birinci sırada, kendi oğlunu ikinci sırada gösterenler bulunduğu gibi bulûğ çağına ermemiş oğullarını doğrudan veliaht tayin edenler de vardır. Nitekim II. Yezîd

kardeşi Hişâm'ı birinci sırada, oğlu Velîd'i ikinci sırada veliaht tayin ederken Hârûnürreşîd oğlu Emîn'i beş yaşında veliaht tayin etmiştir. Emevîler devrinde veliahtlığa getirilecek kişinin annesinin "ümmü veled" olmamasına dikkat edilirken bu anlayış sonraki dönemlerde terkedilmiştir. Mervân b. Hakem'den itibaren halifelerin mevcut veliahtları azledip kendi oğulları için biat alma girişimlerine sıkça rastlanmaktadır. Özellikle Emevîler'de görülen bu uygulama hânedan ailesinde devleti yıpratan iç çekişmelere yol açmıştır.

Veliaht tayinleri bir ahidnâme ile kayıt altına alınır ve hazırlanan ahidnâme bazan veliahda teslim edilir, bazan da bir kasada, mescid veya Kâbe gibi emniyetli bir mekânda saklanırdı (Taberî, VII, 470; VIII, 278). Bu ahidnâme metinlerinde genellikle halife ile veliahdın isim ve lakapları, veliahdın halifeliği kabul ettiğini bildiren ibare ve şahitlerin isimleri yer almaktadır. Halife tayininde olduğu gibi veliaht tayininde de biat merasimi düzenlenirdi. Halifenin huzurunda gerçekleşen bu merasimde devletin ileri gelenlerinden, vilâyet temsilcileri ve halk kesiminden törene katılan bazı kimselerden sözlü olarak veliahda biat alma usulü Kalkaşendî'deki anlatıma göre (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IX, 280) muhtemelen Abdülmelik b. Mervân döneminden itibaren başlamıştır. Törenin ardından bu tayin valiliklere bildirilerek biat alınması emredilirdi. Biat merasiminde ayrıca veliahda halifeliği sırasında kullanacağı bir lakap verilirdi. Ne zaman ortaya çıktığı bilinmeyen bu âdetin Halife Mehdî-Billâh'ın bu lakabını daha veliaht iken kullanmasından hareketle onunla birlikte başladığı söylenebilir. Abbâsîler devrinde tayinle beraber veliahda "livâü'l-ahd" denilen siyah bir sancak verilir (Taberî, IX, 176), veliaht henüz bulûğ çağına ermemişse kendisine bir vasî tayin edilirdi. Çoğu zaman tecrübe kazanmaları için büyük eyaletlerde valilikle görevlendirilen veliahtların isimleri hutbelerde halifeden sonra zikredilir, paralar üzerine de yazılırdı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 155; a.mlf., el-İmâme ve's-siyâse (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1410/1990, I, 188-189; Ya'kūbî, Târîḫ (nşr. Halîl el-

Mansûr), Beyrut 1419/1999, II, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), tür.yer.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1983, V, 117-121; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye: İslâmda Hilâfet ve Devlet Hukuku (trc. Ali Şafak), İstanbul 1996, s. 6-18; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 121; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, tür.yer.; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 580-594; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IX, 275, 280, 348-397; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım eş-Şemmâî

- Muhammed el-Osmânî), Beyrut 1986, s. 350, 355; Uzunçarşılı, Medhal, s. 29, 62, 118, 139, 180, 195, 296, 301-302, 447; Anwar G. Chejne, Succession to the Rule in Islam, Lahor 1979; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 132-133, 289-292, 495-504; III, 67-71; IV, 169-177; Philip K. Hitti, İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1989, I, 311, 488-489; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1991, s. 236-237, 244-245, 258-259, 263-264; Vecdi Akyüz, Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1991, s. 151-194; Hüseyin Atvân, Niẓâmü velâyeti’l-ʿahd ve verâs̱eti’l-ḫilâfe fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1411/1991; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 134, 159-161, 393-394; a.mlf., “Emevîler”, DİA, XI, 90; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 128-130; M. Ziyâeddin Reyyis, İslâm’da Siyasî Düşünce Tarihi (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1995, s. 176-186, 189-191, 204-230; Mehmet Ali Kapar, İslâm’ın İlk Döneminde Bey’at ve Seçim Sistemi, İstanbul 1998, s. 62-103, 105-110; a.mlf., Halifeliğin Emevilere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi, İstanbul 1998, s. 47-90; C. Zeydan, İslâm Uygarlıkları Tarihi (trc. Necdet Gök), İstanbul 2004, s. 173-174; Ali Aktan, “Memlûklülerde Saltanat Değişikliği Usulü”, EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 270-277; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliahd Tayini ve İstihlaf (Kaynak ve Tarihi Süreç Eleştirisi)”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Konya 1997, s. 245-262; A. Ayalon, “Walī al-ʿAhd”, EI² (İng.), XI, 125-126; Mustafa Fayda, “Ahidnâme”, DİA, I, 535-536; Cengiz Kallek, “Biat”, a.e., VI, 120-124; M. Akif Aydın, “İstihlâf”, a.e., XXIII, 337-339.

Saim Yılmaz

VELÎD I

(الوليد)

Ebü'l-Abbâs el-Velîd b. Abdilmelik b. Mervân b. Hakem el-Ümevî el-Kureşî (ö. 96/715)

Emevî halifesi (705-715).

52 (672) yılında Medine'de doğdu. Annesi Abs kabilesinden Vellâde bint Abbas'tır. Kardeşleri Süleyman ve Mesleme ile birlikte özel hocaların gözetiminde yetişti. Oğullarının eğitimiyle bizzat ilgilenip bazan onları imtihan eden Abdülmelik hocalardan oğullarına Kur'an okumayı, bir idareci için önemli olan güzel konuşmayı ve şiiri öğretmelerini, ayrıca güzel ahlâk kazandırmalarını isterdi. Abdülmelik'in Velîd'e Arapça hocaları tuttuğu halde Velîd'in bu konuda başarılı olamadığı ve halifeliği döneminde de konuşurken önemli dil hataları yaptığı kaydedilmektedir. Velîd'in bilinen ilk görevi 77 (696) yılındaki Bizans seferine kumandan tayin edilmesidir. Bir yıl sonra hac emirliği yaptı. Abdülmelik, babasının kendisinden sonra veliaht olarak belirlediği kardeşi Abdülazîz'in vefatının ardından büyük oğlu Velîd'i birinci, diğer oğlu Süleyman'ı ikinci veliaht tayin etmişti (85/704). I. Velîd babasının vefatı üzerine hilâfet makamına geçti (Şevval 86/Ekim 705).

Her yönüyle kuvvetli bir ülke devralan Velîd, başta Irak umumi valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî olmak üzere bu başarıda payı bulunan valileri görevlerinde bıraktı ve onların tecrübelerinden faydalandı. Onun daha sonra devlet görevlerinde Kaysîler'i tercih ettiği belirtilmektedir. Velîd, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen ilk büyük fetihlerden altmış yıl sonra İslâm tarihinin ikinci büyük fetih harekâtını başlattı. Mâverâünnehir fâtihi Kuteybe b. Müslim, Sind ve civarının fâtihi Muhammed b. Kāsım es-Sekafî, Anadolu ve Kafkasya seferlerinin meşhur kumandanı Mesleme b. Abdülmelik, İspanya fâtihleri Târık b. Ziyâd ile Mûsâ b. Nusayr önemli fetihler gerçekleştirdiler. Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim 90 (708-709) yılında Ceyhun nehrini geçerek Sagāniyân, Tohâristan, Beykent ve ardından

Mâverâünnehir fetihleri için büyük önem taşıyan Buhara'yı ele geçirdi. 92'de (710-11) Sicistan Türk Hükümdarı Rutbîl'in barış isteğini kabul ederek bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Ertesi yıl Hârizm melikini (Afrigoğulları) vergiye bağladı. Mâverâünnehir'in en müstahkem şehri olan, Hindistan, İran ve Türk ülkelerinden gelen ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunan Semerkant'ı fethetti (93/711-12). Bir yıl sonra Şâş ve Fergana fetihlerini gerçekleştirdi. 95'te (714) gerçekleştirdiği seferde Haccâc'ın ölüm haberini alınca Merv'e döndü. Ancak Horasan'ı Irak valiliğinden ayırıp müstakil hale getiren ve Kuteybe'yi oraya vali tayin eden I. Velîd'in emriyle fetihlerine devam etti. 96 (715) yılında çıktığı son seferinde Çin sınırlarına en yakın şehir olan Kâşgar üzerine yürüdü. Bu sırada Halife Velîd'in öldüğünü ve yerine kendisine kin besleyen Süleyman'ın geçtiğini haber aldı. I. Velîd döneminde doğu cephesinde ikinci fetih hareketi Sind bölgesinde gerçekleştirildi. Haccâc tarafından 89 (708) yılında Sind valiliğine tayin edilen Muhammed b. Kāsım, Deybül üzerine gidip şehri ele geçirdi (93/712). Ardından Nîrûn, Sivîstan (Sedûsân), Brahmanâbâd ve Mültan fethedilerek Sind topraklarının tamamı hâkimiyet altına alındı. Böylece 92-96 (711-715) yıllarındaki fetihlerle bugünkü Belûcistan'dan Hindistan'da Kathiavar'a kadar bütün İndus vadisi İslâm egemenliğine girmiş oldu.

Fetihlerin ikinci cephesini Anadolu (Bizans) ve Kafkaslar teşkil etti. Halifenin kardeşi Mesleme 88-89 (707-708) yıllarında Bedendûn (Pozantı) çevresini, Tuvâne (Tyana) ve Ammûriye ile (Amorion) Eskişehir'i zaptetti. 91'de (710) el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine getirilen Mesleme, aynı yıl Kafkasya cephesinde Hazarlar'a karşı düzenlediği seferlerde bazı şehir ve kaleleri ele geçirdi. 92-93 (711-712) yıllarında Amasya'yı ve bölgedeki bazı merkezleri, 95'te (714) Kafkasya cephesinde bölgenin en müstahkem şehri Derbend'i ve çevresini fethetti. Ayrıca Cerâcime üzerine giderek Amanos bölgesini hâkimiyet altına aldı.

Fetihlerin üçüncü cephesi Kuzey Afrika ve Endülüs oldu. Halife, İfrîkıye ve Mağrib valiliğini Mısır valiliğinden ayırıp doğrudan hilâfet merkezine bağlamıştı. Bu sırada Mağrib-i Evsat'ın fethini tamamlamış olan İfrîkıye Valisi Mûsâ b. Nusayr, Mağrib-i Aksâ'yı fethetmek için harekete geçti (87/706); iki yıl içerisinde Sebte (Ceuta) hariç Kuzey Afrika'nın tamamı İslâm egemenliğine girdi. Sardinya, Mayurka ve Minorka adaları,

Sicilya'daki bazı şehirler ele geçirildi. Mûsâ b. Nusayr, 92 (711) yılı ilkbaharında kendisine bağlı Tanca Valisi Târık b. Ziyâd'ı İspanya'ya gönderdi. Daha sonra kendi adıyla anılacak olan boğazı geçerek İspanya fethini başlatan Târık, Vâdiilekke savaşında Vizigotlar'ı ağır bir yenilgiye uğrattı. Ardından kısa sürede Malaga (Mâleka), Elvira (İlbîre), Cordoba (Kurtuba), Ecija (İsticce) ve başşehirleri Toledo'yu (Tuleytula) fethetti. Fetih haberlerini aldıktan sonra 93 (712) yılında Endülüs'e geçen Mûsâ b. Nusayr da başka bir güzergâh izleyerek Sevilla (İşbîliye), Carmona (Karmûne), Nieble (Leble), Merida'yı (Mâride) ele geçirdi ve ertesi yıl Târık b. Ziyâd ile Toledo'da buluştu. İki kumandan fetih harekâtını İspanya'nın kuzeyine doğru iki koldan sürdürdü. Üç yıl gibi kısa bir süre içinde kuzeyde küçük bir bölge olan Asturias dışında İspanya'nın tamamına yakını ele geçirildi. Mûsâ ile Târık, Zilkade 95'te (Temmuz-Ağustos 714) Halife Velîd'in emriyle Dımaşk'a dönmek üzere Endülüs'ten ayrıldı. Bu fetihler neticesinde İslâm orduları Fransa içlerine kadar ilerledi ve Emevî Devleti'nin sınırları Türkistan'dan Fransa içlerine, Anadolu'dan Hindistan'da Kathiavar'a kadar genişledi. Emevî Devleti, Velîd zamanında askerî gücünün zirvesine ulaştı. Yine bu fetihler sayesinde gelecekte İslâm'ın bayraktarlığını yapacak olan Türkler arasında İslâm'ın yayılması yolunda önemli başarılar elde edildi.

Emevî Devleti'ni dönemin en büyük devleti haline getiren Velîd b. Abdülmelik'in tahtını oğlu Abdülazîz'e bırakma arzusu, olumsuz neticeleri kendisinden sonraki döneme de yansıyan bir sıkıntıya yol açmıştı. Bunun için kardeşi Süleyman'ın veliahtlıktan çekilmesi gerekiyordu. Ancak Süleyman veliahtlıktan feragat etmedi. Süleyman'ı zorla yola getirmeyi düşünen Velîd, bu konuda Haccâc ve Kuteybe b. Müslim'in desteğini sağladıysa da Ömer b. Abdülazîz'in sert muhalefetiyle karşılaştı. Buna rağmen Süleyman'a karşı güç kullanmaya karar verdiği bir sırada hastalanıp öldüğü de söylenir. Velîd'in bu teşebbüsü, hilâfet makamına geçen Süleyman'ın onu destekleyen devlet adamlarını cezalandırmasına zemin hazırlamıştır. I. Velîd, 14 Cemâziyelâhir 96 (24 Şubat 715) tarihinde Gūtatü Dımaşk'taki Deyrümürrân'da vefat etti; Ömer b. Abdülazîz'in kıldırdığı cenaze namazının ardından Bâbüssagīr Mezarlığı'nın dışına defnedildi. Mezarının bulunduğu yer daha sonraları mezarlığa dahil edilmiştir. 91 (710) ve 95 (714) yıllarında hacca giden Velîd'in mühründe, "Yâ Velîd inneke meyyitün" (Ey Velîd sen öleceksin) cümlesi yazılıydı. Nâbiga eş-Şeybânî

ve Kutâmî, Velîd için methiye yazmıştır. On dokuz oğlu dünyaya gelen Velîd'in iki oğlu (III. Yezîd ve İbrâhim) II. Velîd'den sonra kısa sürelerle halifelik yapmıştır.

Sert bir mizaca sahip olmakla birlikte halka iyi davranan Velîd sağlık işlerine büyük önem vermiş, İslâmî dönemde ilk hastahaneyi yaptırmıştır. 88 (707) yılında kurduğu hastahaneye hekimler tayin ederek onlara maaş bağlamış, cüzzamlı hastaların tecrit edilmesini emretmiş, cüzzamlılara ve körlere erzak tayin etmiştir (Makrîzî, II, 405). Ayrıca sakatlara, âmâlara ve fakirlere maaş bağlatıp kötürüm ve âmâların yanına hizmetçiler vererek onları devlet güvencesi altına almıştır. Diğer taraftan muhtaçlar için aşevleri açtırmış, dilenmeyi yasaklamış, beytülmâlde herkese yetecek kadar malın bulunduğunu söyleyerek dilencilerin ihtiyaçlarının karşılanacağını belirtmiştir. Yetimleri ve fakir çocukları devlet himayesine alıp eğitim öğretim ihtiyaçlarını karşılamıştır. Dindar bir hükümdar olarak tanıtılan I. Velîd, müslümanların üstündeki baskıyı kaldırıp İslâm'ın devlet dini halinde yükselmesini ve Sünnîliğin öncüleri olan bir dinî zümrenin yetişmesini sağlamıştır. Medine âlimlerine zalimce davranan vali Hişâm b. İsmâil'i görevden alıp yerine amcazadesi Ömer b. Abdülazîz'i getirmiştir. Ancak onun yedi yıl sonra Haccâc'ın baskılarına dayanamayarak Ömer'i görevinden aldığı, yönetim muhaliflerine karşı çok sert davrandığı ve bu hususta Haccâc'a müdahalede bulunmadığı bilinmektedir.

I. Velîd döneminde gerçekleştirilen fetihler iktisadî hayatı canlandırdığı gibi bölge ticaretinin müslümanların eline geçmesini de sağlamış, bu gelirlerle ülke içinde refah artmış, ekonomik, sosyal ve kültürel faaliyetler canlanmıştır. Gelişmeler imar faaliyetlerine de yansımış, Velîd bilhassa dinî mimari alanında bazıları bugüne ulaşan önemli eserler yaptırmıştır. Emevî mimarisinin şaheserlerinden kabul edilen ve günümüze kadar gelebilen camilerin en ihtişamlı ilk örneğini teşkil eden Dımaşk'taki Emeviyye Camii bu eserlerin başında gelir (bk. EMEVİYYE CAMİİ). Mescidi Aksâ'yı yeniden inşa ettiren Velîd, Mescidi Nebevî'yi de genişletmiş, Mescidi Kubâ'da imar çalışmaları yaptırmış, Kâbe'nin onarım ve bakımı için Mekke Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye 30.000 dinar göndermiştir. Mescidi Harâm'a ilâveler yapılmış, bu sırada Kâbe'nin kapısı ve oluğu ilk defa altınla kaplatılmıştır. Yine halifenin tâlimatıyla Fustat'taki Amr b. Âs Camii yıktırılıp yeniden inşa ettirilmiştir. Amman bölgesinde Ezrak vahasının giriş

kısmındaki erken dönem İslâm sivil mimarisinin en önemli örneklerinden biri olan Kusayru Amre Sarayı'nın I. Velîd veya II. Velîd tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Bunların yanında zenginler de imar faaliyetinde bulunmuştur. Öte yandan sulama işleri ve tarım faaliyetlerine de önem verilmiş, hazineye ait çorak arazilerin ve bataklıkların büyük bir kısmı ıslah edilerek tarıma elverişli hale getirilmiştir. Haccâc Aşağı Fırat ve Dicle bölgesindeki sulak arazinin ıslahı için kanal sistemine başvurmuş, İskenderun civarındaki bataklık araziler de ıslah edilmiştir. Ülkede yollar ve özellikle hac yolları onarılmış, yeni yollar açılmış, köprüler yaptırılmıştır. Hacıların ihtiyaçlarını karşılamak üzere kuyular açılmış, sarnıçlar inşa edilmiştir. I. Velîd zamanında şehirlerdeki caddelerin fenerlerle aydınlatıldığı söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ (nşr. Ch. C. Torrey), Kahire 1991, s. 204-213; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VIII, 72, 93, 94; a.mlf., Fütûḥu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, bk. İndeks; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 156, 283-289; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 423-504; ayrıca bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, IV, 159, 165, 173-186, 190, 195-205; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 165-167, 239; el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1871, I, 1-16; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 93; IV, 105, 522, 523, 527, 536-538, 544, 547, 555, 569-578, 582-586, 591; V, 5-9, 12, 19; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 405; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 230-233, 240, 242, 253-255, 259-264, 269-277, 280, 281, 284-287; Hudarî, Muḥâḍarât: Ümeviyye, s. 316, 317, 322; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 118-124; Nebîh Âkıl, Târîḫu ḫilâfeti Benî Ümeyye, Dımaşk 1983, s. 195-234; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü'l-Ümeviyye, Dımaşk 1985, s. 241-251; Hüseyin Atvân, el-Ümeviyyûn ve'l-ḫilâfe, Beyrut 1986, s. 137-152; Mevlüt Koyuncu, Emevî Halîfesi Velid b. Abdülmelik ve Dönemi, Sakarya 2004; Nebi Bozkurt, "Mescidi Aksâ", DİA, XXIX, 270.

Mevlüt Koyuncu

VELÎD II

(الوليد)

Ebü'l-Abbâs el-Velîd b. Yezîd b. Abdilmelik b. Mervân el-Ümevî el-Kureşî (ö. 126/744)

Emevî halifesi (743-744).

90 (709) yılında Dımaşk'ta dünyaya geldi. 87 (706), 88 (707) veya 92 (711) yıllarında doğduğu da rivayet edilir. Babası II. Yezîd, annesi Ümmü'l-Haccâc bint Muhammed b. Yûsuf'tur. II. Yezîd, oğlunun eğitimiyle Abdüssamed b. Abdüla'lâ ve Ebû Nahîle et-Temîmî el-Basrî'yi görevlendirdi. 101 veya 102 (720 veya 721) yılında II. Yezîd, Velîd'in yaşının küçüklüğü sebebiyle kardeşi Hişâm'ı birinci veliaht, oğlunu da ikinci veliaht tayin etti. II. Yezîd'in, Velîd on beş yaşına gelince onu birinci veliaht tayin etmediği için pişman olduğu ve Hişâm'ı diğer kardeşi Mesleme'nin ısrarı yüzünden veliaht yaptığını söylediği nakledilir.

Velîd babasının halifeliği sırasında herhangi bir göreve getirilmedi. Amcası Hişâm b. Abdülmelik'in yirmi yıl süren hilâfeti dolayısıyla uzun bir veliahtlık devresi geçirdi. Bu dönemde amcasıyla ilişkileri inişli çıkışlı bir seyir izledi. İlk yıllarda sarayda bir nevi göz hapsinde tutulmakla birlikte amcasından yakın ilgi gördü ve bu ilgi uzun süre devam etti. Ancak daha sonra Velîd'in şahsiyeti ve gayri ahlâkî davranışları yüzünden amcasının ona karşı tutumu değişti. Kaynaklarda Velîd'in içkiye, kadınlara, av partilerine düşkün hafifmeşrep bir kişiliğe sahip olduğu, zamanının çoğunu eğlence ve şiir meclislerinde geçirdiği ve "fısku fücur"a daldığı rivayet edilir. Bu durum dedikoduların artmasına yol açınca Hişâm bir süre daha öğüt ve uyarılarla Velîd'i sefahat hayatından vazgeçirmeye çalıştı. 116 (734) yılında onu, eğlence arkadaşlarından uzaklaştırmak ve

kendisine çekidüzen vermesini sağlamak amacıyla hac emîri olarak görevlendirdi. Ancak Velîd'in Mekke'ye giderken köpeklerini sandıkların içinde gizleyerek beraberinde götürdüğü, orada da günlerini eğlenceyle

geçirdiği, namazları onun yerine âzatlısı Îsâ b. Muksim'in kıldırdığı zikredilir. Buna rağmen yeğenini uyarmaya devam eden Hişâm bir sonuç alamayınca Velîd'i ağır biçimde eleştirmeye başladı. Sarayda onun kötü huylarının konuşulduğu özel meclislerin düzenlendiği rivayet edilmektedir. Velîd'in bu davranışlarından vazgeçmeyeceğini anlayan Hişâm onu veliahtlıktan azledip yerine oğlu Mesleme'yi veliaht yapmaya karar verdi. Hânedan mensuplarından ve valilerden bazıları bu hususta onu destekledi. Dönemin ünlü âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî de Hişâm'ı veliahdı değiştirmeye teşvik edenler arasında yer alıyordu. Hişâm, bazı girişimlerde bulunarak Velîd'i veliahtlıktan feragata zorladıysa da bunu ona kabul ettiremedi. Ardından kendisinden sonra oğlu Mesleme'yi ikinci veliaht yapmak istedi, fakat Velîd bunu da reddetti ve araları iyice açıldı. Velîd, amcasının sözlerine muhatap olmamak için Rusâfe'den ayrılarak kendisini eğiten Abdüssamed ve arkadaşlarıyla birlikte bâdiyeye çekildi, Suriye hac yolu üzerindeki Ezrak'a gitti. Ezrak'ta da başına buyruk bir hayat yaşamaya başladı. Hişâm'ın hilâfetinin son dönemlerinde karşılıklı mektuplarla birbirlerini suçladılar. Velîd'in bütün ödeneklerinin kesilmesi de onu kararından döndüremedi ve veliahtlığı devam etti.

II. Velîd amcasının ölümünden sonra otuz beş yaşında hilâfet makamına oturdu (6 Rebîülâhir 125/6 Şubat 743). Rivayete göre kendisine halifelik müjdesi ulaşdığı zaman bunu içki içerek kutladı. Halifeliğinin ilk günlerinde Irak Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî ile Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr hariç Hişâm'ın tayin ettiği bütün valileri ve diğer önemli memurların çoğunu görevden aldı. Onlardan bazılarının mallarını müsadere ettirdi, ayrıca çeşitli cezalara çarptırdı. Bunun sebebi olarak eline geçen bir belgeden onların kendisinin veliahtlıktan uzaklaştırılmasını desteklediklerini öğrenmesi gösterilir. Ayrıca amcasıyla birlikte diğer bazı akrabalarının mallarına da el koydu. II. Velîd dayısı Yûsuf b. Muhammed'i Medine, Mekke ve Tâif valiliklerine tayin etti. Dîvânü'l-atâ'dan maaş alanlara 10'ar dinar zam yaptı. Suriye halkını kazanmak için onların maaşlarını ayrıca 10'ar dinar daha arttırdı ve bol ihsanlarda bulundu. Bu harcamalar yüzünden beytülmâlin altı ayda boşaltıldığı zikredilir. Tahta çıkmasından bir ay sonra oğullarından Hakem ve Osman'ı veliaht tayin eden Velîd henüz çocuk yaşta iki oğlu için bütün ülke halkından biat aldırdı.

125 (743) yılında Bizanslılar, Zibatra (Doğanşehir) Kalesi'ni tahrip ettiler.

Velîd aynı yıl içinde kardeşi Gamr'ı Bizans'a karşı yaz seferine, Esved b. Bilâl'i donanmanın başında Kıbrıs üzerine gönderdi. Kıbrıs halkından müslümanlarla birlikte yaşamayı tercih edenler Suriye sahillerine getirildi, Bizans'a gitmeyi tercih edenlerin de adadan ayrılmasına izin verildi. II. Velîd döneminde önemli iç karışıklıklar yaşandı. Hişâm zamanında isyan edip öldürülen Zeyd b. Ali'nin oğlu Yahyâ Beyhak Nîşâbur, Belh, Serahs gibi şehirlerden kendisine katılanlarla birlikte ayaklanınca Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr tarafından Cûzcân'daki şiddetli bir savaştan sonra öldürüldü. Başı kesilen cesedi uzun süre asılı kaldı. Bu durum bölgede Emevî aleyhtarlığını şiddetlendirdi ve Abbâsî davetinin güçlenmesine katkıda bulundu. Diğer taraftan II. Velîd, Hişâm döneminde on beş yıl Irak valiliği yaptıktan sonra görevinden alınıp tutuklanan ve ardından serbest bırakılan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi 50 milyon dirhem karşılığında düşmanı vali Yûsuf b. Ömer'e teslim etti. Hâlid bacakları kırılarak işkenceyle öldürüldü.

II. Velîd halifelik görevini üstlendikten sonra da hayat tarzını değiştirmedi. Yıkılmaya yüz tutmuş devletin idaresini bir tarafa bırakıp günlerini içki âlemlerinde geçirmeye devam etti. Her türlü kötülüğü yapabilecek bir yaratılışta olduğu ve mukaddes değerlerle alay ettiği nakledilir. Bu davranışları yüzünden halkın nazarında büyük itibar kaybetti. Öte yandan Hişâm'ın yakınlarına ve onun valilerine yapılan baskı, bazılarının ağır cezalara çarptırılıp mallarına el konulması ve Yahyâ b. Zeyd'in öldürülmesi gibi olaylar da Velîd'in halk nezdindeki itibar kaybının hızlanmasına yol açtı. Özellikle Irak'ta Yemenli unsurları destekleyen Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin yeni Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından öldürülmesi Yemen asıllı kabilelerin Velîd'e düşman olmasına sebebiyet verdi. Emevî ailesi de ilk defa kendi içinde parçalandı; Velîd b. Abdülmelik ile Hişâm b. Abdülmelik'in oğulları Velîd'in aleyhine döndü. Velîd'e karşı gittikçe yaygınlaşan hoşnutsuzluk, Emevî ailesinden Yezîd (III.) b. Velîd b. Abdülmelik'in liderlik ettiği bir isyana dönüştü. Yezîd, Velîd'in üzerine yeğeni Abdülazîz b. Haccâc b. Abdülmelik kumandasında 2000 kişilik bir kuvvet gönderince Velîd beraberindeki az sayıda kişiyle Bahrâ Sarayı'na doğru kaçtı, taraftarları dağılınca saraya sığınmak zorunda kaldı. Bu sırada Humus veya Tedmür'e çekilme tekliflerini de reddeden II. Velîd sarayına giren isyancılar tarafından öldürüldü (27 Cemâziyelâhir 126/16 Nisan 744).

Bu isyan kaynaklarda daha ziyade dinî sebeplere bağlanmış, Velîd hakkında

her türlü haramı işlemekten ve bunu açıkça söylemekten çekinmediğine dair rivayetler aktarılmıştır. Bu çirkin davranışları yüzünden onun küfre düşüp düşmediği konusu tartışılmıştır. Ancak çağdaş tarihçilerin önemli bir kısmı Velîd'e dair rivayetlerin abartıldığı veya önemli bir kısmının hasımları tarafından uydurulduğu görüşündedir. Bu tarihçiler, II. Velîd'e karşı girişilen isyanda Velîd'in Hişâm dönemi valilerinden bazılarını ağır biçimde cezalandırmasının önemine de işaret eder. Nitekim Hâlid b. Abdullah'ın taraftarları ve onların müttefiki Ka'kā' oğulları isyanda büyük rol oynamıştır. Aynı şekilde halifeliğe kendilerini daha lâyık gören I. Velîd ve Hişâm evlâdıyla birlikte Emevîler'e düşmanlığıyla bilinen ve isyanın lideri III. Yezîd'i etkileri altına alan Kaderiyye mensuplarının da bu harekette rolü bulunduğu bilinmektedir.

II. Velîd iri cüsseli, cesur ve ata binmekte çok mahir biriydi. Üç defa evlendiği ve on beş çocuğunun olduğu zikredilir. Ayrıca Emevî halifeleri içinde şairliğiyle meşhurdur, kaynaklarda çok sayıda şiiri aktarılır. Onun Araplar'ın ahbâr ve en-sâbını bir araya getirtmesi tarih yazıcılığının gelişmesine katkı sağlamıştır (DİA, XL, 31). Medineli mûsikişinas İbn Âişe, Velîd'in bazı şiirlerini bestelemiş (a.g.e., XIX, 299), Rü'be b. Accâc ve Nâbiga eş-Şeybânî Velîd için methiye yazmıştır. II. Velîd'e nisbet edilen şiirleri Francesco Gabrieli ("Dîvânü'l-Velîd b. Yezîd", el-Mecmaʿu'l-ʿilmiyyü'l-ʿArabî, 1937) ve Hüseyin Atvân (Dîvânü Şiʿri'l-Velîd b. Yezîd, Amman 1987) derleyerek yayımlamıştır. II. Velîd, Emevî saraylarının önemlilerinden olan Kasrü'l-Müşettâ'yı inşa ettirmiştir. Ölüdeniz yakınlarındaki Vâdinnüvey'ime'de yer alan, birbirine bitişik saray, cami ve hamamdan meydana gelen yapılar topluluğu Hırbetü'l-mefcer'in de II. Velîd zamanında yapıldığı düşünülmektedir. Josef Hell, meşhur şair Ferezdak'ın şiirleri ve onun II. Velîd için yazdığı kasidelere dair Al-Farazdaḳ's Lobgedicht auf al-Walīd ibn Jazīd (Leipzig 1902) adıyla ve Felix Tauer, 1917'de "Emevî Halifesi ve Şairi II. Velîd"

adıyla doktora tezi hazırlamıştır (DİA, XL, 174).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 282, 288-293; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), IX, 3758-3801; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, el-Aẖbârü't-ṭıvâl (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâʿ), Beyrut 1995, s. 319-321; Yaʿkūbî, Târîẖ, II, 331-334; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VIII, 2-13; Mesʿûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1987, III, 224-232; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 261-291; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 370-373; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 2-8; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 375-394; Hüseyin Atvân, Sîretü'l-Velîd b. Yezîd, Kahire 1980; a.mlf., el-Velîd b. Yezîd: "ʿArż ve naḳd", Beyrut 1981; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 66-92; Nebîh Âkıl, Târîẖu ẖilâfeti Benî Ümeyye, Beyrut 1403/1983, s. 327-340; Abdüşşâfî M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, [baskı yeri yok] 1984, s. 196-202; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü'l-Ümeviyye, Dımaşk 1985, s. 301-304; Ekrem Hasan el-Ulebî, el-Velîd b. Yezîd: el-Ḫalîfetü'ş-şâʿir, Beyrut - Dımaşk 1407/1987; İsmail Hakkı Atçeken, Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik, Ankara 2001, s. 25-29, 256-261; İbrâhim el-Ebyârî, el-Velîd b. Yezîd ve'd-devletü'l-Ümeviyye, Kahire, ts. (Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye); Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdıḳa, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 158-161; Halîl Merdem Bek, eş-Şuʿarâʾü'ş-Şâmiyyûn (nşr. Adnân Merdem Bek), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır); a.mlf., "el-Velîd b. Yezîd", MMİADm., XV/1-2 (1937), s. 3-32; Muhammed Batâyine, "Ḥavle maṣraʿi'l-Velîd b. Yezîd b. ʿAbdilmelik", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, V, Riyad 1977-78, s. 229-267; A. Mansurnoor, "The Significance of the Murder of Walīd II in Early Islamic History", HI, XIII/4 (1990), s. 65-75; Hakkı Dursun Yıldız, "Velid II", İA, XIII, 297-298; H. Kennedy, "al-Walid (II)", EI² (İng.), XI, 128; Fuat Günel, "İbn Âişe, Muhammed", DİA, XIX, 299; Mustafa Fayda, "Tarih", a.e., XL, 31; Vojtech Kopčan, "Tauer, Felix", a.e., XL, 174.

İsmail Hakkı Atçeken

VELİD EBÜZZİYA

(bk. EBÜZZİYA, Velid).

VELÎD b. MUGĪRE

(الوليد بن المغيرة)

Ebû Abdişems el-Velîd b. el-Mugīre b. Abdillâh el-Mahzûmî (ö. 1/622)

Hz. Peygamber’in ve İslâmiyet’in azılı düşmanlarından biri.

Milâdî 530 yılı civarında Mekke’de doğdu. Babası Mugīre, Kureyş içerisinde zenginliği ve cömertliğiyle tanınırdı. Onun kabiledeki mevkii dolayısıyla çocuklarına Benî Mugīre denilmiş ve Mugīrî nisbesiyle anılmışlardır. Bunlar şan, şeref, şöhret ve zenginlik bakımından ayrı bir zümre teşkil ediyordu. Resûl-i Ekrem’in babaannesi Fâtıma bint Amr b. Âiz, Mahzûmoğulları’na mensup olduğu için dayıları adına Abdülmuttalib’in, oğlu Abdullah’ı kurban etmesini engelleyenler arasında Mugīre de vardı. Velîd annesi Sahrâ’ya nisbetle İbnü’s-Sahrâ diye de anılır.

Velîd aklı, dirayeti, güzel konuşması, gelişmiş şiir zevki, çocuklarının fazlalığı ve zenginliğiyle de Kureyş içerisinde temayüz etmişti. Onun Mekke ile Tâif arasındaki sulanabilen bahçelerinde yıl boyunca meyve ve sebze yetiştirilirdi. Ticaretle de uğraşan Velîd’in aynı zamanda demirci olduğu zikredilir (İbn Kuteybe, s. 575). Velîd, Hâşimoğulları ile rekabet etmek için hac zamanı Mina’da büyük bir ateş yaktırır ve hacılara yemek ikram ederdi. Velîd’in kendisiyle tartışılmasına izin vermediği, bedevîlerin onu methederken 12.000 dinardan fazla serveti bulunduğunu söyledikleri kaydedilir (Süheylî, III, 80). Onun Kureyş nezdindeki itibarını gösteren iki olaya işaret etmek gerekir. Bunlardan biri, Kureyş’in reisi Abdülmuttalib’in vefatı üzerine kendisiyle birlikte kabileden üç kişinin onun yerini almak istediğini göstermek için Kâbe’nin avlusuna oturmasıdır (diğer ikisi Ebû Tâlib ile Abdullah b. Cüd‘ân idi; Ya‘kubî, II, 10). İkincisi Hz. Muhammed’in Hacerülesved’i yerine koyanlar arasında yer aldığı, Kâbe’nin yıkılıp yeniden yapılması esnasında Kureyşliler’in Kâbe’yi yıkmaktan çekinmesi üzerine Velîd’in mâbedin duvarına çıkıp, “Biz ancak iyilik ve hayır istiyoruz” diyerek kendi kabilesine düşen kısımdan bir bölümü yıkmasıdır. Kureyşliler, ancak onun başına bir felâket gelip

gelmeyeceğini bir süre bekledikten sonra yıkım işine başlayabildi (İbn Hişâm, I, 195). Yine Kâbe'nin yapımı için para toplanırken Velîd, Mekkeliler'den helâl kazançlarından sarfetmelerini, ribâ ve zulümle elde edilen paraları bu işe karıştırmamalarını istedi. Diğer taraftan her yıl değiştirilen Kâbe örtüsünü bir yıl kendisinin, bir yıl diğer Kureyş liderlerinin değiştirmesinden dolayı "Idlü Kureyş" (Kureyş'in dengi) unvanını taşıyor ve Yemen'den getirttiği kumaşla bu örtüyü değiştiriyordu (Ezrakī, I, 251-252; Belâzürî, I,133). Kaynaklarda bir hırsızın elini kesmesi, ilk defa kasâme usulüne başvurması gibi icraatlarından dolayı "hükkâmü'l-Arab"dan kabul edilir (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 132, 337-338; el-Münemmaḳ, s. 368; Belâzürî, I, 133). Ayrıca Velîd, kendisi şarap içmediği gibi aile fertlerine de içmeyi yasaklayan ve Kâbe'ye girerken pabuçlarını çıkaran ilk kişidir (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 335-337; İbn Kuteybe, s. 551-552). Kureyşliler ona "vahîd" (tek), "kurretü ayni Kureyş" (Kureyş'in göz bebeği) ve "seyyidî" (efendimiz) gibi sıfatlar vermişti.

Velîd b. Mugīre, Hz. Peygamber'in davetini kabul etmedi ve kendisine şiddetle karşı çıktı. Kibir, bencillik ve ihtirası yüzünden şirk ile ruhu kirlenip tabiatı bozulduğundan Kur'ân-ı Kerîm için sihir dedi, Kur'an'ın hasmı ve Resûl-i Ekrem'in rakibi oldu. Putperestliğin hâmisi Ebû Cehil'e akıl hocalığı yaptı. Kendisinin, "Nasıl olur, ben Kureyş kabilesinin büyüğü ve başkanı olduğum halde bir kenara bırakılayım da Muhammed'e vahiy gelsin! Nasıl olur, Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr es-Sekafî kabilesinin reisi de bir yana bırakılsın!" şeklindeki sözlerine Kur'an'da şöyle cevap verilir: "Gerçeğin bilgisi gelince, 'Bu bir büyü, biz bunu kabul etmiyoruz. Bu Kur'an şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!' dediler. Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık …" (ez-Zuhruf 43/30-31; ayrıca bk. el-En'âm 6/123-124; İbn Hişâm, I, 361; Taberî, XXV, 39-41). Velîd, Kureyşliler'in Resûlullah'a karşı düşmanca faaliyetlerine aktif biçimde katıldı. Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e üç defa başvuran Kureyş heyetinde o da yer aldı. Üçüncü gidişlerinde Velîd yanına genç ve yakışıklı oğlu Umâre'yi de aldı. Heyettekiler, Ebû Tâlib'den, Hz. Muhammed'in yerine bu genci alıp öldürülmek üzere yeğenini kendilerine teslim etmesini istediler. Ebû Tâlib bu teklifi şiddetle reddetti (İbn Hişâm, I, 266-268; Umâre için bk. Süheylî, III, 252-255; Fayda, s. 81-84). İbn Habîb, Kureyş kabilesine mensup sekiz zındık arasında Velîd'i de zikreder ve bunların

sapık düşüncelerini Hîreli bir hıristiyandan öğrendiklerini yazar (el-Muḥabber, s. 337). Câhiliye devri şiirini ve Arap dilinin inceliklerini çok iyi bilen Velîd, hac mevsiminde Mekke'ye gelecek kişilere söylenmek üzere Kureyşliler'in Muhammed hakkında bir fikir etrafında toplanmalarını istemişti. Kendi görüşünün oluşması için günlerce düşündü; Kureyşliler'in ileri sürdüğü kâhin, deli, şair gibi nitelemelerin doğru olmadığının hemen anlaşılacağını belirttikten sonra, "En iyisi onun evlâdı babadan, kardeşi kardeşten, karıyı kocadan, kişiyi ailesinden ayıran bir büyücü olduğunu söyleyelim" dedi. Bu iddialar üzerine şu âyetler nâzil oldu: "Yarattığım o kişiyi tek başına bana bırak; geniş bir

servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim, kendisine nimetleri serdikçe serdiğim, arkasından daha fazla vermemi bekleyen kişiyi. Hayır, umduğu gibi olmayacak. Çünkü o bizim âyetlerimize karşı inatla direnmektedir. Ben de onu sarp bir yokuşa süreceğim. Zira o düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolsun, ne biçim ölçme biçme bu! Ardından yine kahrolsun, ne biçim ölçtü biçti! Sonra baktı, sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda arkasını dönüp gitti ve kibrine yenildi. 'Bu' dedi, 'olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihirdir; bu bildiğiniz insan sözünden başka bir şey değildir.' Ben onu cehenneme sokacağım …" (el-Müddessir 74/11-26). Müfessirler bu âyetlerin Velîd b. Mugīre hakkında nâzil olduğu hususunda ittifak etmiştir. Velîd'in de içinde bulunduğu Kur'an'la alay eden kimselerle (el-Hicr 15/94-96) ve onların ahlâkî zaaflarıyla ilgili (el-Kalem 68/10-16) âyetler de inmiştir. Bunun yanında Hümeze ve Kâfirûn sûrelerinin de Velîd b. Mugīre hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler vardır. Onun İslâm'a karşı düşmanlığını gösteren en önemli husus, doğrudan kendisi veya kendisiyle birlikte diğer müşrikler hakkında 104 kadar âyetin inmesidir. Akkād, Velîd ile yeğeni Ebû Cehil'e dair nâzil olan âyetler kadar başka hiç kimse hakkında âyet inmediğine dikkat çekerek (İbn Hişâm, I, 270-272; Taberî, XXIX, 95-100) onun müşrikler arasındaki önemini vurgulamaktadır (el-ʿAbḳariyyât, s. 781-784).

Kaynaklarda, başta Velîd olmak üzere Hz. Peygamber ve Kur'an'la alay eden beş kişinin uğradığı felâketlerin Kâbe'de Resûl-i Ekrem'in yanına gelen Cebrâil tarafından tertiplendiği belirtilmektedir. Buna göre Cebrâil, Kâbe avlusunda bunların her birinin ölümünü hazırlamıştır. Kâbe'ye giren Velîd'in Resûlullah ile Cebrâil'in önünden geçişi sırasında Cebrâil yıllar

önce bir oka basmasıyla yaralanan topuğundaki yaraya işaret edince yara açılmış, irin toplayıp şişmiş ve patlayarak doksan yaşını geçmiş olan Velîd'in ölümüne yol açmıştır. Velîd, Hacûn Mezarlığı'na gömüldü (ölümü ve vasiyeti için bk. İbn Hişâm, I, 408-415; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 158, 161; Taberî, XIV, 48-51). Velîd şu üç hususun yerine getirilmesini istemiştir: Ölümüne sebep olan, Huzaa kabilesine mensup ok sahibinden intikam alınması, evlenmek için mehrini ödeyip de evlenemediği kızın ailesinden verdiği paranın tahsil edilmesi ve Tâif'te birikmiş parasının faizlerinin istenmesi. Onun pek çok çocuğu arasında künyesini ondan aldığı Abdüşems ile Âs küçükken, Umâre ile Bedir'de katledilen Ebû Kays müşrik olarak ölmüşler, Hişâm Mekke fethinde, Velîd b. Velîd Bedir'den sonra, Hâlid 8 (629) yılında İslâm'ı kabul etmiştir. Velîd'in iki kızı Fâhite ile Fâtıma da fethin ardından müslüman olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 153-154,195, 262-272, 361-364, 408-415; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 84, 132, 158, 161, 237, 335-338; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 224-252, 368; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 251-252; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 551-552, 575; Belâzürî, Ensâb, I, 133-137; Ya'kūbî, Târîḫ, Necef 1358, I, 227; II, 10; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XIV, 48-51; XXV, 39-41; XXIX, 14-18, 95-100; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, III, 80, 252-255; İbn Saîd el-Mağribî, Neşvetü'ṭ-ṭarab fî târîḫi Câhiliyyeti'l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, s. 356-357; Elmalılı, Hak Dini, I, 972; V, 4272-4273; VII, 5272 vd., 5453-5459; Abbas Mahmûd el-Akkād, el-ʿAbḳariyyâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1968, s. 781-784; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, bk. İndeks; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 64-78, 81-84; Neşet Çağatay, "Velid b. Mugîre", İA, XIII, 298-299; K. V. Zetterstéen, "al-Walīd b. al-Mug͟hīra", EI² (Fr.), XI, 141-142.

Mustafa Fayda

VELÎD b. MÜSLİM

(الوليد بن مسلم)

Ebü'l-Abbâs el-Velîd b. Müslim ed-Dımaşkī (ö. 195/810)

Şamlı muhaddis.

119 (737) yılında doğdu. Ailesinin diğer fertleri gibi o da ganimetten devletin payına düşen humus içinde yer alan bir köle olarak Emevî Valisi Mesleme b. Abdülmelik'in ailesinin hizmetine verildi. Abbâsîler iktidara gelince onların mülkiyetine geçti ve Fazl b. Sâlih b. Ali tarafından âzat edildi. Buna rağmen Velîd önceki sahiplerinden Saîd b. Mesleme'ye gidip kölelik ücretini ödeyerek bizzat hürriyetini kazandı (İbn Sa'd, VII, 470-471). Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Cüreyc, İbn Ebû Zi'b, Leys b. Sa'd ve Mâlik b. Enes gibi muhaddislerden hadis tahsil eden Velîd, İbn Âmir'in talebesi Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî, İbn Cemmâz ve Saîd b. Abdülazîz'den kıraat okudu. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Saîd b. Mansûr, Ali b. Medînî gibi muhaddislerin yanı sıra Sahnûn, İmam Şâfiî'nin talebesi Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, İbn Sa'd, İbn Âiz, Ebû Amr İbn Zekvân gibi şahsiyetler hadis öğrendi (İbn Hibbân, IX, 222). Velîd'in, talebesi Hişâm b. Ammâr'dan yaptığı bazı rivayetler hadis usulünde sâbık ve lâhik konusunda örnek verilir. Hayatının son yıllarında bir süre Remle'de kaldı ve 194 (810) yılında hacca gitti. Dönüşte Medine-Şam yolu üzerindeki Vâdilkurâ'ya bağlı Zülmerve'de muhaddis Harmele b. Abdülazîz el-Cühenî'nin evinde misafir olduğu sırada Muharrem 195'te (Ekim 810) vefat etti.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan ve çok hadis rivayet ettiği belirtilen Velîd, Şam bölgesinin önde gelen muhaddislerinden olup ricâl âlimleri tarafından genellikle sika diye nitelendirilmekle birlikte hakkında bazı tenkitler de mevcuttur (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 153-154). Ahmed b. Hanbel, Şamlı muhaddisler içinde Velîd'den daha akıllısını görmediğini ve onun Şam'da en fazla hadis rivayet edenlerden biri olduğunu söylemiştir

(Mizzî, XXXI, 92). Velîd'in, Evzâî'nin rivayetlerinin sonraki nesillere aktarılmasında önemli payı bulunduğundan, "Evzâî'nin hadislerini Velîd b. Müslim'den yazdıysanız başkalarına ait rivayetlerden yazamadıklarınıza üzülmeyin" denilmiştir (İbn Ebû Hâtim, IX, 17). Velîd'in Evzâî'den ve diğer hocalarından semâını açıkça ifade ederek yaptığı rivayetler sahih kabul edilmiş, diğer rivayetleri konusunda dikkatli davranılması gerektiği bildirilmiştir. Zira onun özellikle Evzâî gibi hocalarına ait bazı nakillerde tedlîs yaptığı ve bu konudaki uyarıları dikkate almadığı tesbit edilmiştir (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 348). Ayrıca mevkuf ve maktû bazı rivayetleri merfû olarak rivayet etmesi yüzünden "raffâ'" diye anıldığı da zikredilmiştir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 155). Velîd daha çok fiten, melâhim ve megāzîye dair rivayetleriyle öne çıkmıştır. O Dımaşk dışında ve ezberinden yaptığı rivayetlerdeki hataları yüzünden eleştirilmiş (İbn Receb, II, 608-609), ancak uzun metinli rivayetleri aktarma hususundaki mahareti sebebiyle övülmüştür. Bu bilgiden onun rivayetlerini Dımaşk'ta yazılı olarak muhafaza ettiği anlaşılmaktadır.

Velîd'in yetmiş kitap yazdığı kaydedilmekle birlikte Zehebî'ye göre bunlar irili ufaklı cüzlerdir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 215). Yine de çağın şartları göz önüne alındığında kendisi velûd bir müellif kabul edilebilir. Onun eserlerini iyice öğrenenlerin kadılık için yeterli bilgiyi elde edeceklerinin kabul edilmesi (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 347), söz konusu eserlerin konulara göre tasnif edilmiş hadisleri içerdiğinin bir işareti sayılabilir. Nitekim kendisine

ahkâm hadislerini içeren Kitâbü's-Sünen, ayrıca Kitâbü'l-Meġāzî, et-Târîḫ ve Siyerü'l-enbiyâʾ adlı eserler nisbet edilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 279; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 303; Mv.AU, IX, 303). Bunlardan Kitâbü's-Sünen'i Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'da kaynak olarak kullandığı zikredilmektedir (Necm Abdurrahman Halef, IV, 94).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 470-471; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 290; IX, 16-17; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 222; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 279; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXVI, 353-355; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXI, 86-99; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 211-220; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 347-348; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 302-304; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1398/1978, II, 608-609; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 151-155; a.mlf., Taʿrîfü ehli’t-taḳdîs bi-merâtibi’l-mevṣûfîn bi’t-tedlîs (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1407/1987, s. 134; Hüseyin Atvân, er-Rivâyetü’t-târîḫiyye fî Bilâdi’ş-Şâm fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1986, s. 206-208; Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi’l-ḥadîs̱, Riyad 1412/1992, s. 395-397; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 94; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, “el-Velîd b. Müslim ed-Dımaşḳī”, Mv.AU, IX, 302-304.

Erdinç Ahatlı

VELÎD b. UKBE

(الوليد بن عقبة)

Ebû Vehb el-Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt el-Ümevî el-Kureşî (ö. 61/680-81)

Sahâbî.

Mekke'de doğdu. Babası Ukbe b. Ebû Muayt, Mekke döneminde Hz. Peygamber'e ve ilk müslümanlara eziyet eden müşriklerdendi. Annesi Ervâ bint Küreyz, Resûl-i Ekrem'in halası Ümmü Hakîm Beyzâ bint Abdülmuttalib'in kızı ve Hz. Osman'ın annesidir. Bir rivayette Velîd'in Resûlullah henüz hayatta iken doğduğu, Mekke'nin fethi sırasında (8/630) küçük bir çocuk iken dua etmesi için Peygamber'in yanına getirildiği, başına hoş olmayan bir koku sürüldüğü için Resûl-i Ekrem'in ona dokunmadığı şeklinde bilgiler nakledilmişse de bu rivayet, Velîd'in Bedir Gazvesi sonrasında (2/624) ve Hudeybiye Antlaşması günlerinde (6/628) görüşme yapmak için Medine'ye geldiğini, fetih sırasında evli ve yaklaşık yirmi yaşında bulunduğunu, fetihten kısa bir süre sonra zekât âmili sıfatıyla görevlendirildiğini bildiren rivayetlerle çelişmekte, bazı âlimler tarafından da münker ve muztarib olarak değerlendirilmektedir (Mizzî, XXXI, 56).

Çocukluk ve gençlik yıllarını Mekke'de geçiren Velîd babasının yanında yetişti. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düşen akrabası Hâris b. Ebû Vecze'yi kurtarmak amacıyla savaştan sonra Medine'ye gitti ve 4000 dirhem fidye ödeyerek Hâris'i kurtardı. Hudeybiye Antlaşması günlerinde müslüman olup Medine'ye hicret eden kız kardeşi Ümmü Külsûm'u geri almak üzere tekrar Medine'ye gittiyse de Ümmü Külsûm geri dönmek istemedi, Resûl-i Ekrem de onun dönmesini uygun görmedi. Mekke'nin fethi esnasında Velîd de İslâmiyet'i kabul etti. Fetihten sonra Mekkeli gençlerin gönüllerini kazanma düşüncesiyle onlara çeşitli görevler veren Resûlullah, Velîd b. Ukbe'yi Mustaliḳoğulları'na zekât âmili olarak gönderdi (9/630). Ancak Velîd görev yerine zamanında gidemediğinden bir kısım kabile halkı onun neden gelmediğini öğrenmek için Medine'ye gitmek üzere hazırlık yaptı. Öte yandan Velîd, kabileye yaklaştığı sırada

uzaktan onları silâhlı vaziyette görünce kendisine tuzak kurulduğu düşüncesiyle Medine'ye geri döndü ve Hz. Peygamber'e Mustalikoğulları'nın irtidad ettiklerini, hatta kendisini öldürmek için harekete geçtiklerini söyledi. Fakat yapılan araştırma sonunda gerçek durum anlaşılınca şu âyet nâzil oldu: "Ey iman edenler! Fâsıkın biri size bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir millete kötülük edersiniz de sonra ettiğinize pişman olursunuz" (el-Hucurât 49/6; Müsned, IV, 279).

Resûl-i Ekrem'in vefatına kadar Mekke'de kalan Velîd b. Ukbe, Hz. Ebû Bekir halife olunca Kudâa kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevlendirildi. Daha sonra küçük bazı birliklerin başında Irak taraflarına gönderildi ve Mezâr ile Aynüttemr gibi merkezlerin fethine katıldı. Görevini başarıyla tamamlaması üzerine bu defa Ürdün istikametine yollandı. Hz. Ömer döneminde birliğiyle Suriye ve Şam taraflarının ordu kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın emrine verildi; bu sırada Kınnesrîn ve el-Cezîre'yi fetheden bazı kuvvetlere kumandanlık yaptı. Ardından kısa aralıklarla Rebîa ve Benî Tağlib gibi kabilelere zekât âmili olarak gönderildi. Velîd en hareketli dönemini Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında yaşadı. 25 (645) yılında Hz. Osman onu yaklaşık beş yıl devam edecek olan Kûfe merkezli Irak genel valiliğine tayin etti. Bu sırada, daha önce fethedilip elden çıkan Azerbaycan ile Ermenistan taraflarını yeniden ele geçirmek için yola çıkan orduların başında bulundu ve bu bölgelerin tekrar fethedilmesinde önemli rol oynadı. Valiliğinin beşinci yılında içki içtiğine dair haberlerin yayılması ve bu durumun şahitlerle ispat edilmesi üzerine kendisine had cezası uygulandı ve görevden alındı. Medine'ye dönen ve Hz. Osman'ın öldürülmesine kadar (35/655) burada yaşayan Velîd daha sonra Irak'a geçerek bir müddet Basra'da kaldı, ardından Suriye'deki Rakka şehrine yerleşti. Fitne dönemi boyunca olaylara fiilen katılmadığı bilinmekteyse de Hz. Ali'ye karşı Muâviye b. Ebû Süfyân'ı desteklediği nakledilmektedir. Velîd b. Ukbe Rakka'da vefat etti. İslâm'a girdikten sonra daha çok siyaset, yöneticilik ve cihadla geçen görevleri sırasında insanlara güzel muamele yapan ve halkın dertlerine çare bulmaya çalıştığı bilinen Velîd kaynaklarda güçlü bir şair, cesur ve cömert bir kişi olarak tanıtılır. Hadis rivayet etmemişse de iki olay hakkındaki nakli kaynaklarda yer almıştır.

Velîd b. Ukbe bir kısmı şahsî hatalarından kaynaklanan, bir kısmı zanna ve iftiraya dayanan çeşitli eleştirilere mâruz kalmıştır. Bu eleştiriler daha çok Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, Ma‘mer b. Müsennâ, Asmaî ve Ebü’l-Ferec el-İsfahânî gibi hadis ilminde fazla ihtisası olmayan, buldukları her bilgiyi derleyen kimselere, ayrıca Şiî müelliflerin abartarak naklettikleri bazı rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetler, Hz. Peygamber’in Ukbe b. Ebû Muayt’a çocuklarının cehennemlik olduğunu haber vermesi sebebiyle Velîd’in de cehenneme gideceği (İbn Kesîr, III, 305), onun muhacirlerden ve ensardan olmayıp tulekā* arasında yer aldığı, Kûfe valisi iken içki içtiği, Muâviye b. Ebû Süfyân’ı Hz. Ali’ye karşı savaşması için şiirleriyle tahrik ettiği, kendisi hakkında inen Hucurât sûresinin 6. âyetinde fâsık diye nitelendirildiği şeklinde özetlenebilir. Resûl-i Ekrem’in, Bedir Gazvesi’nde esir düşen Ukbe b. Ebû Muayt’a kendisinin ve çocuklarının cehenneme gideceğini söylemesi İslâmiyet’i henüz benimsemedikleri o güne ait bir durum olmalıdır. Ayrıca müslümanlığın önceki günahları silip yok ettiği bilinmektedir. Velîd’in tulekādan olması sebebiyle eleştirilmesi de isabetli görülmemektedir. Zira Mekke fethinden sonra İslâmiyet’i kabul ederek dine büyük hizmetler yapan pek çok müslüman vardır.

Velîd içki içmesi yüzünden cezalandırılmıştır. Ancak bu olayı farklı senedlerle

nakleden İbn Cerîr et-Taberî konu üzerinde ayrıntılı biçimde durmuş, Velîd’in aslında içki içmediği, kendisine düşman olan bazı kimselerin iftiralarına kurban gittiği ve yalancı şahitler marifetiyle ona had cezası uygulandığı sonucuna varmıştır (Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk, II, 608-612). Hadiseden sonra bu konu Kûfe’de uzun süre tartışılmış ve halkın büyük bir kısmı Velîd’e haksızlık yapıldığına inanmıştır. Olayın gerçekleştiği konusunda kuşku uyandıran hususları dikkate alan İbn Hacer elAskalânî, Velîd’le ilgili her rivayeti nakleden İbn Abdülberr’in tutumunu tenkit etmiş, şüphe emâresi taşıyan bu tür olaylara ve rivayetlere karşı susmanın daha doğru olacağını söylemiştir (Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 127).

Kaynaklarda Velîd b. Ukbe’ye nisbet edilen bazı şiirler onun Muâviye b. Ebû Süfyân’ı Hz. Ali’ye karşı tahrik ettiğini göstermekteyse de hadis âlimleri, Velîd’in tövbe etmesi ihtimali bulunan, ayrıca rivayetle doğrudan ilgili olmayan bu davranışını bir sahâbînin adâletini sorgulamayı

gerektirecek nitelikte kabul etmemişlerdir. Velîd üzerinde en çok, Mustalikoğulları'na gönderildiğinde yanlış davranması ve bu olaydan hemen sonra inen âyette fâsık diye nitelendirilmesi sebebiyle durulmuştur. Bazı fırkalar ve şahıslar onun sahâbîliğinin ve adâletinin sorgulanması gerektiğini, rivayetlerinin ancak araştırıldıktan sonra alınabileceğini, bundan hareketle bütün ashabın adâlet açısından tekrar incelenmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Ancak muhaddisler ve Ehl-i sünnet âlimleri, Velîd'in fâsık şeklinde nitelendirildiği olaydan sonra da Hz. Peygamber'in yanında bulunduğunu, müslümanlar arasında hayatını sürdürdüğünü, kumandanlık ve zekât memurluğu gibi görevlerde titiz davranan Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in kendisine görev verdiğini, gerçekleştirdiği fetihlerle İslâm'a önemli katkılar sağladığını dikkate almışlar, bu hususların onun mümin olduğuna ve hatasından döndüğüne işaret ettiğini, dolayısıyla sahâbîliğinin sorgulanmasına gerek görülmediğini belirtmişlerdir. Ayrıca Velîd'in hadis uydurmadığı, kendisinden nakledilen ve zayıf olduğu söylenen iki rivayetin başkaları tarafından da nakledildiği ifade edilmiştir (geniş bilgi için bk. Efendioğlu, s. 407-413). Velîd b. Ukbe hakkında Adem Dölek "el-Velîd b. Ukbe'nin Hayatı ve Sahâbe Adâleti Açısından Değerlendirilmesi" (Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/1, Sivas 2002, s. 93-110), Ahmed Abdüllatîf Hanefî Muhammed "el-Velîd b. ʿUḳbe b. Ebî Muʿayt ḥayâtühû-velâyetühü'l-Kûfe" (el-Mecelletü't-Târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, sy. 43 [Kahire 2005], s. 351-441) adıyla birer makale kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 199, 204, 279; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 130, 139, 278-279, 631; II, 980-981; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 24-25; VII, 476-477; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 138-140; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 140; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 318-320; Taberî, Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk, Beyrut 1411/1991, II, 608-612; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, III, 429-430; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XXII, 149-151; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr.

Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 291; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1552-1557; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXIII, 218-250; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), V, 420-422; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXI, 53-61; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 412-416; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 305; VII, 149-151, 155; VIII, 214; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 614-618; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XI, 125-127; Mehmet Efendioğlu, Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler, İstanbul 2011, s. 403-413.

Mehmet Efendioğlu

VELÎD b. UTBE

(الوليد بن عتبة)

el-Velîd b. Utbe b. Ebî Süfyân Sahr el-Ümevî (ö. 64/684)

Emevîler'in Medine valisi.

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yeğeni olup Muâviye tarafından 56 (676) veya 57 (677) yılında Mervân b. Hakem'in yerine Medine valiliğine tayin edildi. Bu sebeple Mervân ile Velîd'in arası açıldı. Mervân, Velîd'i Muâviye'nin gözünden düşürmeye çalıştıysa da bunda başarılı olamadı. Velîd 57 (677) ve 58 (678) yıllarında hac emirliği görevini de üstlendi. Bu arada Ebû Hüreyre'nin cenaze namazını kıldırdı ve Muâviye'nin emriyle yakınlarına 10.000 dirhem bağışta bulundu.

Muâviye ölünce oğlu Yezîd, Velîd'e bir mektup yazarak kendi adına Medine halkından biat almasını istedi. Bilhassa daha önce veliahtlığına karşı çıkan Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'den biat almasını emretti. Velîd karışıklık çıkmasından endişe ederek Mervân'ı yanına çağırdı ve bu konuda görüşünü sordu. Mervân da Hz. Hüseyin ile Abdullah b. Zübeyr'i hemen çağırmasını, Muâviye'nin ölümü duyulmadan onlardan biat almasını, kabul etmedikleri takdirde boyunlarını vurdurmasını tavsiye etti. Gecenin geç bir vaktinde Velîd, Hz. Hüseyin ile Abdullah'ı yanına davet ettiyse de onlar, Muâviye'nin öldüğünü ve halkın öğrenmesinden önce kendilerinden biat alınmak istendiğini anladılar. İbnü'z-Zübeyr gizlice Mekke'ye hareket etti. Hz. Hüseyin, Velîd ile görüşmeye gittiğinde Velîd'e gece vakti yapılacak biatının bir anlam taşımayacağını ve ertesi gün Medine halkı ile beraber hareket edeceğini söyledi. Sorun çıkmasını istemeyen Velîd de biat konusunda önceki fikrini tekrarlayan Mervân'a, "Sen dinimi yıkacak bir şey tavsiye ediyorsun; ben asla Hüseyin'i öldürmek istemem" dedi. Biat etmemeleri halinde Hüseyin ile Abdullah'ın öldürülmesi emrini Velîd'e bizzat Yezîd'in bildirdiğine dair rivayetler de vardır. Sonuçta Velîd, geceleyin gizlice Mekke'ye doğru yola çıkan Abdullah b. Zübeyr'i yakalamak için adamlarını gönderdiyse de

Abdullah ele geçirilemedi. Hz. Hüseyin de 28 Receb 60 (4 Mayıs 680) gecesi yakınları ile beraber Medine'den ayrıldı. Bu gelişmeleri öğrenen Yezîd, Velîd'i valilikten azlederek Amr b. Saîd el-Eşdak'ı Haremeyn valiliğine tayin etti (Ramazan 60/Haziran 680); Velîd'i de karşısına almamak için Dımaşk'a çağırıp şûra meclisinde görevlendirdi. Amr b. Saîd de kendisinden beklenen icraatı yapamayınca azledilip yerine yine Velîd getirildi. Velîd, Medine'ye gelerek kendine muhalif gördüğü Amr'ın adamlarını yakalayıp hapse attırdı. Konuyu Velîd ile görüşen Amr bir netice alamayınca Dımaşk'a gidip durumu Yezîd'e anlattı. Amr'ın haksız yere azledildiğini anlayan Yezîd, Velîd'i tekrar valilikten azletti (62/682). Bu ikinci valilik döneminde Velîd, Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin cenaze namazını kıldırdı ve 61 (681) yılında hac emirliği yaptı. Azledildikten bir süre sonra Dımaşk'a gitti.

Yezîd'in ölümü üzerine tahta geçen oğlu II. Muâviye ile iyi anlaşan Velîd'in, II. Muâviye'nin hastalığının ilerlemesi veya halifelikten çekilmek istemesi üzerine ortaya çıkan belirsizlikte bazı Dımaşklılar tarafından hilâfet makamına getirilmek istendiği, ancak onun bunu kabul etmediği ileri sürülür. Velîd'in ölüm tarihi konusunda farklı rivayetler aktarılırsa da çoğunluğun görüşü onun, vasiyeti üzerine cenaze namazını kıldırdığı II. Muâviye'nin vefat ettiği gün (7 Receb 64/29 Şubat 684) vebadan öldüğü yolundadır. Mes'ûdî, Velîd'in namazı tamamlamadan öldüğünü söylerken

diğer kaynaklarda namazdan hemen sonra öldüğü kaydedilir. Velîd, Ümmü Huceyr bint Abdurrahman, Remle bint Saîd b. Âs ve Lübâbe bint Abdullah b. Abbas ile evlenmiştir. Bu evliliklerinden Osman, Muhammed, Hind, Eme, Amr, Kāsım, Fâtıma ve Husayn adında çocukları olmuştur. Onun şair Abdurrahman b. Seyhân el-Muhâribî ile işret meclisleri düzenlediğine dair rivayetler aktarılmaktadır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, II, 242-245).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 134-135; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 283; V, 38-39; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal),

Kahire 1982, s. 132-133; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 224-225, 228-229, 232-233, 235; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), V, 313-317; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 239, 241, 253; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 301, 308-309, 321, 338-341, 343, 474, 477, 478-479, 532-533; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 82; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, II, 242-245; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 42; III, 503, 514, 520, 525; IV, 14-18, 98, 100-102, 110, 130, 146-147, 174; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 534; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 293; VII, 284; VIII, 78, 81, 82, 96, 114, 146-148, 162, 212, 215-216.

Ahmet Önkal

VELÎD b. VELÎD

(الوليد بن الوليد)

Ebü'l-Velîd el-Velîd b. el-Velîd b. el-Mugīre el-Mahzûmî (ö. 8/629 [?])

Sahâbî.

Hâlid b. Velîd'in baba bir kardeşidir. Babası Velîd b. Mugīre, Hz. Peygamber'in ve müslümanların azılı düşmanlarından biriydi. Annesi Ümeyme bint Velîd'in (İbn Sa'd, IV, 131) (veya Âtike/Âmine bint Harmele) müslüman olduğu zikredilmektedir (İbn Hacer, III, 639). Kureyş'in eşrafından olan Velîd, Bedir Gazvesi'nde Abdullah b. Cahş (yahut Selît/Süleyk el-Mâzinî el-Ensârî) tarafından esir alınarak Medine'ye götürüldü. Bunun üzerine Hâlid ile ana baba bir kardeşi Hişâm Velîd'in fidyesini ödemek üzere Medine'ye geldiler. Abdullah b. Cahş 4000 dirhem fidye istedi, ancak Hâlid bunu kabul etmedi. Buna üzülen Hişâm, Velîd Hâlid'in üvey kardeşi olduğu için onun fidye ödemek istemediğini söyleyerek Hâlid'e sitem etti. Durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber, Velîd'in serbest bırakılması için fidye olarak babasının savaş teçhizatını vermeleri gerektiğini bildirdi. Gösterişli bir zırh, miğfer ve kılıçtan ibaret olan bu teçhizat 100 dinar kıymetindeydi. Hâlid'in itirazına rağmen Hişâm bu teklifi kabul etti. Bazı rivayetlere göre Velîd fidyesi ödenip serbest kalınca, bazı rivayetlere göre ise kardeşleriyle birlikte Mekke'ye giderken onların yanından kaçıp Medine'ye döndü ve müslüman olduğunu açıkladı. Hâlid'in, bu durumda babalarının yâdigârını elden çıkarmalarına sebebiyet verdiği yolundaki tepkisi üzerine Velîd, herkes gibi kendisi için de fidye ödenmesini istediğini, aksi takdirde Kureyş'in "fidye vermek istemediği için müslüman oldu" diye dedikodu yapmalarından çekindiğini söyledi. Velîd'in müslüman oluş sürecinde Bedir esirlerine çok iyi davranılmasından ve yiyeceklerin onlarla paylaşılmasından etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira Velîd sonraki yıllarda da Bedir'de gördüğü muameleden hep memnuniyetle bahsetmiştir (Vâkıdî, I, 119). Daha sonra Velîd kendilerine güvendiği iki kardeşiyle birlikte Mekke'ye döndü. Hâlid'in onu Mekke'ye zorla götürdüğü yolundaki bilgi (DİA, XV, 289) isabetli değildir. Zira

Müslümanlığı kabul ederek Medine'ye gelmiş bir kişinin o dönemde zorla geri götürülmesi mümkün değildir. Mekke'ye varınca akrabaları Velîd'i, aynı kabileden daha önce İslâmiyet'i benimseyerek Habeşistan'a hicret eden ve Mekke'ye döndükten sonra hapiste tutulan Ayyâş b. Ebû Rebîa ve Seleme b. Hişâm'ın yanında zincire bağladılar. Böylece Velîd de hicret etmesine izin verilmeyen "müstaz'af"lar grubuna dahil oldu. Hz. Peygamber Velîd, Ayyâş ve Seleme ile diğer müstaz'afların kurtulması için üç yıl dua etmiştir (Buhârî, "Ezân", 128, "Cihâd", 98, "Daʿavât", 58; Müslim, "Mesâcid", 294-295). Nihayet Velîd bir fırsatını bulup kaçtı (İbn Sa'd, IV, 132).

Velîd'in Mekke'den üç yıl sonra kaçtığı, ancak yolda düşerek ayağından yaralandığı, kopan parmağının yol açtığı kan kaybı yüzünden Medine'ye bir mil mesafedeki Ebû İnebe kuyusu mevkiinde veya Medine'ye girer girmez öldüğü bilgisi (İbnü'l-Esîr, V, 455) doğru değildir. Onun umretü'l-kazâdan dönüş yolunda müslümanlara katıldığı zikredilmekle birlikte bizzat umretü'l-kazâya katıldığı bilgisi daha doğru kabul edildiğine göre (a.g.e., a.y.; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VI, 406) önceden Medine'ye gelmiş olmalıdır. Umretü'l-kazâ sırasında müslümanların Mekke'ye girişini görmemek için oradan uzaklaşan kardeşi Hâlid'e gönderdiği ve onun İslâmiyet'i benimseme sürecini hızlandırdığı bildirilen mektubundaki üslûbu da Velîd'in Mekke'den umretü'l-kazâdan önce ayrıldığını göstermektedir. Öte yandan Velîd'in Medine'ye geldikten sonra Resûl-i Ekrem'in emriyle Mekke'ye döndüğü, Müslümanlığını gizleyen bir demircinin yanında bir süre kalıp Tâif civarındaki mülklerini elden çıkardığı, ardından Ayyâş ile Seleme'ye Resûlullah'ın kaçmaları yolundaki emrini bildirdiği ve onlarla birlikte Hz. Peygamber'in hicret yolunu takip ederek Medine'ye döndüğü, peşlerine düşen Hâlid ile bazı müşriklerin onlara yetişemediği belirtilmektedir (İbn Sa'd, IV, 132-133). Velîd'in Mekke'den Ebû Cendel'le birlikte kaçtığı ve Hudeybiye Antlaşması uyarınca Medine'ye gidemeyen Ebû Basîr kumandasındaki gruba katıldığı, bu grubun çevreye verdiği zarardan kurtulmak isteyen müşriklerin talebi üzerine Hz. Peygamber'in emriyle Medine'ye geldiğine dair bilgi yukarıdaki bilgiler kadar kuvvetli bulunmamıştır (a.g.e., IV, 134). Velîd bazı rivayetlere göre hicretin 8. yılında (629) vefat etmiştir. Vefatı üzerine Resûl-i Ekrem'in hanımlarından olan amcasının kızı Ümmü Seleme'nin Velîd için okuduğu mersiye hakkında Resûlullah'ın bazı uyarılarda bulunduğu şeklindeki rivayet (İbn

Hacer, III, 690) onun Hz. Peygamber henüz sağ iken öldüğü bilgisini doğrulamaktadır.

Soyu kendisinin Velîd adını verdiği, ancak Resûl-i Ekrem'in adını Abdullah olarak değiştirdiği oğlu vasıtasıyla devam etmiştir. Çokça kâbus gördüğü rivayet edilen Velîd'in bir gün durumunu Resûlullah'a arzetmesi üzerine Resûlullah, ona şu duayı okumasını söylemişti: "Eûzü bi-kelimâtillâhi't-tâmmâti min gazabihî ve ikābihî ve şerri ibâdihî ve min hemezâti'ş-şeyâtîn ve en yahdurûn." Bu duayı okuyan Velîd'in kâbuslardan kurtulduğu zikredilmektedir (Müsned, IV, 57; VI, 6).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 57; VI, 6; İbn İshak, es-Sîre, s. 254-255; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 46, 119, 140-141; II, 629, 746-747; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 131-134; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 430; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, III, 628-630; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 454-455; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997, VI, 405-408; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 639-640; Abdülkerim Özaydın, "Ayyâş b. Ebû Rebîa", DİA, IV, 296; Mustafa Fayda, "Hâlid b. Velîd", a.e., XV, 289.

Cemal Ağırman

VELÎME

(الوليمة)

Toplantı ve merasimlerde, özellikle düğünde davetlilere verilen yemek

(bk. DÜĞÜN).

VELİYYÜDDİN CÂRULLAH

(ولـيّ الدين جار الله)

(ö. 1151/1738)

Osmanlı âlimi, kadı, fakih ve mantıkçı.

1070 (1659) yılında Rumeli'nin Yenişehir kazasına bağlı bir köyde doğdu. Bazı kaynaklar doğum tarihini 1069 olarak verir. Babasının adı Mustafa, dedesinin adı Ali'dir. İlk öğrenimini köyünde tamamladı. On beş yaşında iken Yenişehir'in Eminler mahallesindeki Taşmektep'te ders okudu. Otuz iki yaşında Mekke'ye giderek orada yedi yıl kaldı ve bu sebeple "Cârullah" lakabını aldı. Kendisi, Feżâʾilü'l-cihâd adlı eserinin giriş kısmında Mescidi Nebevî ile Mescidi Aksâ'ya da mücâvir olduğunu söyler. Mekke'de iken seyahatlerde bulundu. Kudüs, Şam, Halep, Hama, Nablus ve Bağdat'a giderek âlimlerin derslerine katıldı. Mekke'de Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolundan Yekdest-i Mekkî diye bilinen Ahmed Cüryânî'ye intisap etti; bundan dolayı adı Müceddidîler arasında zikredilir (Şimşek, s. 236, 237, 405). Veliyyüddin Efendi, Şerḥu Risâleti'l-ʿadl fî beyâni ḥâli'l-Ḫaḍır adlı eserinin sonunda tarikatının şeyhleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Burada Ahmed eş-Şirvânî en-Nakşibendî, Sofyalı Bâlî Efendi'nin müntesiplerinden ve Melâmiyye'den Ahmed Çâvuş el-Halvetî, Ahmed el-Meczûb el-Bektâşî, Şeyh es-Seyyid Ali el-Hamevî el-Kādirî, Şâtır Dede diye bilinen Şeyh Mehmed, Abdullah el-Lâhûrî ve Derviş Zülfü'nün isimleri geçmektedir. Veliyyüddin Cârullah, 1110'da (1698) İstanbul'a gelerek müderrisliğe başladı. Tuḥfetü'l-erîb adlı eserindeki ifadelerden 1128'de (1716) Fatih'teki Feyziye (Feyzullah Efendi) Medresesi'nde ders verdiği anlaşılmaktadır. Daha sonra Galata ve Edirne'de kadılık yaptı. Edirne kadılığı sırasında Fâtih Camii avlusunda Ayak Medrese yanında bir kütüphane inşa ettirdi. Cemâziyelâhir 1151'de (Eylül 1738) vefat eden Veliyyüddin Efendi yaptırdığı medresenin hazîresine defnedildi.

Veliyyüddin Cârullah, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Fatih'teki medresesinin bir odasında bulunan 800 cilt kitabını vakfetmiş (1134/1722),

1147’de (1734) bu kitaplar, Ayak Medrese yanında Fâtih Camii avlusuna yapılan kendi kütüphanesine nakledilmiştir. Kütüphanenin daha çok Fâtih medreselerindeki talebelerin faydalanması için oluşturulduğu tahmin edilmektedir. Veliyyüddin Efendi’nin kendi kitaplarıyla birlikte topladığı çok sayıda değerli yazma da bu kütüphanede muhafaza edilmekteydi. Onun medresesine vakfettiği kitapların sayısı 2200 olup bunların hemen hemen tamamı (2194) yazma halindedir. 21 Kânunuevvel 1334 (21 Aralık 1918) tarihli bir kayıtta Veli Efendi Kütüphanesi ve kütüphane binası hakkında bazı bilgiler yer almaktadır (Kütükoğlu, s. 101-102). Osmanlı Müellifleri’nde, kütüphane binasının depremde ağır hasar görmesi sebebiyle kitapların Kütübhâne-i Umûmî-i Osmânî’ye (Beyazıt Devlet Ktp.) nakledildiği belirtilir. Bazı kaynaklarda Veliyyüddin Cârullah, III. Mustafa dönemi şeyhülislâmlarından Veliyyüddin Efendi ile karıştırılarak kütüphanesinin Beyazıt Camii avlusunda bulunduğu kaydedilir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 501); Ziriklî de kitapların Beyazıt Camii’ne nakledildiğini yazar (el-Aʿlâm, VIII, 119). Veliyyüddin Efendi’nin kitapları önce Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ne, daha sonra Millet Kütüphanesi’ne, 1963’te de Süleymaniye Kütüphanesi’nde Cârullah Efendi Bölümü’ne nakledilmiştir.

Kaynaklarda Veliyyüddin Cârullah’ın çok güçlü bir hâfızaya ve yüksek bir hitabet kabiliyetine sahip, inceleme ve araştırmaya önem veren, zâhid bir kişi olduğu kaydedilir. Tefsir, hadis, fıkıh, akaid, kıraat, mantık, meânî, tasavvuf ve astronomi alanlarında çok sayıda eser telif etmiştir. Özellikle kendisinden önceki mantık metinlerini derlemiş, bunların üzerine şerh ve hâşiyeler kaleme almıştır. Bursalı Mehmed Tâhir, onun on altı eserine dair bilgi verdikten sonra birçok esere ta‘lîkātının bulunduğunu belirtir ve kendisini Osmanlı ulemâsı içinde ikinci tabakada yer alan önemli âlimler arasında sayar, bununla birlikte ulemâ arasında yeterince tanınmadığını belirtir. Cârullah Efendi’nin ayrıca kütüphanesinde mevcut kitaplar üzerine kaydettiği değerli notlara rastlanmaktadır.

Eserleri. Veliyyüddin Efendi eserlerini genellikle gençliğinde Mekke, Şam, Halep, Bağdat gibi şehirlerde bulunduğu yıllarda telif etmiş, İstanbul’a geldikten sonra bunları gözden geçirmiş, bir kısmını yeniden kaleme almıştır. Bu sebeple bazı eserlerinin nüshaları arasında farklılıklar görülmekte, bazı eserler üzerinde ise birden fazla çalışması bulunmaktadır.

Eserlerinin önemli bir kısmının müellif nüshaları günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi Bölümü'ndedir. 1. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-ʿİṣâm. Saʻdeddin et-Teftâzânî'nin ʿAḳāʾidü'n-Nesefî şerhine İsâmüddin el-İsferâyînî'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesi olup aynı esere Akkirmânî Kefevî'nin yazdığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (baskı yeri yok, 1274 [Dârü't-tıbâati'l-âmire]). İsâmüddin hâşiyesinin daha sonra yapılan bir baskısında (baskı yeri yok, 1316) sayfa kenarında Kefevî'nin, sayfa altında ise Veliyyüddin Efendi'nin hâşiyesi yer alır. Ayrıca Mecmûʿatü'l-ḥavâşi'l-behiyye ʿalâ Şerḥi ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye adlı eser içinde İsâmüddin ve Akkirmânî'nin hâşiyeleriyle birlikte yayımlanmıştır (IV, Kahire 1329). 2. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Ḫayâlî ve'ş-şerḥ. Teftâzânî'nin ʿAḳāʾidü'n-Nesefî şerhi için Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî'nin kaleme aldığı hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1139, vr. 1-65). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Bircendî (Ḥâşiye ʿale'l-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe ve ʿalâ şerḥihî li-Ḳāḍîzâde ve ʿalâ Ḥâşiyetihî li'l-Bircendî) fî ʿilmi'l-heyʾe. Eserde, Çağmînî'nin el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe adlı metnine Kadızâde-i Rûmî tarafından yazılan şerh ile bunun üzerine Abdülalî el-Bircendî'nin yazdığı hâşiyede açıklanması gereken yerlere notlar ilâve edilmiştir. Eserin yetmiş üç varaktan oluşan müellif müsveddesi Süleymaniye Kütüphanesi'n-dedir (Cârullah Efendi, nr. 1466); bu nüshadan kitabın ancak üçte birinin yazılabildiği anlaşılmaktadır. 4. Ehâdîs-i Kudsiyye Tercümesi. Eserin girişinde belirtildiğine göre kutsî hadisler Cârullah Efendi tarafından üç kısımda ele alınmış, Eyüp Camii'nin imamı el-Hâc Abdullah Efendi eserin birinci kısmını tercüme etmiştir. Bu tercümenin tesbit edilebilen tek nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Emîrî Efendi, Şerʻiyye, nr. 71). Osmanlı Müellifleri'nde 319 kutsî hadisin toplandığı bildirilen eserin metni ve tercüme edilmeyen kısımları günümüze ulaşmamıştır. 5. es-Sebʿu's-seyyâretü'n-nûriyye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Fevâʾidi'l-Fenâriyye li-Îsâġūcî fi'l-manṭıḳ. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Ḳul Aḥmed ʿale'l-Fevâʾidi'l-Fenâriyye, Ḥâşiye ʿalâ Ḳul Aḥmed ʿale'l-Fenârî gibi isimlerle de kaydedilmiştir. Veliyyüddin Efendi eserine, Molla Fenârî'nin Îsâġūcî hâşiyesi üzerine yazılan yedinci hâşiye olduğu için es-Sebʿu's-seyyâretü'n-nûriyye adını verdiğini belirtir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1139, 1239, 1365, 1365 [müellif hattı], 1369; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2226; Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 249). 6. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Ḥüsâmiddîn el-Kâtî ʿalâ Îsâġūcî. Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin

Îsâġūcî (Ebherî) şerhine Muhyiddin et-Tâlişî’nin yaptığı hâşiyeye ta‘lîkāttır. Veliyyüddin Efendi

eserin girişinde tahsili esnasında 1098’de (1687) Kâtî’nin çalışması üzerine bazı notlar yazdığını, İstanbul’a yerleştikten sonra 1128’de (1716) bunları temize çekerek ilâveler yaptığını kaydeder. Müellif nüshası Cârullah Efendi’de bulunan (nr. 1366) esere ait farklı nüshaların içeriklerinin de farklı olduğu anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1367, 1368; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2227; Millî Kütüphane, nr. 225, vr. 116b-155b). Fevâ ͗id celîle fî ͑ ibârât ḳalîle adıyla kaydedilen eser de (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 16) muhtemelen bu hâşiyedir. 7. Ta͑ lîḳa ͑ alâ Şerḥi’l-Ḥanefiyye ve Ḥâşiyeti Mîr Ebi’l-Fetḥ. Eserin müellif nüshası Ḥâşiye ͑ alâ Şerḥi’l-âdâb li’l-Ḥanefî ve ͑ alâ Ḥâşiyeti Mîr Ebi’l-Fetḥ adıyla kayıtlıdır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1856; Kılıç Ali Paşa, nr. 877). Veliyyüddin Efendi, Mîr Ebü’l-Feth Muhammed el-Erdebîlî hâşiyesinin müellif nüshasını Şam’da edindiğini, önce üzerine notlar düştüğünü, ardından şerhine şerh, şerh ve şerhin şerhi üzerine ta‘lîkāt yazdığını ifade eder. Ayrıca eserin sonunda kendi kaynaklarını sıralar ve özellikle Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile İsâmüddin el-İsferâyînî’yi esas aldığını belirtir. 8. Ḥâşiye ͑ alâ şerḥi’l-Maḳāṣıd li-Teftâzânî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1172). Teftâzânî’nin eserine Fenârî tarafından yapılan tahkikle bazı ta‘lîkātın toplanmasıyla telif edilmiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa bu eseri Şerḥu Maḳāṣıdi’ṭ-ṭâlibîn fi’l-uṣûl adıyla zikreder ve Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed ed-Delâî el-Mağribî tarafından şerhedildiğini söyler (Îżâḥu’l-meknûn, II, 531-532). 9. Şerḥu Risâleti’l-͑ adl fî beyâni ḥâli’l-Ḫaḍır ͑ aleyhisselâm (Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’l-Ḫaḍıriyye) li-Nu͑ mân Paşa. Sultan III. Ahmed döneminde reîsületıbbâ olan Yenibahçeli Mehmed Efendi, Köprülüzâde Nûman Paşa’nın risâlesine bazı itirazlarda bulunmuş, Veliyyüddin Efendi de buna reddiye mahiyetinde bir hâşiye kaleme almış (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1699, vr. 143-171), daha sonra öğrencilerinin isteği üzerine aynı esere bir de şerh yazmıştır. Müellif eserin sonunda kendilerinden tarikat ahzettiği kişileri sıralar ve haklarında bilgi verir; ayrıca Hz. Peygamber’le ilgili bir rüyasından bahseder (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1699, 1957, Yazma Bağışlar, nr. 1957; Köprülü Ktp., Köprülü Ahmed Paşa, nr. 122, vr. 41-190 [vr. 1-40, Nûman Paşa’nın risâlesidir]; ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde [Cârullah Efendi, nr. 1700] Nûman Paşa’nın eserinin kenarında Veliyyüddin’e ait ta‘lîkāt

mevcuttur). 10. el-Fevâʾidü'n-nûriyye ʿale'l-âdâbi'l-Ḥüseyniyye (Ḥâşiye ʿale'l-Ḥüseyniyye, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-âdâbi'l-Ḥüseyniyye). Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Âdâbü'l-baḥs̱ adlı eserine hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârulllah Efendi, nr. 1862, 1864, Fâtih, nr. 4703, Kılıç Ali Paşa, nr. 885; Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 271). 11. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Âdâb li-Ṭaşköprizâde (Ḥâşiyetü Şerḥi Taşköprizâde fi'l-Âdâb) (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1864, vr. 1-41; Süleymaniye, nr. 909). Müellif hâşiyeyi ayrıca ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1863, vr. 1-24). Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Fâtih, nr. 4714) Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Âdâbi Taşköprizâde'nin Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-ʿİṣâm olduğu anlaşılmaktadır. 12. Feżâʾilü'l-cihâd (Kitâbü'l-Cihâd). 107 babdan meydana gelen otuz dört varaklık eserin girişinde kaynaklar remizleriyle birlikte kaydedilmiştir; müellif Gazi Ali Paşa'ya takdim ettiği eserini Şam'da cemettiğini ve İstanbul'a geldiğinde temize çektiğini söyler (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 396, müellif nüshası). 13. Şerḥu Âdâbi'l-Birgivî (eż-Żiyâʾü'l-maʿnevî ʿalâ Âdâbi'l-Birgivî). Birgivî'nin Âdâbü'l-baḥs̱ adlı eserinin şerhidir; Veliyyüddin Efendi'nin eser üzerine kaleme aldığı büyük, orta ve küçük üç şerh aynı cilt içinde bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1867, vr. 1-12; vr. 13-18; vr. 18-25). 14. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn. Muhammed b. Mübârekşah el-Buhârî'nin mantığa dair eseri üzerine yazılmış hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1854, vr. 41-50). 15. Ḥâşiye ʿalâ Câmiʿi'r-rumûz. Kûhistânî'nin Hanefî fıkhına dair Câmiʿu'r-rumûz fî şerḥi'n-Nuḳāye isimli eserinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1361, vr. 28-59). 16. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ciheti'l-vaḥde. Veliyyüddin Efendi, Sadreddinzâde Şirvânî'ye ait eser üzerine yapılmış hâşiyelerin hatalı olduğunu görmüş, kendisi önce bir ta'lîkāt kaleme almış, daha sonra hâşiyesini yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1361, vr. 1-26'da ta'lîkātın, nr. 1360 ve 1362'de hâşiyenin nüshaları mevcuttur). 17. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Risâleti'l-istiʿâre (Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Şerḥi ʿİṣâmiddîn ʿale'r-Risâle fi'l-istiʿâre). Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin Risâletü'l-istiʿârât adlı eserine İsâmüddin el-İsferâyînî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1854, vr. 1-40 [müellif nüshası]; nr. 1700, vr. 49-168). 18. Mecmûʿatü'l-ḥavâşî ʿale'l-İşârât. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eseri için kaleme aldığı Şerḥu'l-İşârât etrafında Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Burhâneddin tarafından yazılanların toplandığı bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Cârullah

Efendi, nr. 1347). 19. Şerḥu'l-Âdâb li-Sinâniddîn el-Kencî. Sinâneddin Yûsuf el-Kencî'nin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 41) Risâletü'l-âdâb'ının şerhi olup Veliyyüddin Efendi eseri ilk defa kendisinin şerhettiğini kaydeder (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1700, vr. 16-49). 20. Tuḥfetü'l-erîb. Âyana izâfe edilen tahrîmin icmâli gerektirip gerektirmediğine dair Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb adlı eserindeki tartışma üzerine kaleme alınmış bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1678; Risâle fî taḥḳīḳi'l-meẕâhib fi'l-ḥürmeti'l-mużâfe ile'l-aʿyân adıyla, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1958). Veliyyüddin Cârullah'ın diğer eserleri de şunlardır: el-Furḳān fî ḳırâʾati'l-Ḳurʾân (ve iʿrâbih ve terâcimi ḳurrâʾih) (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 16, 17; Osmanlı Müellifleri'nde ayrıca zikredilen İʿrâbü'l-Ḳurʾân'ın el-Furḳān ile aynı eser olması muhtemeldir); Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Âdâbi'l-Mesʿûdî (Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-Mesʿûdî fi'l-âdâb ve ʿalâ ḥâşiyetih ve ʿalâ ḥâşiyeti'l-ḥâşiye) (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1861 [müellif nüshası]); Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Hidâye fi'l-ḥikme li-Ḳāḍî Mîr ve ʿalâ Ḥâşiyeti Muṣliḥiddîn el-Lârî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1296); Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-ʿİṣâm ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5355; Yazma Bağışlar, nr. 1961, vr. 6-20; eserin başında müellifin Halep'teki Atabek Medresesi müderrisi Sâlih'in Veliyyüddin Efendi için yazdığı bir methiye mevcuttur, vr. 1-4); Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Âdâbi'l-Birgivî li-Ḳazâbâdî li-Cârillâh (Birgivî'nin eserine yazdığı şerhlerin sonunda yer alır [Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1867, vr. 25-29]); Risâle fi'l-ḳıyâsi'l-müştemil ʿale'l-maḳālâti' s̱-s̱elâs̱e (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1953).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, IV, 613; Osmanlı Müellifleri, I, 267; Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcim-i Ahvâl: Cârullah Veliyyüddin Efendi", SM, V/129 (1326), s. 410-411; Îżâḥu'l-meknûn, II, 3, 531-532; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 501; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 168; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 237; Mübahat S. Kütükoğlu, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul 1978, s. 101-102; Abdülcebbâr

Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1401/1981, I,

942; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 118-119; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 192; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 84, 257; a.mlf., Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 207, 426, 518; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, II, 720; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 463; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 403-404; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 72, 335, 351, 972; II, 1191; III, 1792, 1853; Halil İbrahim Şimşek, Osmanlı’da Müceddidîlik: XII/XVIII. Yüzyıl, İstanbul 2004, s. 236, 237, 405, 407; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1635; Ahmed Abdülmecîd Herîdî, “Veliyyüddîn Cârullāh ve bernâmecü ḳırâʾetih”, AIsl., XVI (1980), s. 1-60.

Tahsin Özcan

VELİYYÜDDİN EFENDİ

(ö. 1182/1768)

Osmanlı şeyhülislâmı, hattat.

İstanbul Silivrikapı'da Yayla semtinde dünyaya geldi. Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi'nin kaydettiği seksen yedi yaşında öldüğüne dair bilgi doğru kabul edilirse 1095 (1684) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Ekşiaşzâde lakabıyla da bilinir. Babası yeniçerilerin altmış dördüncü solak ortası ihtiyarlarından Solakbaşı Hacı Mustafa Ağa'dır. Dedesi Hacı Hüseyin Ağa'nın da solakbaşılık görevinde bulunduğu nakledilir. Eğitimi hakkında kaynaklarda bilgi verilmez; sadece, tahsilini tamamladıktan sonra Ebezâde Abdullah Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde babasının Silivrikapı'da Arabacı Bayezid mahallesinde yaptırdığı medresede ibtidâ-i hâric rütbesiyle bir süre müderrislik yaptığı kaydedilir.

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın dikkatini çekerek onun himayesine giren ve Evkāf-ı Haremeyn müfettişliğine getirilen Veliyyüddin Efendi 1142'de (1729) Halep kadılığına tayin edildi; ancak ertesi yıl görevinden uzaklaştırıldı. Şem'dânîzâde, Halep kadılığından azlini anlatırken kendisinden Ekşiaşzâde Veli Efendi diye bahseder. Dört ay sonra Galata kadısı oldu. Kahire ve Medine'de de kadılık yaptı, bu sırada hac vazifesini ifa etti. İstanbul kadılığı pâyesini alarak Şâban 1169'da (Mayıs 1756) Anadolu kazaskerliğine getirildi; 19 Şâban 1171'de (28 Nisan 1758) Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Kısa bir süre görev yaptıktan sonra III. Mustafa'ya sunulan, kendisinin rüşvet aldığına dair bir arzuhal sebebiyle 28 Zilkade 1171'de (3 Ağustos 1758) azledilip Manisa'ya sürgüne gönderildi. Veliyyüddin Efendi'nin adaletperver bir kişiliğe sahip olduğunu ve doğruları söylemekten çekinmediğini belirten Şem'dânîzâde, kendisini sevmeyenlerin asılsız ithamlarına mâruz kaldığını ve aleyhinde uydurulan yirmi sekiz ayrı dilekçenin bulunduğunu nakleder.

Veliyyüddin Efendi, Çelebizâde Âsım Efendi şeyhülislâmlığa getirildiğinde

Vezîriâzam Râgıb Paşa ile birlikte huzura kabulü sırasında her ikisinin de talebiyle affedildi ve 1 Zilhicce 1172'de (26 Temmuz 1759) İstanbul'a döndü. 28 Cemâziyelâhir 1173'te (16 Şubat 1760) Çelebizâde Âsım Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bu göreve tayini esnasında hastalığından dolayı saraya gidemedi ve iyileşinceye kadar konağında oturmasına izin verildi; padişahın huzurunda giyilmesi âdet olan şeyhülislâmlık kıyafeti (ferve-i beyzâ) evine gönderildi. Kaynaklarda bu durumun meşihat tarihinde ilk defa görüldüğü kaydedilir. Veliyyüddin Efendi, sert mizacı sebebiyle bir yıl altı ay on sekiz gün süren görevinin ardından 6 Safer 1175'te (6 Eylül 1761) şeyhülislâmlıktan azledildi. Azlinden sonra hacca gitmesine izin verildi, hac mevsimi gelinceye kadar da Bursa'da ikameti istendi. Bir süre sonra affedilerek tekrar İstanbul'a döndü. 24 Zilkade 1180'de (23 Nisan 1767) azledilen Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin yerine ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, teşrifat defterinden naklen Veliyyüddin Efendi'nin şeyhülislâm oluşu esnasında icra edilen merasimi ayrıntılı biçimde anlatır (Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 491). Veliyyüddin Efendi, bir yıl altı ay iki gün görev yaptıktan sonra yaşlılığından kaynaklanan rahatsızlığı sebebiyle 13 Cemâziyelâhir 1182'de (25 Ekim 1768) vefat etti. Vefat tarihi Sicill-i Osmânî'de 3 Cemâziyelâhir olarak verilir. Koca Mustafa Paşa Camii'nde kılınan namazın ardından Eyüp'te Otakçılar civarında bulunan Murad Efendi (Mehmed Murad Buhârî) Zâviyesi'ne defnedildi. Nakşibendiyye-Müceddidiyye'yi Anadolu'ya getiren Murad Buhârî'ye intisap eden kişiler arasında Veliyyüddin Efendi'nin adı da geçmektedir. Şeyhülislâmlık süresi toplam üç yıl yirmi gündür (veya üç yıl bir ay).

Şeyhülislâmlığı sırasında fetvahânede görevli müsevvidlerin maaşlarının arttırılmasını sağlayan Veliyyüdin Efendi bu amaçla Bolu kazasının şer'î hâsılatını fetvahâneye arpalık olarak tahsis ettirmiştir. Ayrıca tıp eğitimi almadan hekimlik yapan kişilerin engellenmesi için hekimlerden oluşan bir heyet kurulmasını ve bu yolla sahtekârlığın önüne geçilmesini temin etmiştir. III. Mustafa döneminde devlet ricalinden Ruslar'la savaş yapılmasını istemeyenlerin safında yer almıştır. Veliyyüddin Efendi'nin büyük oğlu Mustafa Reşid Efendi müderrislik yapmış ve 1181'de (1767) babasının sağlığında vefat ederek Fatih'te defnedilmiştir. Üç defa Rumeli kazaskerliğinde bulunan küçük oğlu

Hacı Mehmed Emin Efendi'nin Şeyh Murad Dergâhı hazîresindeki mezar taşına göre vefat tarihi 22 Şevval 1220'dir (13 Ocak 1806).

Veliyyüddin Efendi'nin birçok hayratı mevcuttur. Bunlarla ilgili vakfiyelerin çeşitli tarihlerde genişletilerek yeniden düzenlendiği anlaşılmaktadır (Cunbur, s. 172 vd.). Babasının yaptırdığı, kendisinin de müderrislikte bulunduğu Arabacı Bayezid mahallesindeki medresede çalışan görevliler için tahsisat ayırmış, Bursa'da ikameti sırasında Abdal Murad Zâviyesi'ne yol açtırmıştır. Ayrıca Edirnekapı ile Otakçılar arasında Bâhir Mustafa Paşa'nın inşa ettirdiği Nakşibendî Tekkesi'ne minber koydurmuştur. Vakfiyesindeki bilgilerden Mehmed Murad Buhârî Dergâhı'nda da (Şeyh Murad Tekkesi) bir mescid-tevhidhâne yaptırdığı anlaşılmaktadır. Veliyyüddin Efendi'nin bunların yanında Koca Mustafa Paşa Camii avlusuna bir muvakkithâne ilâve ettirdiği kaydedilir. En önemli hayratı ise İstanbul'da Zeytinburnu ile Bakırköy arasında kalan Çırpıcı çayırı civarındaki mesire ve çeşmesidir. Bu vakıf onun Galata kadısı olduğu sırada tesis edilmiştir. Veli Efendi çayırı ve çeşmesi, zamanla İstanbul halkı tarafından manilere konu teşkil edecek derecede sevilen bir mesire haline gelmiştir. Bu alan günümüzde Veliefendi Hipodromu adıyla at yarışlarının yapıldığı bir yer olarak kullanılmaktadır. Veliyyüddin Efendi'nin önemli hizmeti ise inşa ettirdiği kütüphane ile vakfettiği kitaplarıdır (bk. VELİYYÜDDİN EFENDİ KÜTÜPHANESİ).

Eseri bulunduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmayan Veliyyüddin Efendi, Osmanlı ta'lik ekolünün önde gelen üstatlarındandır. Ta'lik hattını Durmuşzâde Ahmed Efendi'den meşketmiştir. Zamanla bu alanda üstün başarı gösterip İmâd-ı Rûm lakabıyla anılmış, İran ta'lik üslûbundan farklı şekilde Yesârî Mehmed Esad öncesinde ortaya çıkan Türk ta'lik ekolünün öncülerinden sayılmıştır. Veliyyüddin Efendi'nin günümüze ulaşan ta'lik kıta ve celî ta'lik kitâbe yazılarında bu yeni oluşumun ve üslûp arayışlarının izleri açıkça görülmektedir. Müstakimzâde, Tuhfe'de Veliyyüddin Efendi'nin yetiştirdiği hattatlar arasında Mustafa Tayyibî, Seyyid Mehmed Said, Osman b. İbrâhim, Mustafa b. Hüseyin, İsmâil b. Osman ve Mehmed Hüdâdât'ın biyografilerine yer vermiştir. III. Mustafa ve III. Ahmed'in de Veliyyüddin Efendi'den hat meşkettiği kaydedilir. Meşhur hattat Yesârî Mehmed Esad Efendi hat meşketmek için Veliyyüddin Efendi'ye başvurmuş, ancak hattatın sağ tarafının felçli, sol tarafının da

râşeli olması sebebiyle başvurusu kabul edilmemiştir. Veliyyüddin Efendi, daha sonra icâzet merasimine davet edildiğinde Yesârî Mehmed Efendi'nin hat alanındaki kabiliyetini ve başarısını görünce bundan pişman olduğunu ifade etmiştir.

Veliyyüddin Efendi'nin ta'lik kıta ve murakka'ları çeşitli müze ve kütüphanelerle özel koleksiyonlarda mevcuttur. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 2444), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Güzel Yazılar, nr. 220) meşk murakka' ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (FY, nr. 1225, 1425, 1428) murakka'ları Veliyyüddin Efendi'nin ta'lik yazıdaki sanat gücünü gösteren örneklerdendir. Süheyl Ünver, Veliyyüddin Efendi'nin kendi yazılarının yanında zengin bir hat koleksiyonu bulunduğunu da kaydeder; ancak kütüphanesinde bazı örneklerine rastlanan bu koleksiyonun vefatından sonra muhafaza edilmediğini ve muhtemelen vârisleri tarafından satıldığını söyler. Dönemine ait birçok mimari eserin celî ta'lik kitâbe yazılarının Veliyyüddin Efendi'ye ait olduğu görülmektedir. Onun imzasını taşıyan celî ta'lik kitâbeler arasında Hekimoğlu Ali Paşa'nın yaptırdığı sebil ve çeşme ile caminin avlu kapıları üzerindeki kitâbeler, Sadrazam Ali Paşa'nın camisinin sebili, çeşmesi ve avlusunun iki kapısı üzerindeki kitâbeler, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa Sebili ile Dârülhadis Çeşmesi kitâbeleri, Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi kitâbesi ve Eyüp'te Baba Haydar mahallesinde Şeyhülislâm Seyyid Mustafa Efendi'nin yaptırdığı Tımışvar (Şeyhülislâm Mustafa Efendi) Tekkesi'nin kapısı üzerindeki manzum kitâbe sayılabilir. Üsküdar'daki Ayazma Camii'nin Sadrazam Râgıb Paşa'ya ait tarih kitâbesi de o sırada şeyhülislâm olan Veliyyüddin Efendi tarafından yazılmıştır. Ayrıca, Fâtih Sultan Mehmed tarafından silâhhâne olarak düzenlenen Aya İrini'nin III. Ahmed döneminde yapılan onarımına dair celî ta'lik tarih kitâbesi de Veliyyüddin Efendi'ye aittir. Çiçek yetiştiriciliğine ve lâlelere özel ilgi duyan Veliyyüddin Efendi'nin yaşadığı döneme adını veren lâlenin otuz beş farklı cinsini yetiştirdiği kaydedilir. 1728'de saray için sipariş edilen lâle soğanları arasında Veliyyüddin Efendi'nin bizzat yetiştirdiği "lem'a-yi feyz" ve "nahl-i işve" adlı lâlelere ait soğanlar da yer almaktaydı (Sayıoğulları, s. 35).

BİBLİYOGRAFYA

Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 27, 67-68; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 11-12; II/A, s. 11, 37, 39, 42, 44, 100, 102, 110, 113; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 750-751; Devhatü’l-meşâyih, s. 102; Vâsıf, Târih, I, 161-162, 320-321; Sicill-i Osmânî, IV, 614; İlmiyye Salnâmesi, s. 534-535; Ahmed Refik [Altınay], Onikinci Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1930, s. 96, 214-215; Danişmend, Kronoloji, IV, 539-540; V, 559; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 488-492; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 191-194; Müjgân Cunbur, “Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 165-189; M. Orhan Bayrak,

İstanbul’da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 73; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 143; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 108-109; A. Süheyl Ünver, Şeyhülislâm Veliyyüdin Efendi, Süleymaniye Ktp., A. Süheyl Ünver, Dosya, nr. 322; Recep Sadri Sayıoğulları, Türk Ta’lik Yazı Ekolünün Doğuşunda Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Meşhurlar, İstanbul 2004, II, 202; M. Şinasi Acar, Ünlü Hattatların Mezarları: Gelimli Gidimli Dünya, İstanbul 2004, s. 56-57; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 241-242, 288, 291, 311, 349-350, 373, 406-407, 444, 454, 485, 533.

Tahsin Özcan

VELİYYÜDDİN EFENDİ KÜTÜPHANESİ

Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'nin (ö. 1182/1768) İstanbul'da Beyazıt Camii'nin kıble yönünde kurduğu kütüphane.

III. Mustafa devrinde iki defa şeyhülislâm olan Veliyyüddin Efendi, 3 Rebîülevvel 1175 (2 Ekim 1761) tarihinde şeyhülislâmlıktan ilk azlinde düzenlediği bir vakfiye ile (Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 164, vr. 381b-384b) 150 kitabını Âtıf Efendi Kütüphanesi'ne vakfetmiş, kütüphâne hâfız-ı kütüblerinin ücretlerini de bir miktar arttırmıştır. Fakat şeyhülislâmlığa ikinci tayininde bu vakfından rücû etmiş, 3 Cemâziyelâhir 1182 (15 Ekim 1768) tarihli vakfiyesiyle Âtıf Efendi Kütüphanesi'ne verdiği kitaplarla sahip olduğu diğer kitapları, Beyazıt Camii'nin kıble yönünde sağ tarafa bitişik olarak yaptırdığı kütüphanesine vakfetmiştir (VGMA, nr. 745, s. 79-107). Vakfiyede, kütüphane personelinde aranacak vasıflarla ilgili şartların Âtıf Efendi ve Râgıb Paşa kütüphanelerinin vakfiyelerinin etkisi altında kalınarak düzenlendiği görülmektedir.

Veliyyüddin Efendi vakfiyesinde kütüphanesine tayin edilecek birinci hâfız-ı kütübe günlük 120, ikinci hâfız-ı kütübe 110, iki müstahfıza 40'ar, bevvâb ve ferrâşa 10 akçe verilmesini şart koşmuş, ayrıca hâfız-ı kütüblerin kendilerine ayrılan evlerde oturacaklarını belirtmiştir. Vakfiyede hâfız-ı kütübde bulunması gereken nitelikler yanında bulunmaması gereken nitelikler de yazılmıştır. Veliyyüddin Efendi bu göreve müderris, kadı, imam ve şeyhlerin getirilmemesini istemiş, hâfız-ı kütüblerin kütüphanede bütün gün bizzat bulunması üzerinde ısrarla durmuş, diğer bazı vakıflarda görüldüğü gibi ölen hâfız-ı kütüblerin yetişkin olmayan çocuklarının babalarının görevine getirilmemesini kaydetmiştir (VGMA, nr. 745, s. 80). Dönemin diğer kütüphanelerinde uygulandığı gibi Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'nden de dışarıya ödünç kitap verilmemesi belirtilmiştir. Kütüphaneye vakfedilen kitapların bir listesi vakfiyenin sonunda bulunmaktadır. Buna göre Veliyyüddin Efendi daha önce Âtıf Efendi

Kütüphanesi’ne vakfettiği kitaplarla birlikte (Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 164, vr. 381b-384b’de bu kitapların sayısının 150 olduğu görülmektedir) 1690 cilt kitabını bu kütüphaneye koymuştur. Kütüphaneye vakfedilen kitapların satır sayısını, cilt ve tezhip özelliklerini belirten bir katalogun konulduğu daha sonraki yıllarda yapılan sayım kayıtlarından anlaşılmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3290, vr. lb).

Tarihçi Vâsıf Efendi, Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’nde nâdir kitapların bulunduğunu ve kütüphaneden çok sayıda okuyucunun faydalandığını belirtir: “Ekser mahallerde bulunmayan kütüb-i nâdire o kitâbhânede mevcut ve izdihâm-ı talebe ile dâimî istifâde-i `ulûm olunduğu meşhûd olup ...” (Târih, I, 206). Yine aynı tarihçinin bildirdiğine göre Veliyyüddin Efendi’nin oğlu da kütüphane için değerli kitaplar satın aldığı gibi talebelerin ihtiyaç duydukları kitapları temin ederek bu koleksiyonu zenginleştirmektedir (a.g.e., I, 206-207). Kütüphane koleksiyonu, daha sonra buraya diğer cami ve medreselerden nakledilen Taşköprizâde İbrâhim Efendi, Halil Efendi, Fenârîoğlu Şemseddin, Tatar Abdullah ve Ebûbekir Efendi b. Hasan Paşa’nın kitaplarıyla daha da zenginleşmiştir. Cevdet Paşa’nın Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’ne vakfettiği 182 kitap arasından çıkan Ârif Hikmet Bey’in Medine’deki kütüphanesine vakfettiği on kitap Medine’ye gönderilmiştir (BA, MF. KTU. Dosya 5, nr. 98). Molla Fenârî’nin kütüphanesinden çıkan bazı kitaplar da bugün Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ünver, s. 3).

Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’nin sayımı her yılın muharrem ayında yapılmakta, bu görevi yerine getiren müfettişe 40 kuruş ödenmekteydi (VGMA, nr. 745, s. 81). Bu sayımlar sonucu hazırlanan bazı kataloglar mevcuttur (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3290). Kütüphanenin 1248’de (1832) yapılan sayımından sonra hazırlanan katalogunda bibliyografik künyelerin tesbitinde kitapların boylarının da belirtilmesine çalışıldığı görülmektedir. Bu katalogda “kıt‘a-i mutavassıta, kıt‘a-i rubu‘, kıt‘a-i kebîre” şeklinde kitapların ölçülerine de işaret edilmiştir. Kütüphanenin katalogu 1304 (1886) yılında devr-i Hamîdî katalogları arasında basılmıştır.

Vakfiyesinde belirtildiğine göre Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi cuma

günü hariç her gün güneş doğduktan bir saat sonra açılmakta ve güneşin batışından bir saat önce kapatılmaktaydı. Hâfız-ı kütübler, kütüphaneye hiç kimse gelmese de bizzat görevlerinin başında bulunmak mecburiyetindeydi. Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi, diğer müstakil kütüphanelerde görüldüğü gibi rutubetten korunması için havalandırma sağlayacak bir mahzen üzerine iki kubbeli olarak inşa edilmişti: “Tahtânîsi iki bab kârgîr mahzen ve fevkānîsi iki kubbeli kârgîr kütübhâne-i latîfe” (VGMA, nr. 745, s. 79). Personel masraflarının karşılanabilmesi için II. Bayezid vakfından 1150 kuruş tahsis edilen Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi’ne Beyazıt Camii’nin içinden geçilmekteydi. Kütüphanedeki kitaplar Cumhuriyet döneminde 1952 yılında Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ne nakledilmiştir (Bayraktar, s. 74). Bu koleksiyonda 3431 yazma, 515 basma kitap bulunmaktadır (Gökman, s. 18).

BİBLİYOGRAFYA

Veliyyüddin Efendi’nin Âtıf Efendi Kütüphânesi’ne vakfettiği kitapların 1175 tarihli vakfiyesi: Şer‘iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 164, s. 381b-384b; Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi’nin 1182 tarihli vakfiyesi, VGMA, nr. 745, s. 79-107; Vâsıf, Târih, Kahire 1246, I, 206-207; Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, s. 3; Muzaffer Gökman, İstanbul Kütüphaneleri Rehberi, İstanbul 1947, s. 18; Müjgân Cunbur, “Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphânesi”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 165-189; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 120, 242, 288, 291, 311, 350, 373, 406, 454, 485, 533; Nimet Bayraktar, “Beyazıt Devlet Kütüphanesi Yazma Eser Koleksiyonları”, Beyazıt Devlet Kütüphanesi 125 Yaşında: 1884-2009 (haz. Süheyla Şentürk - Volkan Gülçek), İstanbul 2010, s. 74.

İsmail E. Erünsal

VELİYYÜDDİN YEKEN

(وليّ الدين يكن)

(1873-1921)

Mısırlı eleştirmen ve şair.

2 Mart 1873'te İstanbul'da doğdu. Babası Hasan Sırrı Paşa, annesi Çerkez asıllı bir hanımdır. Yeken lakabı Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kız kardeşinin oğlu, Yeğen lakabıyla anılan dedesi İbrahim Paşa'dan gelir. Henüz üç yaşında iken babası tarafından Kahire'ye götürüldü. Altı yaşında babasını kaybedince Mısır Maliye bakanı olan amcası Haydar Paşa onu himayesine aldı ve Hidiv Tevfik Paşa'nın devlet erkânının çocukları için yaptırdığı Medresetü'l-encâl'e gönderdi. Burada Türkçe, Arapça ve İngilizce, Marsilya Fransız Okulu'nda Fransızca ve Yunanca öğrendi. Mezuniyetinden sonra kısa bir süre Mısır halk savcılığında çalıştı; ardından Medresetü'l-encâl'den arkadaşı Hidiv II. Abbas Hilmi'nin sarayında görev aldı. Yazı yazma yeteneği bulunan Yeken daha yirmi yaşına gelmeden el-Ḳāhire ve en-Nîl gibi gazetelerde edebî, siyasî ve içtimaî yazılar yazdı. Ardından Yûsuf Fethi Bey'le birlikte el-Miḳyâs'ı yayımladı (1895). İstanbul'a yaptığı bir yıllık seyahatte Şûrâ-yı Devlet Meclisi üyesi amcası Muhammed Fâik Bey'in yanında kaldı. Ertesi yıl döndüğü Mısır'da 1897'de II. Abdülhamid'i eleştirdiği el-İstiḳāme adlı gazeteyi neşretti, fakat gazetesi yasaklandı. Bunun üzerine Osmanlı siyaseti ve özellikle II. Abdülhamid'le ilgili düşüncelerini el-Muḳaṭṭam, el-Müşîr gibi gazete ve dergilerde yazmaya devam etti. II. Abdülhamid'in davetiyle tekrar İstanbul'a gitti; önce gümrük memurluğuna, daha sonra Yüksek Maarif Meclisi üyeliğine tayin edildiyse de Abdülhamid rejimini eleştirmeyi sürdürdüğü ve Kānûn-ı Esâsî'nin ıslahı yolunda Jön Türkler'in çağrısını desteklediği gerekçesiyle 1902'de Sivas'a sürgüne gönderildi. Burada altı yıl kaldı ve II. Meşrutiyet'in 1908'de ilânı üzerine Mısır'a dönmesine izin verildi. Mısır'da el-Ehrâm, el-Müʾeyyed, er-Râʾidü'l-Mıṣrî, eẓ-Ẓuhûr gibi dergi ve gazetelerde yazmaya, bir taraftan da el-Maʿlûm ve'l-mechûl adıyla hâtıratını yayımlamaya başladı. Bu sırada el-Muḳaṭṭam'da çıkan sosyal

içerikli bazı yazılarını eṣ-Ṣaḥâʾifü's-sûd, bazılarını da et-Tecârib adıyla neşretti. 1912'de el-İḳdâm gazetesinin yayın müdürlüğünü üstlendi. Bir süre Adalet Bakanlığı'nda çalıştıktan sonra 1914'te Kral Hüseyin Kâmil'in yönetime gelmesiyle saraya bağlı özel divan kâtipliği görevine atandı. 1919 yılına kadar sürdürdüğü bu görevinden astım hastalığı yüzünden ayrıldı ve 6 Mart 1921 tarihinde tedavi için gittiği Hulvân'da vefat edinceye kadar yazı yazmaya devam etti.

Veliyyüddin Yeken ilk yazılarında İslâm birliğini ve Osmanlı hilâfetini desteklemiş, II. Abdülhamid'in İslâm âlemini eski güçlü dönemine yükselteceğine inanmıştır. Bu sebeple II. Abdülhamid ve iktidarı aleyhine yazı yazan bütün milliyetçileri eleştirmiştir. Aynı sebeple Mısır'daki Osmanlı iktidarından kaçanların hâmisi durumundaki İngiliz işgaline karşı açıkça tavır almıştır. Fakat Osmanlı hükümetindeki ilk görevi sırasında yapılan yanlışlıkların farkına varmış, bu defa II. Abdülhamid ve iktidarını sorgulamaya başlamıştır (el-Maʿlûm ve'l-mechûl, I, 11, 14, 108). Ardından kurumlardaki yozlaşmayı ve siyaset oyunlarını daha yakından görünce eleştirilerini şiddetlendirmiş ve II. Abdülhamid karşısında Jön Türkler'i desteklemiştir. Tepkileri sadece mevcut iktidara yönelikti. Veliyyüddin Yeken'i o dönemde Mısır'da hâkim olan iki görüşten Osmanlı birliği eksenine yerleştirmek mümkündür. Yeken, Mısır milliyetçiliğinden çok Osmanlı vatanını sevmek, İngilizler'e sempati duymak ve İngiliz işgalini savunmakla suçlandığından diğer Arap asıllı milliyetçi yazarlar kadar etkili olamamış ve edebiyat çevrelerinden ilgi görememiştir (Brugman, s. 56). İngilizler'e sempatisinin sebeplerini onların o dönemde Mısır'da izledikleri siyasette aramak gerekir. Veliyyüddin Yeken kendini, II. Abdülhamid'in iktidarından kaçanları Osmanlı birliğine darbe indirmek için himaye eden İngilizler'in yanında bulmuştur. Bu yakınlığı II. Abdülhamid'e karşı gösterdiği tepkiyle de açıklamak mümkündür (eṣ-Ṣaḥâʾifü's-sûd, s. 45-51). Esasen kendini etnik bakımdan Türk, edebiyatta Arap diye nitelemiştir (a.g.e., s. 164). Ona göre vatan sadece Mısır ya da Anadolu değil bütün Osmanlı coğrafyasıdır. Öte yandan aristokrat bir çevrede yetişmesine rağmen haksızlığa ve zulme baş kaldırmış, hep zayıfların yanında yer almış, bundan dolayı "âşıku'l-hürriyye" diye anılmıştır (Muhammed Mendûr, s. 28-48; Alâeddin Vahîd, s. 231-286). Yeken, yazılarının dışında döneminin sosyal ve siyasal olaylarına ışık tutan şiirleriyle de ön plana çıkmıştır. Divanında "Siyâsiyyât" adlı bölüm önemli bir yer tutar. Bu konuyla ilgili en

dikkat çekici şiiri “fi’l-Menfâ”da (sürgünde) siyasal konularla kişisel durumunu birleştirmiştir. Bunların yanında methiye, mersiye ve gazelleri bulunmaktadır. Şiirleri Ahmed Şevkī ile Hâfız İbrâhim’in öğrencilerinin şiirlerine çok yakındır. Brugman, Yeken’in şiirlerini neo-klasik ile neo-romantik şiir arasında bir geçiş olarak tanımlar.

Eserleri. 1. el-Maʿlûm ve’l-mechûl. Müellif eserin I. cildinde çocukluk ve gençlik yılları ile sürgün hayatına dair hâtıralarına ve II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti’nin durumuyla ilgili görüşlerine yer vermiş, II. ciltte Sivas’taki sürgün hayatını anlatmıştır (Kahire 1909-1911). 2. eṣ-Ṣaḥâʾifü’s-sûd. el-Muḳaṭṭam’da çıkan siyasal ve sosyal konularla ilgili yazıları ve şiirlerinden yaptığı seçmelerden oluşmaktadır (Kahire 1910; Beyrut 1970). 3. et-Tecârîb. Yine el-Muḳaṭṭam’da yayımlanan sosyal içerikli yazılarından derlenmiştir (haz. Fuâd Mugabgıd, İskenderiye 1913; haz. Cübrân Mes‘ûd, Beyrut 1972). 4. Ḫavâṭıru Niyâzî: Ṣaḥîfe min târîḫi’l-inḳılâbi’l-ʿOs̱mâniyyi’l-kebîr. Osmanlı Devleti’nin ilk anayasasının ilânında rol oynayan Resneli Ahmed Niyâzi Ağa’nın İttihat ve Terakkî Cemiyeti’yle ilgili eserinin Arapça tercümesidir (Kahire 1327). 5. Dîvân. Müellifin vefatından sonra kardeşi Yûsuf Hamdi Yeken tarafından derlenmiş olup 2500 beyittir (Kahire 1343/1924; Beyrut 1983; haz. Antuvân el-Kavvâl, Beyrut 2001). 6. Dikrân ve Râʾif. Özgürlük, hoşgörü, kardeşlik, zulüm gibi konuları ele alan bu romanı da ölümünden sonra neşredilmiştir (Kahire, ts.). 7. Fükâhetü ẕevi’l-fiṭan şerḥu Sîniyyeti Ebi’l-Ḥasan (Kahire 1311). 8. eṭ-Ṭalâḳ. Paul Charles Joseph Bourget’nin Un divorce (1904) adlı romanının Arapça çevirisidir. Yeken’in ayrıca yayımlanmış eserlerinde haklarında bilgi bulunan, ancak şimdiye kadar rastlanmamış ya da basılmamış olan eserleri de mevcuttur (yayımlanmamış diğer bazı eserleri ve hakkında yapılan çalışmalar için ayrıca bk. Yıldız, II, 475-476).

Veliyyüddin Yeken’in hayatı, eserleri ve fikirlerine dair Dervîş M. Dervîş, Antûn el-Cümeyyil,

Sâmî el-Keyyâlî (Veliyyüddîn Yeken, Kahire 1960), Cübrân Mes‘ûd (Veliyyüddîn Yeken: Şaḫṣiyyetühû ve mizâcühû, Beyrut 1960), Muhammed Mendûr (Muḥâḍarât ʿan Veliyyiddîn Yeken, Kahire 1956), Ahmed Ebü’l-Hadır el-Mensî (Veliyyüddîn kâtiben ve şâʿiren, baskı yeri yok, 1921),

Alâeddin Vahîd (ʿÂşıḳu'l-ḥürriye Veliyyüddîn Yeken, Kahire 1987), M. M. Zekiyyüddin (el-Küttâbü'ṯ-ṯelâṯe: Veliyyüddîn, el-Menfelûṭî, el-ʿAḳḳād, Kahire, ts. [el-Mektebetü'l-Mısriyye]) ve Muhammed Hammûd (Veliyyüddîn Yeken beyne bîḍi'ṣ-ṣaḥâʾif ve sûdi't-tecârîb, Beyrut 2004) monografiler kaleme almıştır. Şükrî M. Ahmed Semâre Veliyyüddîn Yeken: Ḥayâtühû ve âṯâruhü'l-edebiyye (1972, Kahire Üniversitesi), İbrâhim Ahmed İbrâhim Hüseyin Veliyyüddîn Yeken: Ḥayâtühû ve şiʿruh (1987, Ezher Üniversitesi) ismiyle yüksek lisans tezleri hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Veliyyüddin Yeken, el-Maʿlûm ve'l-mechûl, Kahire 1327/1909, I, 11, 14, 108; a.mlf., eṣ-Ṣaḥâʾifü's-sûd, Beyrut 1970, s. 45-51, 164; Serkîs, Muʿcem, II, 1953-1954; Brockelmann, GAL Suppl., III, 49-56; Muhammed Mendûr, Muḥâḍarât ʿan Veliyyiddîn Yeken, Kahire 1956, s. 28-48; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1958, II, 464-466; Ömer Ferruh, el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1380/1960, s. 324-331; Sâmî el-Keyyâlî, Veliyyüddîn Yeken, Kahire 1960; J. Haywood, Modern Arabic Literature: 1800-1970, London 1971, s. 102-104; Mounah A. Khouri, Poetry and the Making of Modern Egypt: 1882-1922, Leiden 1971, s. 111-113; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 54-56; Alâeddin Vahîd, ʿÂşıḳu'l-ḥürriyye Veliyyüddîn Yeken, Kahire 1987, s. 231-286; Necîb el-Buaynî, Şuʿarâʾü ʿArab muʿâṣırûn, Beyrut 1411/1991, s. 35-50; Musa Yıldız, "Bir Osmanlı Aydını Veliyyüddin Yeken ve Sivas Hatıraları", Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri (ed. Şeref Boyraz), Sivas 2007, II, 471-484; a.mlf., "Bir Osmanlı Aydını Veliyyüddin Yeken", Sultanşehir, sy. 4, Sivas 2007, s. 14-18; İsâm Muhammed eş-Şentî, "Veliyyüddîn Yeken", Mecelletü Maʿhedi'l-buḥûṯ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, II, Kahire 1390/1971, s. 303; Faruk Bozgöz, "Son Dönem Bir Osmanlı Aydını ve Düşünürü: Veliyyuddin Yeken", Nüsha, I/3, Ankara 2001, s.131-144; Mehmet Yalar, "Eleştirmen ve Şair Olarak Veliyyuddin Yeğen'in Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVI/2, Bursa 2007, s. 21-41; J. Jankowski, "Yakan, Muhammed Walī al-Dīn", EI² (İng.),

XI, 253; M. M. Zekiyyüddin, el-Küttâbü’s̱-s̱elâs̱e: Veliyyüddîn, el-Menfelûṭî, el-ʿAḳḳād, Kahire, ts. (el-Mektebü’l-Mısriyye), s. 68-106.

Şükran Fazlıoğlu

VELVÂLİCÎ

(الولوالجي)

Ebü'l-Feth Zahîrüddîn Abdürreşîd b. Ebî Hanîfe b. Abdirrezzâk el-Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra)

Fıkha dair eseriyle tanınan Hanefî âlimi

(bk. el-FETÂVA'l-VELVÂLİCİYYE).

VENEDİK

İtalya’da tarihî bir şehir.

İtalyanca Venezia, Latince Venetia ismiyle anılan şehir Adriya denizinin en uç noktasında bir lagünün içindeki çok sayıda adalar üstünde kurulmuştur. Bu adalar arasındaki ulaşım kanallarla sağlanır. Sayısı 160’ı bulan kanallar şehrin en karakteristik özelliğini teşkil eder; bunların içinde Büyük Kanal (Canal Grande) şehri “S” biçiminde ortadan böler. Tarihî Venedik şehri altı kısımdan oluşur; San Marko Meydanı, Rialto Meydan ve Köprüsü, San Giorgio Maggiore, Murano, Burano ve Torcello adaları önemli merkezlerdir. Lido denilen yer ise şehir ve lagünü koruyan bir dalgakıran niteliği taşır.

Yapılan arkeolojik kazılar sonucu ilk yerleşme izleri Torcello adasında ortaya çıktı. Şehrin tarihî izleri VI. yüzyıla kadar iner. Doğu Roma’ya bağlı olarak geliştiğinden Doğu’nun en batıdaki ve Batı’nın en doğudaki şehri diye anılır. İncil’in derleyicilerinden Aziz Markos’un mezarının Venedik’e getirilmesiyle burası onun adına atfen anılmaya başlandı (San Marko). IX. yüzyıldan itibaren bağımsız bir şehir devleti kimliği kazanan Venedik seçimle gelen, doj/doc (doce, doxe) denilen bir başkan vasıtasıyla yönetiliyordu. Güçlü donanması ve deniz ticaretiyle öne çıkarak Akdeniz’den Karadeniz’e uzanan kesimlerde koloniler kurdu, ayrıca Avrupa’nın Atlantik kıyılarına kadar hareketli bir ticarî ağ oluşturdu. 1797’de Napolyon tarafından işgaline kadar 1000 yıldan fazla bir süre varlığını korudu. XIX. yüzyılda Avusturya İmparatorluğu’nun, 1866’da İtalya Krallığı’nın bir parçası haline geldi.

Venedik, tarihinin ilk dönemlerinden beri müslüman devletlerle ticarî ilişkilerde bulundu. 750’de bazı Venedikliler’in Roma’dan köle satın aldıkları ve bunları Kuzey Afrika’da sattıkları bilinmektedir. Ortaçağ’larda şehrin idarecileri, gerçek bir ticarî ağ kurdu; tüccarları Akdeniz havzasında uluslar arası anlaşmalar ve imtiyazlar çerçevesinde ticaret yaptı. Mısır’da Eyyûbîler’le Memlükler, Anadolu’da Selçuklular’la Menteşe ve Aydın emîrleri, Karadeniz’in kuzeyinde Kırım Tatarları, hatta İlhanlılar,

Akkoyunlular, Safevîler, Tunus'un Hafsî hânedanı ile Fas'taki Bâdîler ticarî ve siyasî ilişki kurdukları müslüman devletlerdir. Venedik'in Osmanlılar'la teması 1350 civarına rastlar. İki ülke arasındaki ilk ticarî sözleşme 1390'da I. Bayezid'in onaylamasıyla yapıldı; Venedikliler'e Ayasuluk ve Balat beyleriyle daha önce yaptıkları eski ticarî imtiyazlar da tanındı. Diğer anlaşmalar 1403, 1406, 1411, 1419, 1430, 1446, 1451, 1454, 1479, 1482, 1501, 1517, 1521, 1540, 1567, 1573, 1575, 1595, 1604, 1619, 1625, 1641, 1670, 1699, 1701, 1706, 1718, 1733 yıllarındadır. Bu anlaşmalar bir ahidnâmeye dayanıyordu. İki nüsha halinde düzenlenen metinlerden birinin üzerine sultan, diğerinin üzerine Venedik doju yemin etmekteydi. Sadece 1517 ahidnâmesi üzerine yemin edilmemişti; ancak Yavuz Sultan Selim, Memlükler'in vârisi olarak hareket ediyor, Venedikliler için verilen emanları onaylıyordu. 1720 Rus-Osmanlı antlaşması temel alınarak hazırlanan 1733 barış antlaşması en son yapılan antlaşma olup Venedik cumhuriyetinin sonuna kadar bir daha yenilenmemiştir.

Her iki ülkenin elçileri ve delegeleri Doğu ile Batı arasında seyahat ettiler. Bir Venedik listesine göre 1360 Martında Marino Venier ve Leonardo Contarini, Edirne'nin fethinden dolayı I. Murad'ı tebrik için gönderilmişti ve bu olay I. Murad'ın tahta geçmesinden kısa bir süre önce gerçekleşmişti. Venedik'e yollanan ilk Osmanlı elçisi adı bilinmeyen bir çavuştu; 1384 yılının başında ortak düşman olan Cenevizliler'e karşı iş birliği sağlamak amacıyla gönderilmişti. Bunu diğer elçiler takip etti. XVI. yüzyılda yaklaşık her sene bir kişi gönderiliyordu. Bu kişiler özellikle ulak, çavuş, Dîvân-ı Hümâyun tercümanı ve saray görevlileriydi. Bunlardan bazıları sultan adına hareket etme ve müzakerede bulunma yetkisi taşıyan gerçek elçilerdi. XVI. yüzyılda Osmanlı hizmetindeki en tanınmış saray tercümanları Venedik'te bulunuyordu: Ali Bey (1514, 1517), Yûnus Bey (Modonlu olup Taroniti ailesine mensup eski bir Venedik vatandaşı; 1519, 1522, 1530, 1533, 1537, 1542), Leh asıllı İbrâhim Bey (Joachim Strasz) (1555, 1567) ve 1570'te Paris'e giderken Venedik'e gelen Mahmud Bey. Mahmud Bey, Kıbrıs kuşatması başlangıcında hapse atıldı ve üç yıl sonra geri dönebildi. Aynı savaş için ültimatom getiren Kubad Çavuş vazifesini gerçekleştirdikten sonra İstanbul'a serbestçe gitti. Diğer birçok elçi vezir, beylerbeyiler ve sancak beyi tarafından ya ticaret yapmak ya da ticarî ilişkileri geliştirmek için gönderiliyordu. Osmanlılar'la çarpışan diğer müslüman ülkelerden gelen elçiler de Venedik'e ulaşıyordu. Osmanlı-Venedik savaşı esnasında

(1463-1479) Venedikliler, Karaman ve Akkoyunlu idarecileriyle ittifak yaptı.

Dalmaçya sahilinde ve Ege denizindeki pek çok yer Venedik'e bağlı idi. Girit adasını IV. Haçlı Seferi'yle birlikte 1202'de ele geçirenlerden satın alan Venedik (1204) Kıbrıs'ı da 1489'da Lusignano ailesinden miras yoluyla kazandı. Venedikliler bu bölgeleri Osmanlılar'a karşı korumak için savaştılar. İlki 1415-1419 yıllarında Osmanlı donanmasının imhasıyla gerçekleşti. İkinci savaş Selânik'in Osmanlılar tarafından ele geçirildiği sıralarda 1423-1430 yıllarında yapıldı. Onu takiben diğer savaşlar 1463-1479, 1499-1502, 1537-1540 yıllarında cereyan etti. Bunları Kıbrıs'ın fethi sırasında 1570-1573 ve Girit'in fethi vesilesiyle 1645-1669, 1684-1699, 1714-1718 savaşları izledi. XV. yüzyılın ikinci yarısında yapılan savaşlarda Osmanlı akıncıları İtalya'nın kuzeydoğusundaki Friuli'nin Venedik bölgesine kadar ulaştı. Venedikliler, Osmanlılar'ın kendi şehirlerini de ele geçirecekleri korkusuna kapıldılar. Benzer şekilde Girit savaşının başlangıcında 1648'de Venedik filosunun Çanakkale Boğazı'nı kapatması İstanbul'da derin bir korkuya yol açtı. 1656'da Venedik gemileri İstanbul'u yeniden tehdit etti. Yüzyıllar boyunca Venedik'le Osmanlı Devleti, Dalmaçya ve Yunanistan'da sınır komşusu oldu. Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren ortak komisyonlar yeni sınırların belirlenmesinde birlikte çalıştı. Ayrıca iki taraf arasında deniz sınırları da tesbit edilmişti.

1509'da papa ve diğer hıristiyan idarecilerine karşı yaptıkları savaş esnasında Venedikliler, Osmanlılar'dan askerî yardım istedi, II. Bayezid ise buna cevap vermedi. Yavuz Sultan Selim tahta geçtiğinde şartlar tamamen değişmiş ve Venedikliler'in yardıma ihtiyacı kalmamıştı. Bununla birlikte Balkanlar'dan 100 Osmanlı askerini ücretle tuttular. XVII. yüzyılın başında İspanyollar'la yapılan Valtelline savaşında Venedikliler, Bosna'dan paralı asker talebinde bulundular, IV. Murad da buna izin verdi. Her iki filo, 1534-1535'te olduğu gibi bazı dönemlerde özellikle korsanlara karşı savaşta birlikte hareket etti. Bazı Venedikli mühtediler Osmanlı Devleti'nde yüksek mevkilere çıktı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı Makbul (Frenk) İbrâhim Paşa, Yunanistan'daki Parga'dan gelen bir Venedik vatandaşı, Hekimoğlu Ali Paşa da İslâm'a sonradan giren Venedikli bir hekimin oğlu idi. Yirmi iki yıl kapı ağalığı görevini yürüten Gazanfer Ağa, Venedik lagününde küçük bir şehir olan Chioggia'da doğmuştu.

Venedikli Hasan Paşa (Andrea Celeste) Cezayir beyiliği (1577-1580, 1582-1587), Trablusgarp beyiliği (1585-1586) ve kapudan paşalık (1588-1591) görevlerinde bulundu; esirleri arasında kendisinin canlı bir tasvirini yapan İspanyol yazarı Miguel de Cervantes de vardı. Ali Piccinino bir diğer Venedikli reis olup Cezayir tayfasının başındaydı (1621-1645). Alemdarlık yapan Michiel ailesine mensup bir kişi 1553'te Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Mustafa Çelebi ile birlikte boğulmuştu. Mehmed Frankbeyoğlu (Marcantonio Querini) 1600'deki isyanı sırasında sağ ulûfeciler ağasıydı, daha sonra sipahi başı oldu ve adamları tarafından 1602'de öldürüldü. Gazanfer Ağa'nın yeğeni Mehmed (Giacomo Bianchi) IV. Murad'ın meclisinde yer alan dört yakın arkadaşından biridir. III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'ın da Venedikli asilzade Nicolo Venier ile Violante Baffo'nun kızları olduğu söylenmişse de büyük ihtimalle Korfu'dan gelen Venedikli bir Rum'dur. Bir diğer önemli Venedikli "Beyoğlu" diye bilinen, Venedik Doju Andrea Gritti'nin (1523-1538) Rum asıllı bir kadından doğan gayri meşrû oğlu Alvise Gritti'dir. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa ve Kanûnî'nin yakın adamları arasında yer aldı, ticaretle zenginleşti, padişahın bazı siyasî işleri için gönderildiği Erdel'de 1534'te öldürüldü.

XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı tüccarları ve gemilerinin ticaret amacıyla Venedik'e gittiği bilinmektedir. Tüccarlar hem Balkanlar'dan hem de Anadolu'dan (daha çok Ankara ve Beypazarı'ndan) gelirdi. XVI. yüzyılda bunların sayısı arttı. 1575'te Rialto yakınlarındaki all'Angelo misafirhanesinde Bosna ve Arnavutluk'tan gelenler için ilk "fondaco" (eşya ambarı bulunan han) kurulmuştu. Venedik hükümeti tarafından bu kişilerin kalması için 1621'de Büyük Kanal'da bir yer kiralandı. Yeni Fondaco dei Turchi'de genellikle ilkbaharda gelip sonbahara kadar kalan, yine aynı şekilde sonbaharda gelerek ilkbahara

kadar konaklayan yetmiş tüccar barınabiliyordu, kapasitesi yaklaşık 300 kişilikti. Binada namaz kılmak için ayrılan bir oda vardı. Fondaco'da kalan Osmanlı vatandaşlarından bazıları gündüzleri Venedik mezbahasından müslüman topluluk için İslâmî esaslara göre et sağlardı. Osmanlı vatandaşları Avrupaî elbiseler giyer, gösteri mahallerine, kahvehanelere gidebilirlerdi. Mezarlıkları muhtemelen Lido adasında olup yahudilerin ve Katolik olmayan hıristiyanların mezarlarının yakınında idi. Gemileri ise

Venedik lagününde St. Marko'nun yakın bir yerinde, Santo Sepolcro Manastırı ve Tersane fırınının önünde özel bir limanda yatıyordu. Venedik'te yaşayan Osmanlılar yaşlılar tarafından idare edilen bir cemaat oluşturmuştu. Santa Maura, Zante, Nauplia (Anabolu), Cephalonia (Kefalonya) gibi Venedik şehirlerinde görüldüğü üzere konsolosları yoktu, sadece ticarî temsilcileri bulunmaktaydı. Venedikli komisyoncular arasında Osmanlı vatandaşları ile görüşen ve Türkçe öğrenen kişiler de vardı. Sayıları 1587'de on beş-yirmi, 1631'de otuz üç, 1674-1675'te yirmi beş, 1751'de on bir, 1768'de beşti. Bunların sayıları Venedik'te çoğalan ve azalan Osmanlı tüccar topluluğunu yansıtır. XVI. yüzyılda yaptıkları her ticarî anlaşma için Venedikli resmî tercümanlara vergi ödüyorlardı. Girolamo Civran (ö. 1550) Osmanlılar'ın Türkçe bilen Venedikli ilk tercümanı idi ve 1534'te tayin edilmişti. Civran'ın yerini 1595'te ölünceye kadar bu işi yürüten Michele Membrè aldı. Daha sonra Osmanlılar tarafından Kıbrıs'tan köle olarak alınan, on sekiz yaşında iken fidye karşılığında serbest kalan, Venedik'e gittiğinde sadece Türkçe konuşabilen Giacomo de Nores tercümanlık yaptı.

Anadolu'dan gelen Osmanlı tüccarları özellikle deve kılından yapılmış elbiseler ve tiftik yünü satarlardı; bunun yanında baharat da getirirlerdi. Balkanlar'dan gelenler ise öncelikle deri ve şehrin et tüketimi için hayvan sevkederlerdi. Venedik işi elbiseler ve lüks tüketim malları Osmanlı ve Venedikli tüccarlar tarafından ihraç edilirdi. Muhtemelen, İstanbul'a ihraç edilen ilk gözlükler Venedik'in cam işçiliğiyle ünlü Murano adasında yapılmıştır. XVIII. yüzyıla kadar pencere camları, camiler ve kadırgalar için cam fanuslar Venedik'ten Osmanlı başşehrine yollanıyordu. Ayrıca Osmanlı dükkânlarında satılmak üzere basılmış kitapların hazırlandığı da bilinmektedir. Kur'an'ın Arapça ilk baskısı 1537-1538'de Paganino ve Alessandro Paganini tarafından Venedik'te yapıldı. Marcantonio Giustiniani de Osmanlıca gramer ve telaffuz kitaplarını, Tunuslu Hacı Ahmed'in haritası (mappamundi) diye bilinen dünya haritasını bastı. Venedikli kuyumcular da Osmanlı Devleti'nde oldukça meşhurdu. 1532'de bir şirket (Defterdar İskender de üyesi idi) Kanûnî Sultan Süleyman'a dört tacı bulunan, 115.000 duka değerindeki taşlarla süslenmiş altın bir miğfer sattı. Şirket mücevher bir eyerle diğer kıymetli eşyalar satmaya hazırdı; fakat teşebbüsü destekleyen Vezir Makbul İbrâhim Paşa ile Alvise Gritti'nin bu işi bırakmalarıyla ticaret belirsizliğe büründü. İstanbul'a getirilen diğer

maddeler arasında sarıklar için cam sorguçlar, mücevher kristallerle süslü kutular, çeşitli türde saat, ayna, Avrupa işi iskemle, permesan peyniri, “teriaca” diye adlandırılan bir ilâç, şahinler, büyük köpekler ve toplumun üst katmanlarındaki hanımlar tarafından talep edilen küçük köpekler vardı. Bunların bazıları diplomatik hediye olarak saraya gönderilmiştir. Venedikliler sultan ve vezirlerin taleplerini de karşılamaya çalışmıştır. Fâtih Sultan Mehmed bir ressam istemiş, onlar da Gentile Bellini’yi yollamıştır. Bellini bir madalyon, saray hamamı için freskler (şu anda ortadan kaybolmuştur) ve sultanın meşhur bir portresini yapmıştır.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Venedik hükümeti genç bürokratlara Türkçe öğretmek amacıyla bir okul açtı. Fazla başarı sağlayamamakla birlikte bu okul kesintilerle Venedik Cumhuriyeti’nin ortadan kalkmasına kadar devam etti. XVII. yüzyılın sonunda şehir piskoposu tarafından misyonerleri eğitmek için Venedik yakınlarındaki Padua’da bir başka Doğu dilleri mektebi kuruldu; her iki okul zaman zaman birbiriyle rekabete girdi. Bazı Venedikli tüccarlar Türkçe öğrenmişti. Bunlar arasında Doj Andrea Gritti zikredilebilir. 1499’da Venedik elçisi Andrea Zancani’yi, yüksek bir bedel ödemek zorunda kaldığı barış antlaşmasının değersiz olduğu yolunda bilgilendirdi. Çünkü metin Grekçe yazılmıştı, II. Bayezid ise yeni bürokratik teamüller çerçevesinde sadece Osmanlıca belgeleri geçerli kabul ediyordu. Bazan tüccarlar kendi başlarına Arapça ve Türkçe öğretirlerdi. Meselâ 1517’de bir Arap, Venedik’in ana caddesi Mercerie’de Arapça dersi veriyordu. Venedik’in “güzellikleri” karşısında bütün parasını harcayacak kadar büyülenen Osmanlı şairi Mesîhî de (ö. 918/1512’den sonra) şehre yerleşip Türkçe ve Farsça öğretmek suretiyle geçimini sağladı. Bazı Osmanlı tüccarları Venedik İtalyancası’nı öğrenmişti. 1596’da bir Osmanlı ve Hollandalı tâcir Cava’da Bentem’de bu dille anlaşmıştı.

Venedik aynı zamanda Osmanlı Devleti açısından önemli bir haber merkeziydi. İstanbul’daki Venedikli sefirler ve diplomatların yazdıkları raporlar Avrupa’da okunurdu. Ottaviano Bon imparatorluk sarayı ve harem hakkında önemli bir yazı yazmıştı. 1518’de bir Venedik vatandaşı Yavuz Sultan Selim’in şerefine bir şiir kaleme almıştı. XVI. yüzyıldan itibaren Venedik’te Osmanlı Devleti hakkında kitaplar basıldı. Francesco Sansovino’nun yazdığı Gl’Annali Turcheschi 1571’de, Giovanni Battista Donà’nın yazdığı Della letteratura de Turchi 1688’de ve Gian Battista

Toderini'nin kaleme aldığı Letteratura Turchesca 1787'de tabedildi. Joseph F. von Hammer-Purgstall, Osmanlı tarihini yazarken ilk defa Venedik kaynaklarını geniş biçimde kullanmıştır.

1838'de Venedik Cumhuriyeti'nin düşmesinden sonra Fondaco dei Turchi onu yıkmak isteyen bir kişiye satıldı. Orada yaşayan son Türk olan Sâdullah İdrîsî bu kararı engellemeye çalışarak mahkemeye

başvurdu, Viyana'daki Osmanlı elçisine mektuplar gönderdi, dilekçeler yazdı, ancak burayı ülkesinin vatandaşları için muhafaza edemedi. Nihayet Venedik'i âniden terketti, onun mücadelesi belediyeyi bu binayı satın almaya zorladı ve burası bir müze yapıldı (1923'ten beri Venedik Doğa Tarihi Müzesi olarak kullanılmaktadır). İtalya'nın bir parçası haline gelen Venedik artık bağımsız değildi ve Osmanlı Devleti ile siyasî ilişkileri yoktu, bununla birlikte geçmiş tamamıyla unutulmadı. 1910 Mayısında Libya savaşı öncesinde İtalya'ya gelen bir grup Jön Türk barışı sağlamaya, ekonomik ve kültürel ilişkiler kurmaya çalıştı, bunun için Venedik'e de gitti. Bu ilişkilerin hâtırası günümüzde sadece müzelerde, bazı caddelerin isimlerinde yaşamaktadır (meselâ Calle Delle Turchette: Küçük Türk Kadınlarının caddesi). Ayrıca eylül ayının ilk pazar günü düzenlenen tarihî "regatta"da yer almak için gelen, Türkler gibi giyinmiş kişiler de eski hâtıraları yansıtır. Bugün İtalya'nın önemli turizm merkezlerinden biri olan Venedik şehrinin nüfusu 2010 yılı tahminlerine göre 270.000 idi (banliyöleri hariç).

BİBLİYOGRAFYA

M. P. Pedani, In nome del Gran Signore: Inviati ottomani a Venezia dalla caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia, Venezia 1994; a.e.: Osmanlı Padişahının Adına: İstanbul'un Fethinden Girit Savaşı'na Venedik'e Gönderilen Osmanlılar (trc. Elis Yıldırım), Ankara 2011; a.mlf., "XV-XVIII. Yüzyılda Osmanlı Venedik İlişkileri", Osmanlı, Ankara 1999, XII, 259-265; a.mlf., "The Portrait of Mehmed II: Gentile Bellini, the Making of an Imperial Image", 10th International Congress of Turkish Art, Genève

1999, s. 555-558; a.mlf., “Between Diplomacy and Trade: Ottoman Merchants in Venice”, Merchants in the Ottoman Empire (ed. Suraiya Faroqhi - G. Veinstein), Paris 2008, s. 3-21; a.mlf., “Ottoman Diplomats in the West: The Sultan’s Ambassadors to the Republic of Venice”, TİD, XI (1996), s. 187-202; a.mlf., “Safiye’s Household and Venetian Diplomacy”, Turcica, XXXII, Paris 2000, s. 9-32; a.mlf., “15 Yüzyılın Sonunda Friuli’ye Yapılan Türk Akınları”, Toplumsal Tarih, sy. 167, İstanbul 2007, s. 76-79; Casa Isabella Palumbo Fossati, “L’école Venitienne des Giovani di Lingua...”, Istanbul et les langues orientales (ed. F. Hitzel), İstanbul-Paris 1997, s. 109-122; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, Ankara 2000; a.mlf., “Venedik’te Türk Ticaret Merkezi”, TTK Belleten, XXXII/126 (1968), s. 247-283; Cemal Kafadar, “A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima”, JTS, sy. 10 (1986), s. 191-217; Gülru Necipoğlu, “Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry”, The Art Bulletin, LXXI/3, New York 1989, s. 402-427; A. Fabris, “Artisanat et culture: Recherches sur la production venitienne et la marche ottoman au XVIe siècle”, Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 3-4, Zaghouan 1991, s. 51-60; a.mlf., “From Adrianople to Constantinople: Venetian-Ottoman Diplomatic Missions, 1360-1453”, Mediterranean Historical Review, VII/2, London 1992, s. 154-200; H. Theunissen, “Ottoman-Venetian Diplomatics: The ʿAhdnames”, EJOS: Electronic Journal of Oriental Studies, I/2 (1998) (www2.let.uu.nl/solis/anpt/ejos/EJOS-1.html); C. E. Bosworth, “Wenedik”, EI² (İng.), XI, 202; Molly Greene, “Wenedik”, a.e., XI, 202-204.

Marıa Pıa Pedanı

VENŞERÎSÎ

(الونشريسي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî (ö. 914/1508)

Mâlikî fakihi.

Cezayir'in batısındaki dağlık bölgede bulunan Venşerîs'te dünyaya geldi. Kaynaklarda doğum tarihi yer almamakla birlikte seksen yaşında vefat ettiğine dair bilgi doğru ise 834 (1430) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Küçük yaşta iken ailesi Tilimsân'a göç ettiği için eğitimini bu şehirde tamamladı; yine burada eğitim, fetva ve telif faaliyetine başladı. Bu arada devlet adamlarından uzak durdu, doğru bildiği şeyleri söylemekten çekinmedi. Abdülvâdîler (Zeyyânîler) Hükümdarı Muhammed b. Sâbit ez-Zeyyânî ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık yüzünden 874'te (1469) Fas'a göç etmek zorunda kaldı (Miʿyârü'l-muʿrib, VIII, 341). O dönemde Mağrib Merînîler Devleti'nin başşehri olan Fas'ta ilmî çalışmalarını sürdürdü. Başta babası olmak üzere dönemin ileri gelen âlimlerinden ders alan Venşerîsî'nin, büyük çoğunluğu Tilimsân'da bulunan hocalarının başında fakihliğinin yanı sıra tefsir ve gramerdeki çalışmalarıyla tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Ubbâdî gelir. Yine Tilimsân'da meşhur olan Ukbânî ailesinden Ebü'l-Fazl Kāsım b. Saîd ile Tilimsân'ın kādılcemâası olan oğlu Ebû Sâlim İbrâhim b. Kāsım ve torunu Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Kāsım da önemli hocaları arasında yer alır. Ayrıca Muhammed b. Kāsım el-Mürrî, Muhammed b. Ahmed b. Îsâ İbnü'l-Cellâb et-Tilimsânî, İbn Zekrî et-Tilimsânî ve İbn Merzûk el-Kefîf gibi âlimlerden ders okudu. Fas'ta Muḫtaṣaru Ḫalîl'e şerh yazan Muhammed b. Kāsım el-Kavrî, Kādî Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Yifrenî el-Miknâsî'den de faydalandı. Bu şehirde el-Müdevvene ile İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ı gibi mezhebin temel kaynaklarını okutan Venşerîsî'nin başta Fas kadılığı yapan oğlu Abdülvâhid el-Venşerîsî olmak üzere Muhammed b. Muhammed el-Gardîs et-Tağlibî, İbrâhim b. Abdülcebbâr el-Fecîcî, Muhammed b. Abdülcebbâr el-Fecîcî,

Yahyâ b. Mahlûf es-Sûsî, Hasan b. Osman el-Cezûlî, İbn Füleyh el-Lemtî, Ali b. Mûsâ İbn Hârûn el-Matgarî gibi birçok talebe yetiştirdi. 20 Safer 914 (20 Haziran 1508) tarihinde Fas'ta vefat eden Venşerîsî, Küdyetülberâtîl Mezarlığı'nda yer alan Fütûh Kapısı içindeki Bâb-ı Hamrâ'ya defnedildi.

Venşerîsî fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerin yanı sıra nahivdeki yetkinliğinden dolayı Sîbeveyhi ile mukayese edilmiş, döneminde Mâlikî mezhebinin lideri ve fetva mercii olarak büyük itibar görmüştür. Hocalarının önemli bir kısmının kadılık yapması ve nevâzil eserleri kaleme alması onun fıkıh düşüncesini ve eserlerini etkilemiş, gerek kendisinin Fas kadılığı yapması gerekse başta oğlu bazı öğrencilerinin yargı görevinde bulunması sebebiyle verdiği fetvalar uygulanma imkânı bulmuştur. Venşerîsî, Mâlikî mezhebi kaynaklarıyla sınırlı kalmayıp diğer fıkıh ekollerinin görüşlerine de yer vermiş Mâlikî mezhebi dahil zaman zaman bu ekollerin görüşlerini

eleştirmiştir. Özellikle el-Miʿyâr'da önceki dönemlerden aktardığı fetvaları bazan tenkit edip reddetmesi, bazan da çeşitli ayıklamalara giderek tercihlerde bulunması ve kendi görüşünü kaydetmesi onun ilmî dirayetini göstermektedir. Çalışmalarında kendine has bir yazım tarzı geliştiren Venşerîsî'nin fetva merkezli eserlerinin büyük kısmı küçük risâleler, mektuplar ve kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmektedir. Bundan dolayı risâlelerinin pek çoğu el-Miʿyâr'da yer almakla beraber kaynaklarda bunların bazıları müstakil eser gibi zikredilmiştir.

Eserleri. 1. el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-muġrib ʿan fetâvâ ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib. Mâlikî nevâzil literatürünün en önemli kaynaklarındandır. Soru-cevap şeklinde kaleme alınan ve fıkıh bablarına göre düzenlenen eser, İmam Mâlik'ten başlayıp müellifin kendi dönemine kadar gelen mezhep müktesebatını kuşatmaya çalışmasıyla ansiklopedik bir karakter arzeder. Eserin önemli bir kısmını Mağribli Mâlikî fakihlerinin verdikleri fetvalar teşkil etmektedir. Bununla birlikte diğer bölgelerdeki Mâlikî fakihleriyle değişik fıkıh ekollerine mensup âlimlerin görüşlerine de yer verilmesi, eseri sadece Endülüs Mâlikî fıkhına ait malzemeyi bir araya getiren bir eser olarak düşünmeye (Powers, Law, s. 4-5) imkân vermemektedir. el-Miʿyâr'ın yazımı 28 Şevval 901'de (20 Temmuz 1496) tamamlanmış (Venşerîsî, Miʿyârü'l-muʿrib, XII, 395), ardından 914 (1508)

yılına kadar çeşitli eklemeler ve tashihler yapılmıştır (Powers, Law, s. 5). Eser ilk defa 1314-1315 (1896-1897) yıllarında Ahmed b. Muhammed el-Bûazzâvî başkanlığında sekiz kişilik bir heyet tarafından biri müellif hattı olmak üzere beş nüshası esas alınarak Fas'ta on iki cilt halinde basılmış, daha sonra Muhammed Haccî başkanlığındaki bir komisyon bu taşbaskıyı esas alıp gerekli açıklamalarla birlikte yeni bir baskısını gerçekleştirmiş (I-XII, Beyrut 1401/1981) ve fihristini hazırlamıştır (XIII, Beyrut 1403/1983). Venşerîsî bu çalışmasında pek çok eserden faydalanmakla beraber İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Utbî'nin el-ʿUṭbiyye'si, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ı, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin el-Münteḳā'sı, İbn Rüşd el-Cedd'in el-Beyân ve't-taḥṣîl'i ile el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât'ı ve Şehâbeddin el-Karâfî'nin eẕ-Ẕaḫîre'si ve el-Furûḳ'u temel kaynakları arasında yer alır. el-Miʿyâr'ın içerdiği konuların coğrafî, sosyal, ekonomik ve hukukî mevzuları da kapsayacak biçimde günlük hayatla ilgili olması, gerek müellifin yaşadığı dönemin gerekse daha önceki dönemlerin sosyal yapısına dair birçok bilgiye ulaşma imkânı vermektedir. Kitapta toplumun eğlence, giyim kuşam ve yeme içme kültürüne, şehirleşme ve savaş gibi konulara değinilmesi onu diğer ilim dallarını da ilgilendiren önemli bir kaynak haline getirmektedir. Ayrıca eserde mevcut fetvalarda Venşerîsî'nin fıkhî yaklaşımına, teorinin pratik olaylara uygulanışına ve sosyal olgu-fetva ilişkisine dair önemli örnekler bulunmaktadır. Venşerîsî'nin bu kitabı daha sonra kaleme alınan birçok çalışmaya örnek teşkil etmiş ve geçmiş ile gelecek arasında önemli bir köprü vazifesi görmüştür. Eserin nevâzil edebiyatındaki önemi sebebiyle Vezzânî dört asır sonra yazdığı benzer bir kitabına el-Miʿyârü'l-cedîd adını vermiştir. Öte yandan Venşerîsî el-Miʿyâr'a aktardığı fetvaların şahıslara aidiyeti ve sıhhati, üslûbu, bazı konularda müphemlik bulunması gibi sebeplerle eleştirilere mâruz kalmıştır. el-Miʿyâr üzerine birçok çalışma yapılmıştır; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin Tertîbü câmiʿi'l-Miʿyâr adlı eseri bunların başında gelir. Eserle ilgili çalışmalardan biri de Ahmed b. Saîd el-Meclîdî el-Fâsî'nin el-İʿlâm bimâ fi'l-Miʿyâr min fetâva'l-aʿlâm adlı ihtisarıdır (Fas 1351). Emile Amar el-Miʿyâr'ın bazı bölümlerini La pierre de touche des fétwas de Ahmad al-Wanscharīsī. Choix de consultations juridiques des faqihs du Maghreb başlığıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (I-II, Paris 1908-1909; Liechtenstein 1974). Eserle ilgili olarak Histoire et société en occident musulman au moyen âge: analyse du Mi'yār d'al-Wansarisi adlı bir çalışma yapan Vincent Lagardére de (Madrid 1995)

kitapta önemli gördüğü fetvaları Fransızca'ya çevirmiş ve kullanıma uygun biçimde düzenlemiştir. el-Miʿyâr'da yer alan "el-Müstaḥsen mine'l-bidaʿ" başlıklı bölüm (el-Miʿyârü'l-muʿrib, II, 461-511) Henri Peres tarafından aynı adla yayımlanmıştır (Cezayir 1946). Çok yönlü bir eser olan el-Miʿyâr'a dair farklı alanlarda da çalışmalar yapılmıştır. Francisco Vidal Castro eseri ekonomi ve toplum çerçevesinde değerlendiren bir doktora tezi hazırlamış (Economia y sociedad en al-Andalus y el Magreb a través de una fuente juridica: el-Mi'yar de al-Wanšarisi [m. 934/1508]. Estudio especial del agua, 1962, Granada Üniversitesi), Salud M. Rojas el-Miʿyâr'daki fetvalardan hareketle Gırnata'da hüküm süren Nasrîler Devleti'nin malî ve ekonomik yapısını ve bunların hukukî yapıyla ilişkisini incelemiştir (bk. bibl.). Kemâl es-Seyyid Ebû Mustafa'nın Cevânibü'l-ḥayâti'l-ictimâʿiyye ve'l-iḳtiṣâdiyye ve'd-dîniyye ve'l-ʿilmiyye fi'l-Maġribi'l-İslâmî min ḫilâli nevâzili ve fetâva'l-Miʿyâri'l-muʿrib li'l-Venşerîsî adlı çalışması da böyledir (İskenderiye 1996). D. Powers, el-Miʿyâr'daki fetvalardan hareketle 1300-1500 yılları arasında Kuzey Afrika ve Endülüs'te sosyal hayat, hukuk ve gündelik yaşam arasındaki ilişkiyi altı olay çerçevesinde incelemiştir (Law, tür.yer.). Patricia Begue-Bicha, L'enfant dans Al Andalus aux XI-XIIe siècles: étude à partir des fatawâ du Miyar d'Al Wansharîsi (1993, Perpignan Üniversitesi) ve Naaim el-Hassane La vie sociale et religieuse d'après le Mi'yar d'Al-Wansarīsī (2009, Paris VIII Üniversitesi) adıyla birer doktora tezi hazırlamıştır.

2. Îżâḥu'l-mesâlik ilâ ḳavâʿidi'l-İmâm Mâlik (nşr. Ahmed Bû Tâhir el-Hatâbî, Rabat 1400/1980; nşr. Sâdık b. Abdurrahman el-Giryânî, Trablus 1991; Beyrut 2006). Müftülerin bilmesi gereken 118 kaideyi içerir. Ancak bunların büyük bir kısmı daha ziyade mezhep içi bazı ihtilâflarla ilgilidir. Venşerîsî'nin oğlu eseri, Sena'l-muḳtebes (en-Nûrü'l-muḳtebes) li-fehmi ḳavâʿidi'l-İmâm Mâlik ibn Enes adıyla 1500 beyitte nazma çekmiştir. Sâdık b. Abdurrahman el-Giryânî, bu eserle Venşerîsî'nin oğlu Abdülvâhid'in öğrencisi Mencûr'un eserini esas alarak Taṭbîḳātu ḳavâʿidi'l-fıḳh ʿinde'l-Mâlikiyye min ḫilâli kitâbey Îżâḥi'l-mesâlik li'l-Venşerîsî ve Şerḥi'l-Menheci'l-münteḫab li'l-Mencûr adıyla bir eser hazırlamıştır (Dübey 2002; Beyrut 2010). 3. Dürerü'l-ḳalâʾid ve ġurerü'ṭ-ṭarari ve'l-fevâʾid (nşr. Bedr İbn Abdülilâh el-İmrânî, İbnü'l-Hâcib'in Câmiʿu'l-ümmehât'ı [Muḫtaṣaru İbni'l-Ḥâcibi'l-ferʿî] ile birlikte, Beyrut 2004). İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ına hâşiyedir. 4. ʿUddetü'l-burûḳ fî cemʿi mâ fi'l-mez̠heb mine'l-

cümûʿ ve’l-furûḳ (nşr. Hamza Ebû Fâris, I-II, Beyrut 1410/1990). el-Müdevvene gibi mezhebin temel kaynaklarında geçen bazı meselelerin fıkıh bablarına göre düzenlendiği eserde müellif çelişkili gibi görünen meseleleri inceler ve bu hususta özellikle Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî’nin Meḥâsinü’ş-şerîʿa’sı, İbn Rüşd el-Cedd’in el-Beyân ve’t-taḥṣîl’i, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin el-Ḳabes’i ve Karâfî’nin el-Furûḳ’u gibi kaynaklara dayanır. 5. el-Menhecü’l-fâʾiḳ ve’l-menhelü’r-râʾiḳ ve’l-maʿne’l-lâʾiḳ bi-âdâbi’l-müveṡṡiḳ ve aḥkâmi’l-veṡâʾiḳ.

Noterlikle ilgilidir (Fas 1292, 1298; nşr. Latîfe el-Hasenî, Rabat 1997; nşr. Abdurrahman b. Hammûd b. Abdurrahman el-Etram, I-II, Dübey 1426/2005; nşr. Abdülbâhir ed-Devkâlî, Beyrut 2006). 6. Ġunyetü’l-muʿâṣır ve’t-tâlî fî şerḥi fıḳhi Veṡâʾiḳi’l-ḳāḍî el-Fiştâlî (Fas 1307). Ahmed b. Abdurrahman el-Fiştâlî’nin noterlikle ilgili çalışmasına dair bir şerhtir. 7. Esna’l-metâcir fî beyâni aḥkâmi men ġalebe ʿalâ vaṭanihî en-Naṣârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeterattebü ʿaleyhi mine’l-ʿuḳūbâti ve’z-zevâcir (el-Miʿyâr içinde, Fas 1315; Rabat 1981, II, 119-136; nşr. Hüseyin Munîs, Kahire 1996; nşr. Ebû Hanîye - Hasan Mahmûd, Amman 2001; nşr. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb, Kahire 2006). Bu küçük risâle Endülüs’ten Kuzey Afrika’ya göç ettikten sonra tekrar Endülüs’e dönmek isteyenlerin karşılaştıkları fıkhî meselelerle ilgili sorulara verilen cevapları içerir. Aboobaker Mehmood Asmal, Muslims under non-Muslim Rule: the Fiqhi (Legal) Views of ibn Nujaym and al-Wansharisi adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1998, Manchester Üniversitesi). Pormann da eserin önceki kaynaklarla ilişkisini, fetvaların daha sonraki dönemlere ve azınlık durumundaki müslümanların statüsüyle ilgili modern tartışmalara etkisini incelemiştir (bk. bibl.). 8. İḍâʾetü’l-ḥalek fi’r-red ʿalâ men eftâ bi-tażmîni’r-râʿi’l-müşterek (Fas 1890). Müellifin, verdiği fetvalara yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetinde kaleme aldığı bu eser Fas’ta yaptığı ilk çalışma olarak kabul edilir. 9. Kitâbü’l-Ecvibe (Rabat Halk Ktp., nr. K-684; Tıtvân Halk Ktp., nr. 654). Ecvibe fıḳhiyye ve el-Mesâʾilü’l-Ḳalʿiyye adıyla anılan eser, Ebû Abdullah Muhammed el-Kal‘î tarafından sorulan elli dört soruya verilen cevapları ihtiva eder. 10. Vefeyâtü’l-Venşerîsî. 701-912 (1301-1506) yılları arasında vefat etmiş kişiler hakkında kısa bilgiler içerir (Muhammed Haccî’nin Elfü sene mine’l-vefeyât fî ṡelâṡeti kütüb adıyla yayımladığı çalışmanın içinde, Rabat 1396/1976, sy. 97-157; nşr. Muhammed b. Yûsuf el-Kādî, Kahire 2009). 11. Kitâbü’l-Vilâyât (Rabat

1356/1937, Arapça ve Le livre des magistratures d’el-Wancherisi başlığıyla Fransızca olarak). Müellifin, birçok kaynağın yanı sıra Mâverdî’nin el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye’siyle İbn Ferhûn’un Tebṣıratü’l-ḥükkâm’ından yararlandığı eserde kadıların bilmesi gereken şer‘î ve idarî meseleler on yedi başlık altında örneklerle anlatılmıştır. 12. Muḫtaṣaru Aḥkâmi’l-Burzülî (Fas Karaviyyîn Ktp., nr. 433/3; Rabat Halk Ktp., nr. 1343, K634, K6581; Rabat Kraliyet Ktp., nr. 8462, 9843). Burzülî’nin Câmiʿu mesâʾili’l-aḥkâm’ındaki nevâzillerin muhtasarıdır. 13. el-Fevâʾidü’l-mühimme (Rabat Halk Ktp., nr. D-2197). 14. Şerḥu’l-Ḫazreciyye fi’l-ʿarûż (Rabat Halk Ktp., nr. 1061-K). 15. Risâle fî mesâʾili’l-fıḳhiyye (Princeton Üniversitesi Ktp., İslâmî Yazma Eserler, Garrett nr. 178Y). 16. el-Mübdî li-ḫaṭaʾi’l-Ḥumeydî (Fas 1313). 17. el-Ḳaṣdü’l-vâcib fî maʿrifeti ıṣṭılâḥi İbni’l-Ḥâcib (nşr. Ahmed Abdülkerîm Necîb, Kahire 1430/2010, İbnü’l-Hâcib’in Câmiʿu’l-ümmehât’ı ile birlikte). 18. en-Nevâzilü’l-câmiʿa (nşr. Şerîf el-Mürsî, Kahire 1432/2011). Venşerîsî’nin kendi eserlerinde veya başka kaynaklarda isimleri geçen el-Vâʿî li-mesâʾili’l-inkâr ve’t-tedâʿî, Şerḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm, Fehrese, Tecrîdü me’ştemele ʿaleyhi Muḫtaṣaru İbn ʿArafe mine’l-ḥaḳāʾiḳı’ş-şerʿiyye ve’l-ḥudûdi’s-seniyye, Tercemetü Ebî ʿAbdillâh Muḥammed el-Maḳḳarî el-Ced, Taʿlîḳ ʿalâ Muḫtaṣari İbni’l-Ḥâcibi’l-ferʿî, Ḥillü’r-ribḳa ʿan esîri’ṣ-ṣafḳa gibi eserleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1401/1981, II, 119-136, 461-511; VIII, 341; XII, 395; ayrıca bk. neşredenin girişi; a.mlf., Vefeyât (Elfü sene mine’l-vefeyât içinde, nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 144, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 154; a.mlf., Îżâḥu’l-mesâlik (nşr. Ahmed Bû Tâhir el-Hattâbî), Rabat 1980, neşredenin girişi, s. 49, 69, 71, 270; a.mlf., ʿUddetü’l-bürûḳ (nşr. Hamza Ebû Fâris), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 22, 28, 34-35, 36 vd., 79; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü’n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 47-48; Mencûr, Fihrisü Aḥmed el-Mencûr (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 40, 44, 50-51, 79; İbnü’l-Kādî, Cezvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1393/1973, I, 156-157; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (nşr.

Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 135-136; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râb - Muhammed b. Tâvît), Rabat 1398/1978, III, 65, 306-307; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1123-1124; Abdülazîz Binabdullah, Maᶜlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 14, 22, 114-115; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûᶜâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 27, 75, 85, 90, 93, 100; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aᶜlâmü'l-Maġribi'l-ᶜArabî, Rabat 1410/1990, V, 108-116; D. S. Powers, "The Art of the Legal Opinion: al-Wansharisi on Tawlīj", Islamic Legal Interpretation, Muftis and Their Fatwas (ed. Muhammad Khalid Masud v.dğr.), Cambridge 1996, s. 100, 114; a.mlf., Law, Society and Culture in the Maghrib: 1300-1500, Cambridge 2002, s. 4-5, 9-10; a.mlf., "Four Cases Relating to Women and Divorce in al-Andalus and the Maghrib, 1100-1500", Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments (ed. Muhammad Khalid Masud v.dğr.), Leiden 2006, s. 383-409; a.mlf. - E. Terem, "From The Mi'yar of al-Wansharīsī to The New Mi'yār of al-Wazzānī: Continuity and Change", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXXIII, Jerusalem 2007, s. 235-260; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine't-türâs̱i't-târîḫî ve'l-coġrâfî li'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 277-285; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs (nşr. Abdullah Kâmil el-Kettânî v.dğr.), Dârülbeyzâ 1425/2004, II, 171-173; Osman Yılmaz, Endülüs Mâlikî Hukuk Geleneğinde Mezhep İçi İstidlâl Yöntemi Olarak Mâ Cerâ Bihi'l-'Amel Kavramı (yüksek lisans tezi, 2008), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 84; Afîfe Harûbî, "el-Uṣûlü'lletî esnede ileyhâ Ebü'l-ᶜAbbâs el-Venşerîsî fî fetâva'l-Miᶜyâri'l-muᶜrib", el-Medresetü'l-Mâlikiyyetü'l-Cezâʾiriyye, Cezayir 2009, s. 467-469; Hamza Ebû Fâris, "el-İmâm el-Venşerîsî ve kitâbühû ᶜUddetü'l-bürûḳ", Mecelletü'l-ves̱âʾiḳ ve'l-maḫṭûṭât, sy. 1, Trablus 1986, s. 269, 270; Fr. Vidal Castro, "Ahmad al-Wansarīsī (m. 914/1508). Principales Aspectos De Su Vida", al-Qantara, sy. 2, Madrid 1991, s. 324-325, 327-328, 333-338; a.mlf., "Economia y sociedad en al-Andalus", Actas del II Coloquio Hispano-Marroqui de Ciencias Históricas, Madrid 1992, s. 339, 341; a.mlf., "Las Obras de Ahmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Inventario Analitico", Anaquel de Estudios Arabes, III, Madrid 1992, s. 73-112; Ömer b. Hammâdî, "Min Meşâkili kitâbi'l-Miᶜyâr li'l-Venşerîsî: Nisbetü'l-fetâvâ ilâ aṣḥâbihâ ve'ẓ-ẓurûfü'lletî ḥaffet bi-incâzihî ve ẓuhûrih", Mecelle Dirâsât Endelüsiyye, sy. 25, Tunus 1421/2001, s. 61, 66; sy. 26 (1422/2001), s. 91-108; P. E. Pormann, "Das Fatwa die

Herrlichsten Waren (Asnā’l-matāğir) des al-Wanšarīsī”, Isl., LXXX/2 (2003), s. 303; S. M. Dominguez Rojas, “La economia del reino nazari a traves de las fetuas recogidas en el Mi‘yār de al-Wanšarīsī”, Anaquel de Estudios Arabes, XVII (2006), s. 77-107; Smain Khaldi, “el-Venşerîsî ve el-Mi‘yâru’l-mu‘rib Adlı Eseri”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 8, Konya 2006, s. 359-367; V. Lagardère, “al-Wans̲h̲arīsī”, EI^{2} (İng.), XI, 139-141.

Necmettin Kızılkaya - Osman Yılmaz

VERA‘

(الورع)

Takvânın ileri derecesini ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte “sakınmak, kaçınmak, çekinmek” anlamındaki vera‘ kelimesi terim olarak “haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan özenle kaçınıp helâl ve mubahların bir kısmından feragat etmek” anlamında kullanılır. Bu sebeple vera‘ takvânın ileri ve özel bir şekli kabul edilir. Takvâ mahzurlu olanı, vera‘ ise helâl olması şüpheli olanı terketmektir. Bununla birlikte veraın mahzurlu olanın, takvânın ise şüpheli sayılanın terkedilmesi olduğunu söyleyenler de vardır. Nitekim Gazzâlî takvânın veraın özel bir şekli ve ileri aşaması olduğunu belirtmiştir.

Vera‘ kelimesi Kur’an’da geçmemekle birlikte veraı tarif eden ve faziletini anlatan birçok hadis bulunmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “vra” md.). Hâris el-Muhâsibî bazı eserlerinde vera‘ kavramını yorumlarken, “Günah gönlüne yatmayan ve içini rahatsız eden şeydir” (Müsned, V, 253; Müslim, “Birr”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 52); “Seni şüpheye düşüren şeyi bırak, şüphe vermeyene bak” (Müsned, III, 153; Buhârî, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60) gibi hadislere dayanarak veraı, “bir iş için harekete geçme arzusu belirdiği zaman bunun hak mı yoksa bâtıl mı olduğu açıklık kazanıncaya kadar kalbin durup düşünmesi” şeklinde tarif etmiş ve bu bilincin takvâdan kaynaklandığını söylemiştir. Ona göre veraın alâmeti kalbin içinde hissedilen kötülükten nefret etmektir. Veraın en üst seviyesi sakıncalı olanı işleyebileceği korkusuyla sakıncasız olanı terketmektir. Taatin aslı vera‘, veraın aslı takvâ, takvânın aslı nefis muhasebesi, bunun da aslı havf ve recâdır. İnsandaki veraın derecesi Allah’ın azabına ve gazabına uğrama endişesiyle doğru orantılıdır. Öte yandan ihtiras ve dünyaya rağbet veraın zayıflığını gösterir. Bu sebeple vera‘ sahibinin zâhid olması gerekir, zira veraın son mertebesi zühdün ilk derecesi kabul edilir.

Kaynaklarda Hz. Ömer’in beytülmâle ait mumu sadece devlet işlerinde kullanması, Ömer b. Abdülazîz’in beytülmâle ait bir miski koklamaktan

kaçınması, Ebû Hanîfe'nin ribâya girer korkusuyla alacaklısına ait duvarın gölgesinde gölgelenmemesi, Bişr el-Hâfî'nin kız kardeşinin umuma ait bir meşalenin ışığında yün eğirmesine karşı çıkması, Hamdûn el-Kassâr'ın ziyaretine gittiği hasta dostunun ölümü üzerine oradaki mumu hemen söndürüp, "Artık mum hastanın mirasçılarına intikal etmiştir" demesi vera' örneği olarak kaydedilmektedir. Fıkıhta ihtiyat kavramı, şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli yolu seçmeyi ifade etmesi bakımından vera' ile eş anlamlıdır.

Tasavvufta vera' genelde bir makam kabul edilir. Serrâc verаı tövbeden sonra gelen ikinci makam diye zikretmekte ve bunun üç mertebesinden bahsetmektedir. Birinci mertebe helâl ile haram arasında bulunan, helâl mi haram mı olduğu tam bilinmeyen şüpheli şeylerden kaçınmaktır. İkinci mertebe gönül ehlinin veraıdır; bunlar, "Müftüler ne şekilde fetva verirse versin sen fetvayı kalbinden iste" (Dârimî, "Büyû'", 2; Müsned, IV, 228); "Günah gönlüne yatmayan şeydir" gibi hadislere dayanarak gönlün kabul etmediği şeyi günah sayarlar. Üçüncü mertebe âriflerin veraıdır, bu da elde edilen şeylerin Allah'ı unutturmamasıdır. Ebû Süleyman ed-Dârânî, "Seni Allah'tan alıkoyan her şey uğursuzluktur" derken veraın bu türüne işaret etmiştir (Serrâc, s. 70-71). Yahyâ b. Muâz, Allah Teâlâ'dan başkasına gönülde yer vermemeyi "kalbin veraı" diye tanımlamaktadır (Kuşeyrî, s. 286).

Gazzâlî veraın dört mertebesinden bahseder. İlk mertebe şahitlik ve kadılıkla velâyette aranan adalet ve ehliyetin korunması için haramlığı açıkça bilinen günahlardan sakınmaktır. İkincisi günah olması muhtemel şeylerden sakınan sâlihlerin veraı, üçüncüsü harama yol açmasından korkulan helâlleri terkeden takvâ sahiplerinin veraı, dördüncüsü Allah'a daha fazla yaklaşmak için ömrün her anını O'ndan başkasına harcamaktan kaçınan sıddîkların veraıdır (İḥyâ', I, 25-26; II, 95). Gazzâlî bu dört vera'dan sadece birincisinin fıkhın konusuna girdiğini, diğer üçünün ahlâkı ve âhireti ilgilendirdiğini söylemiş, dinî hükümlerdeki farklı dereceleri ve mükelleflerin mertebelerini dikkate almadan sâlih, müttaki ve sıddîkların benimsediği veraı bütün müminlerden beklemenin birtakım vehim ve vesveselere yol açabileceğine işaret etmiştir (a.g.e., II, 108, 111).

Muhâsibî, Kitâbü'l-Mekâsib ve'l-vera' ve'ş-şübühât (nşr. Abdülkādir

Ahmed Atâ, Kahire 1969; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1984), Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ya‘kūb el-Ferecî (Sülemî, s. 146), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1469), Ahmed b. Hanbel, Ali b. İsmâil es-Sanhâcî (Beyrut 1987), İbn Ebü’d-Dünyâ (Haydarâbâd 1408/1988) gibi müellifler Kitâbü’l-Veraʿ adıyla eserler yazarak veraın mahiyeti ve önemi üzerinde durmuşlardır. Ahmed b. Hanbel eserinde vera‘ ile ilgili hadislere ve menkıbelere geniş yer vermiştir (Kitâbü’l-Veraʿ, nşr. G. H. Bousquet - Ch. Dominique, Beyrut 1983, 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1480, 1527; Müsned, III, 153; IV, 228; V, 253; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 49, 63, 555; a.mlf., el-Veṣâyâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 235; a.mlf., el-Mesâʾil fî aʿmâli’l-ḳulûb (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1969, s. 200; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 70-71, 303; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 84-85; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 277, 453; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 146, 562; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 285-291; Hâce Abdullah-ı Herevî, Menâzilü’s-sâʾirîn, Kahire 1328, s. 9; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1358/1939, I, 25-26; II, 95, 108, 111; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 92-95; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 488; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti‘lâmî), Tahran 1346 hş., s. 824; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 231-234; İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 21-29; Zerrûk, Ḳavâʿidü’t-taṣavvuf (nşr. M. Zehrâ en-Neccâr), Kahire 1388/1968, s. 37; Şa‘rânî, el-Mîzânü’l-kübrâ, Kahire 1306, I, 13; Birgivî, eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye, İstanbul 1301, s. 199-219; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fuḳarâ, Bulak 1256/1840, s. 163; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1469; Brockelmann, GAL, I, 310; Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf der Îrân, Tahran 1340, s. 270-273; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1383 hş., X, 182-188; H. Yunus Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, DİA, XXIV, 396.

Süleyman Uludağ

VERCELÂNÎ, Ebû Ya‘kūb

(أبو يعقوب الورجلاني)

Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî el-Vercelânî (ö. 570/1175)

İbâzî âlimi.

500 (1106) yılında Cezayir’in güneyinde İbâzıyye’nin önemli merkezlerinden Vercelân (Vârcelân/Verclân; Wargla, Ouargla) şehrinin Sedrâte köyünde doğdu. İlk eğitimini memleketinde Ebû Süleyman Eyyûb b. İsmâil ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Zekeriyyâ gibi âlimlerden aldı. İkinci hocasıyla birlikte arkadaşlarından Ebû Ammâr et-Tenâvütî el-Vercelânî ve Ebû Amr Osman b. Halîfe es-Sevfî el-Mîrgannî o dönemde İbâzî düşüncesinin önde gelen temsilcilerindendi. Vercelânî Endülüs’e giderek uzun süre kaldığı Kurtuba’da (Cordoba) tahsilini ilerletti; Cezayir’e döndükten sonra Sudan’a ilim ve ticaret amaçlı seyahatte bulundu. Hac ibadetini yerine getirmek için gittiği Hicaz’da ulemâdan faydalandı. Hadis, tefsir, fıkıh, tarih ve siyer, kelâm, Arap dili ve edebiyatı konularında bilgisini arttırdı. İlmî kişiliği yanında düşüncelerini çekinmeden söylemesi, ahlâkı ve tevazuu ile de tanınan Vercelânî’nin öğrencileri arasında oğlu Ebû İshak İbrâhim ile Ebû Süleyman b. Eyyûb b. Nûh anılmaktadır. Vercelânî Vercelân’da vefat etti ve Sedrâte’de defnedildi.

Eserleri. 1. el-ʿAdl ve’l-inṣâf fî maʿrifeti uṣûli’l-fıḳh ve’l-iḫtilâf (I-III, Maskat 1984, 2004). İbâzî fıkıh usulünün en önemli kaynaklarındandır. Ebü’l-Abbas eş-Şemmâhî eseri önce Muḫtaṣarü’l-ʿAdl ve’l-inṣâf adıyla özetlemiş (Maskat 1404/1984),

daha sonra Şerḥu Muḫtaṣari’l-ʿAdl ve’l-inṣâf adıyla şerhetmiştir (her iki eser Gardâye’de el-Hâc Sâlih La‘lî Kütüphanesi’nde kayıtlıdır). el-ʿAdl ve’l-inṣâf Ebü’l-Kāsım b. İbrâhim el-Berrâdî tarafından el-Baḥṡü’ṣ-ṣâdıḳ ve’l-istikşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi meʿânî Kitâbi’l-ʿAdl ve’l-inṣâf ismiyle tekrar şerhedilmiştir. Şemmâhî’nin muhtasarı üzerine Ömer b. Ramazan Refʿu’t-terâhî fî Muḫtaṣari’ş-Şemmâḫî adıyla bir şerh, Yûsuf b. Muhammed el-

Masîsî bir hâşiye, Şemmâhî’nin şerhi üzerine de Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş bir şerh, Muhammed b. Ömer b. Ebû Sitte el-Cerbî ve Muhammed b. Yûsuf el-Mus‘abî birer hâşiye yazmıştır. Ebû Mâlik Âmir b. Hamîs el-Mâlikî el-Umânî, Şemmâhî’nin muhtasarını Mevâridü’l-elṭâf Naẓmu Muḫtaṣari’l-ʿAdl ve’l-inṣâf adıyla 1250 beyitte manzum hale getirmiştir (Maskat 1405/1985). Mühennî et-Tivâcînî, Şemmâhî’nin şerhini Tunus’ta Külliyyetü’z-Zeytûne’de doktora tezi olarak neşre hazırlamış (Cezayir, Karâre Cem‘iyyetü’t-Türâs Ktp.), Mustafa Sâlih Bâcû, Ebû Yaʿḳūb el-Vârcelânî ve fikrühü’l-uṣûlî muḳāreneten bi-Ebî Ḥâmid el-Ġazzâlî adlı yüksek lisans tezinde el-ʿAdl ve’l-inṣâf ile Gazzâlî’nin el-Müsṭaṣfâ’sını karşılaştırmıştır (Maskat 1995, 2006). el-ʿAdl ve’l-inṣâf’ı Amr Halîfe en-Nâmî tahkik etmeye başlamışsa da tamamlayamamıştır (Cezayir, Gardâye, Cem‘iyyetü’t-Türâs Ktp.). 2. ed-Delîl ve’l-burhân li-ehli’l-ʿuḳūl. Kelâma dair bu eserde felsefe, mantık, tarih, riyâziyyât vb. ilimlerin çeşitli konularına da yer verilmiştir. Vercelânî’nin ilmî birikimini geniş biçimde yansıtan eserde ayrıca diğer İslâm kelâm akımları ve özellikle bölgede yaygın olan Eş‘arîliğe karşı İbâzî düşüncesi savunulmaktadır (I-III, Kahire 1306, 1316, taşbaskı). Eser Uman’da da birçok defa yayımlanmış (nşr. Sâlim b. Hamed el-Hârisî, I-II, Maskat 1403/1983, 1427/2006), Sâlih Bûsaîd, Tunus’ta Külliyyetü’z-Zeytûne’de eseri doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır. 3. Tertîbu Müsnedi’r-Rebîʿ b. Ḥabîb. İbâzîler’in hadis konusunda temel kaynağı sayılan Rebî‘ b. Habîb el-Ferâhîdî’nin el-Müsned’inin (el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ) yeniden düzenlenmiş şeklidir. Defalarca basılan eser (Kahire 1328; I-VIII, Maskat 1402/1982, Muhammed b. Ömer b. Ebû Sitte el-Cerbî’nin hâşiyesiyle) birçok araştırmaya konu teşkil etmiştir. Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş eseri Tertîbü’t-Tertîb adıyla tekrar düzenlemiştir (Cezayir 1326). 4. Merecü’l-baḥreyn. Mantığa dair olup ed-Delîl ve’l-burhân adlı eserin sonunda mevcuttur. Abdülazîz es-Semînî buna Taʿâẓumü’l-mevceyn ʿalâ (fî şerḥi) Mereci’l-baḥreyn adıyla bir şerh yazmıştır (Benî Yescen/Gardâye, İstikāmet Ktp., müellif hattı). Ömer Âlü Hakîm, Cezayir Üniversitesi Külliyyetü’l-ulûmi’l-İslâmiyye’de eseri doktora tezi olarak neşre hazırlamış olup çalışma henüz savunma aşamasındadır. 5. Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-kerîm. Bugüne ulaşmayan eserin yetmiş cüz olduğu söylenir. Berrâdî, eserin Bakara ve Âl-i İmrân sûreleriyle ilgili 700 varaklık kısmını gördüğünü kaydeder. 6. el-Ḳaṣîdetü’l-Ḥicâziyye. Hicaz’a yaptığı yolculuğu anlattığı 360 beyitlik bir manzumedir (nşr. el-Hâc Muhammed Yahyâ, Gardâye 2008). 7. Dîvânü şiʿr.

Eserden sadece, hocası Eyyûb b. İsmâil için yazdığı bir mersiye Dercînî'nin Ṭabaḳātü'l-meşâyiḫ bi'l-Maġrib'inde (II, 462-469) günümüze ulaşmıştır. 8. Risâle fî terâcimi ricâli'l-Müsned (Benî Yescen/Gardâye, Âlü Yedder Ktp.). Rebî b. Habîb'in el-Müsned'inde geçen ricâle dairdir. 9. Kitâbü'l-Esmâʾ (Benî Yescen/Gardâye, Âlü Yedder Ktp.). 10. Resâʾil mütenevviʿa. ed-Delîl ve'l-burhân adlı eserin III. cildinde mevcuttur. 11. Şerḥu Siyeri Maḥbûb b. er-Raḥîl fî târîḫi'l-İbâżıyye bi'l-Meşrıḳ. Müellifin çağdaşı Ebû Ammâr et-Tenâvütî, Sîretü Ebî ʿAmmâr ʿAbdilkâfî'sinde bu eseri zikreder. 12. Fütûḥu'l-Maġrib. Almanya'da bir kütüphanede yazma nüshasının bulunduğuna dair bazı kayıtlar vardır (Bâcû, Ebû Yaʿḳūb el-Vârcelânî, s. 124-125).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya'kūb el-Vercelânî, ed-Delîl ve'l-burhân (nşr. Sâlim b. Hamed el-Hârisî), Maskat 1427/2006, neşredenin girişi, I, 9-11; Dercînî, Ṭabaḳātü'l-meşâʾiḫ bi'l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Kosantîne 1974, II, 460-469, 489-495; Ebü'l-Kāsım b. İbrâhim el-Berrâdî, el-Cevâhirü'l-münteḳāt, [baskı yeri yok] 1306, s. 220-221; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî), Maskat 1407/1987, II, 105-106; A'zâm Sâlih, Ġuṣnü'l-bân fî târîḫi Vercelân, Karâre Mektebetü cem'iyyeti't-türâs, vr. 185, 221-224; Serkîs, Muʿcem, II, 1916; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fi'l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 237-241; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 341-342; Mustafa Sâlih Bâcû, Ebû Yaʿḳūb el-Vârcelânî ve fikrühü'l-uṣûlî muḳāreneten bi-Ebî Ḥâmid el-Ġazzâlî, Maskat 1415/1995; a.mlf., Menhecü'l-ictihâd ʿinde'l-İbâżıyye, Maskat 1426/2005, s. 54-60, 87, 109-110, ayrıca bk. İndeks; Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî v.dğr., Muʿcemü aʿlâmi'l-İbâżıyye, Beyrut 1420/1999, II, 481-483; T. Lewicki, el-Müʾerriḫûne'l-İbâżıyyûn fî târîḫi İfrîḳıyye'ş-şimâliyye (trc. Mâhir Cerrâr - Rîmâ Cerrâr), Beyrut 2000, s. 129-131; J. C. Wilkinson, "Ibāḍi Ḥadīth: an Essay on Normalization", Isl., LXII/2 (1985), s. 231-259.

Mustafa Sâlih Bâcû

VERCELÂNÎ, Ebû Zekeriyyâ

(أبو زكريّا الورجلاني)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî el-Vercelânî (ö. 500/1106 civarı)

Mağribli İbâzî tarihçisi, fıkıh ve kelâm âlimi.

Kuzey Afrika’daki İbâzîler’in en önemli merkezlerinden biri olan Vercelân’da (Vârcelân/Verclân; Wargla, Ouargla) doğdu. İlk eğitimini bu şehirde ve İbâzîler’in yoğun olarak yaşadığı civar bölgelerde aldı. Amcası Ebû Hamza İshak b. İbrâhim’den hadis okudu. 460 (1068) yılından itibaren ilim tahsili amacıyla önce Trablusgarp’a gitti; ertesi yıl Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Yahlef el-Mezâtî’den ders almak için onun yaşadığı köye yerleşti. Bu bölgedeki hocaları arasında Ebû Muhammed Mâksan b. Hayr ve Ebû Abdullah Mâzin b. Abdullah el-Visyânî sayılmaktadır. 474’te (1081) Vercelân’a dönen Ebû Zekeriyyâ İbâzî tarihçilerine göre Vercelân’da vefat etti, Vercelân veya civarındaki Sedrâte’de defnedildi. Vercelânî, Siyerü’l-eˀimme’nin birinci kısmını 500 (1106) yılında tamamladığına göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî ve kardeşi Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Vercelânî, İbâzîler’in önemli âlimlerinden kabul edilir. Onuncu nesil İbâzî şeyhleri arasında hocası Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Yahlef el-Mezâtî ile birlikte “şeyhayn” diye nitelendirilir. Yetiştirdiği pek çok talebe arasında Yahyâ b. Muhammed en-Nefûsî, Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Abdüsselâm el-Visyânî, Ebû Nûh Sâlih b. İbrâhim b. Yûsuf ez-Zemrînî ve Ebû Amr Osman b. Halîfe es-Sûfî sayılabilir.

Eserleri. 1. Siyerü’l-eˀimme ve aḫbâruhüm (Kitâbü’s-Sîre ve aḫbârü’l-eˀimme, Târîḫu Ebî Zekeriyyâ). Vercelânî’nin en meşhur eseri olup bir İbâzî müellifi tarafından kaleme alınan en eski kaynaklardandır. Eser, İbâzîliğin Kuzey Afrika’daki yayılışı ve İbâzîler’in bu bölgede kurduğu Rüstemîler hakkında önemli bilgiler içermektedir. Vercelânî bu eseriyle Ebü’l-Abbas ed-Dercînî ve Ebü’l-Abbas eş-Şemmâhî gibi İbâzî tarihçilerini etkilemiştir. Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Abdüsselâm el-Visyânî ve Süleyman

el-Bârûnî gibi İbâzî tarihçileri de Vercelânî'nin eserinden yararlanmıştır. Siyerü'l-eˀimme'de II-V. (VIII-XI.) yüzyıllar arasında Kafsa, Kantara, Vercelân ve Tâhert'te yaşayan İbâzî âlimlerinin biyografileri ve ilmî faaliyetlerine dair bilgiler yer almaktadır. Çok az sayıda yazma nüshası bulunan eserin önemli

kısmını teşkil eden ilk bölümünü, Emile Masqueray, hatalı ve eksik bir yazmaya istinaden Fransızca'ya kötü bir çevirisini yapmıştır (Chronique d'Abou Zakaria, Algiers 1878). R. Le Tourneau ve H. Roger İdris eserin daha iyi bir tercümesini yapmıştır (Revue Africaine, sy. 104 [1960], s. 99-176, 322-390; sy. 105 [1961], s. 117-176, 323-374). Kitap, İsmâil el-Arabî (Cezayir 1399/1979, 1984; Beyrut 1402/1982) ve Abdurrahman Eyyûb (Tunus 1405/1985) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. 2. el-Îżâḥ fi'l-aḥkâm. İbâzî fıkhına dair olan eseri Muhammed Mahmûd Kâmil tahkik ederek dört cilt halinde neşretmiştir (Kahire 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî, es-Sîre ve aḫbârü'l-eˀimme (nşr. Abdurrahman Eyyûb), Tunus 1985; Dercînî, Ṭabaḳātü'l-meşâˀiḫ bi'l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), II, 425-427, 448-451; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî), Maskat 1407/1987, II, 92-93; Brockelmann, GAL (Ar.), VI, 92-93; Farhad Daftary, The İsmāˁīlī's: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 621; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ˁArabî, İskenderiye 1994, II, 398; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine't-türâs̱i't-târîḫî ve'l-coġrâfî li'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 42-49; T. Lewicki, el-Müˀerriḫûne'l-İbâżıyyûn fî İfrîḳıyye'ş-Şimâliyye (trc. Mâhir Cerrâr - Rîmâ Cerrâr), Beyrut 2000, s. 134-138; a.mlf. - A. De Motylinski, "Abū Zakariyyāˀ al-Warḏjlānī", EI² (İng.), I, 167; Omar Bencheikh, "Abū Zakariyā Yaḥya Ibn Abī Bakr, Kitāb as-sīra wa-aḫbār al-a'imma", St.I, LXV (1987), s. 173-176; Masoud Jalali-Moqaddam - Tr. Maryam Rezaee, "Abū Zakariyyāˀ al-Warjalānī", Encyclopedia Islamica, Leiden 2009, II, 768-769.

Mehmet Salih Arı

VEREENIGDE OOST-INDISCHE COMPAGNIE

(bk. HOLLANDA DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ).

VERGİ

Günümüzde vergi, devletin kamu giderlerini karşılamak üzere kişilerden cebren ve karşılıksız olarak topladığı ekonomik değeri ifade eder. Belli bir kamu hizmetine karşılık olmadan alınması vergiyi harç ve resim gibi diğer kamusal malî yükümlülüklerden ayırır. Vergi, devletin malî gücünü meydana getiren temel kaynak kişilerin de temel vatandaşlık görevi olduğundan modern hukuk, iktisat ve maliyenin yanı sıra siyaset ve kamu yönetiminin de ana konularından birini teşkil etmiş; vergilendirme süreci, vergi yetkisi ve bu yetkinin dağılımı, vergi mükellefi, verginin tarh, tebliğ, tahakkuk ve tahsili açısından geçmişe oranla daha kapsamlı ve sistemli aşamaya gelinmiştir. Önceleri bireylerin ortak harcamalara gönüllü ve yardım niteliğinde katılımı ile başlayan ve devlet teşkilâtının oluşmasıyla genel nitelikte ve zorunlu bir yükümlülüğe dönüşen, bu sebeple toplumların tarihi kadar eski bir geçmişi bulunan verginin İslâmî öğreti ve uygulamadaki yerinin kavranabilmesi için bu konuda geliştirilen terminolojinin, fakihlerin geliştirdiği teorilerin ve başlangıçtan zamanımıza kadar çok sayıda İslâm devletindeki uygulamaların ele alınması gerekir. Belli bir döneme ve uygulamaya göre yapılan değerlendirmelerin kurumsal gelişmeleri bütünüyle yansıtması mümkün olmadığı gibi sadece İslâmiyet’in ortaya çıktığı dönemi incelemek de yeterli olmayacaktır. Vergiyle ilgili terminoloji ve doktrinle uygulama arasındaki etkileşim ve öncelik-sonralık ilişkisi, her bir vergi türünün meşruiyet sebebi ve şer‘îliği, ibadet niteliği taşıyıp taşımadığı hususları da yapılacak değerlendirmelerde son derece önemlidir.

A) Terimler. Kur’an’da çeşitli vergi türlerini belirten kelimeler (zekât, cizye, fey‘, haraç) bulunmakla birlikte bir bütün halinde vergiyi ifade eden bir kelime yoktur. Hadislerde bu terimlerin yanında özellikle Câhiliye döneminin haksız uygulamalarını yansıtan “gümrük ve pazar yeri vergisi” anlamında meks terimi yer alır (Müsned, IV, 109, 143). Uygulamada ilk fetihler döneminde vergi vb. yükümlülükleri belirtmek üzere kullanılan tabir ve terimler arasında bir yeknesaklık yoktur. Aynı vergi değişik bölgelerde farklı isimler alırken farklı vergiler bazan aynı adla anılmaktadır. Ancak rivayetler Araplar’ın Suriye, Irak ve Mısır’da başlangıçtan itibaren

lafızdaki benzerliğe rağmen baş vergisiyle toprak vergisini ayırdıklarına işaret etmektedir. Haraç kelimesi bir taraftan vergiyi veya devlet gelirlerini ifade etmesi bakımından genel, diğer taraftan arazilerden alınan nakdî veya aynî toprak vergisini ifade etmesi açısından özel bir anlama sahiptir. Harç ve haraç kelimeleri “vergi, pazar resmi, baş vergisi” gibi anlamlar taşır.

İslâm coğrafyasının genişlemesine ve uygulamanın çeşitlenmesine paralel olarak vergi konusunda da zengin bir terminoloji ortaya çıkmıştır. Klasik kaynaklarda nasla belirlenenler dışındaki vergiler için meks, darîbe, vazîfe, nâibe (daha çok Hanefî kaynaklarında), külef sultâniyye (daha çok Hanbelî kaynaklarında, Osmanlılar’da ise tekâlîf), resm (rüsûm), avârız, bâc terimlerine rastlanır. Vergi koymayı belirtmek üzere “tavzîf, farz, darb”, vergi toplama için “cibâyet”, vergi vermek için “ihrâc, i‘tâ, îtâ” gibi terimler kullanılmıştır. Günümüz Arapça’sında vergi daha çok darîbe kelimesiyle ifade edilir ve terimin genelde nasların belirlediği şer‘î-malî yükümlülüklerin yanı sıra mükûs, rüsûm, mukarrerât, cevâlî, mevrisü’l-haşriyye, remy gibi örfî nitelikteki vergi türlerini de kapsadığı kabul edilir. Geniş anlamıyla “hesap/kesenek, vergi/resim” anlamında meks dar anlamda ticaret mallarından alınan duhûliye (iç ve dış gümrük) resimlerini ifade eder. Ancak kelimenin anlamı zamanla genişlemiş, ticaret mallarından alınan gayri meşrû ağır vergilerin genel adı olmuştur. Bu vergiler için daha yaygın biçimde “uşûr” tabiri kullanılmıştır. Çeşitli bölgelerde bâc, damga (tamga) ve gümrük terimleri de meks ile eş anlamlıdır. Darb kökünden gelen darîbe geçmişte de kullanılmakla birlikte (meselâ bk. İbnü’l-Esîr, V, 349) bugünkü kadar geniş anlamlı ve yaygın değildi. Bir tanıma göre darîbe, şer‘an farz kılınanlar dışında devletin kişiler veya mallar üzerine yüklediği mükellefiyettir. Ancak ekseriyet bu terimin hem şer‘î hem gayri şer‘î vergileri kapsadığı görüşündedir. Geçmişte öşür için “darîbetü’l-öşr”, haraç için “darîbetü’l-harâc” tabirleri kullanılmıştır. Memlükler döneminde “resmü’l-ganem, resmü’l-câmûs, rüsûmü’l-vilâyet” terkiplerine rastlandığı gibi resim Osmanlılar’da da vergiyi göstermek üzere yaygın biçimde geçer (bk. RESİM). Arapça’da “faraza” tabiri “vergi tarhetmek” mânasındadır.

İslâm devletlerinde bürokratik kurumlar divan kelimesiyle ifade edilmiş, bu çerçevede bazı divanlar vergi toplama işini üstlenmiştir. İlk divan Hz. Ömer zamanında fey gelirlerinin dağıtımı amacıyla kurulmuştur. Bunun yanı sıra ilk dönemlerde malî işleri yönetmek üzere eyalet merkezlerinde Sâsânîler

ve Bizans devrinden kalan eski teşkilât ve memurlar korunmuş, gerek buradaki divanların yazı dilinin Arapçalaştırılması, gerekse memurların artık çoğunlukla müslümanlardan tayin edilmesine başlanması Emevîler döneminin ortalarını bulmuştur. Abbâsîler, Emevî divan sistemini geliştirip yaygınlaştırmışlardır. Bu dönemde haracın ve bir kısım zekât gelirlerinin toplanmasıyla Dîvânü'l-harâc, diğer bazı zekât gelirlerinin toplanmasıyla Dîvânü's-sadaka ilgileniyordu;

merkezî divanların yanı sıra her eyalet merkezinde de mahallî divanlar vardı. Mahallî divanların kayıtlarının kopyaları merkezdeki Dîvânü'l-harâc'da toplanıyordu. Daha sonraki İslâm devletlerinde de çeşitli divanlar kurulmuştur (bk. DİVAN; ayrıca bk. Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, s. 137-153).

Hz. Peygamber devrinden itibaren İslâm devletlerinde vergi memurları için kullanılan genel terim âmil olmakla birlikte farklı dönemlerde farklı isimler de kullanılmıştır. Vali, arîf, âşir, câbî, emin, hazînî, sâî, mütevellî, muhassıl, beytülmâl emini, musaddık kelimeleri bunlardandır. Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicretinin ardından gümrük memurlarına "huşşâr" adı verilmiştir. Gümrük resminin toplanması için görevlendirilen kişilere mekkâs, âşir, âmil, bâcdâr, damgacı, gümrük emini, gümrükçü denilmiştir. Sâmânîler döneminde dihkanlar devlet adına vergi topluyor, bu vergileri âmil ve emîrlere teslim ediyordu. Gazneliler devrinde haraç âmillerine "bündâr" adı veriliyordu. Âmiller tarafından toplanan zekât ve vergileri alıp getirme görevi de müstevfîlere bırakılmıştır. İran'da yaygın biçimde görülen bu terim malî işlerle Dîvân-ı İstîfâ'da çalışan memurlar ve divanın reisi için kullanılmıştır. İlhanlılar'da tahsil işi "bitikçi" denilen görevliler tarafından yerine getiriliyordu. Aynı terimlerin benimsendiği Gāzân Han devrine kadar müstevfî yerine "defterdâr-ı memâlik", Dîvân-ı İstîfâ yerine "defterhâne" adlarına yer verilmiştir. XII ve XIII. yüzyıllarda Anadolu Selçukluları devrinde şehirlerdeki vergi memurlarına "iğdiş" deniliyordu. Câbî kelimesi de Osmanlı öncesi İslâm ve Türk devletlerinde vergi toplayan görevliler için kullanılmıştır. Ayrıca bâc vergisini toplayanlara bâcbân (bâjbân), bâchâh (bâjhâh), bâcdâr adı verilmekteydi. Osmanlılar'da cizyeyi tahsil etmekle görevli memurlara önceleri harâcî veya haraççı, daha sonra cizyedar denilmiştir. Yine Osmanlılar'da filori vergisi filorici adı verilen bir görevli tarafından toplanıp hazineye gönderiliyordu. Anadolu Selçukluları

ve Osmanlılar'da devlete ait vergi ve resimleri toplayan görevlilere muhassıl adı da verilirdi. Mütesellim ise Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan önce vali ve mutasarrıflar adına vergi toplamakla görevli memuru ifade ederdi.

B) Doktrin. İslâm iktisadî ve malî esaslarına ilişkin eserler II. (VIII.) yüzyıldan sonra kaleme alınmaya başlanmıştır. Genellikle "Kitâbü'l-Emvâl" ve "Kitâbü'l-Ḫarâc" adı verilen bu eserlerde vergi konusu, oranları, vergilendirme sürecine ilişkin açıklamalar, vergi çeşitleri, vergi memurlarının nitelikleri, devlet gelir ve giderleri, gelirlerin nerelere harcanacağı gibi hususlara yer verilmiştir. Klasik fıkıh literatürünün zekât, cizye, haraç, fey gibi konu başlıkları altında verilen ve belli ölçüde uygulamayı da yansıtan bilgilerin yanı sıra vergilendirme ilkeleri ve teorileri konularını da işleyen klasik dönemin en önemli eserleri arasında Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Ḫarâc'ı, Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'si, Cüveynî'nin el-Ġıyâs̱î'si ve İbn Teymiyye'nin çeşitli eserleri zikredilebilir (ayrıntılı bir liste için bk. Kallek, s. 14-28; el-Câmiʿ li-nuṣûṣi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, bk. bibl.).

Klasik kaynaklardaki bilgilerden hareketle vergi, dayandığı şer'î delil bakımından naslara dayanan ve ülü'l-emrin takdirine bırakılan vergi olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Naslarla düzenlenen sabit vergiler arasında müslümanlardan alınan, müslümanlar arası gelir dağılımını düzenleme fonksiyonu gören zekâtın mükellefleri, oranları ve sarf yeri naslarla belirlenmiş olup devletin buradaki rolü yalnız uygulamadan ibarettir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi bunlarda değişiklik yapma veya farklı harcama kalemlerinde sarfetme yetkisi yoktur. Geniş anlamda zekât deniz ürünleri, madenler ve ziraî ürünler dahil müslümanlara ait, ticarete konu olabilen veya nemâ kabiliyetine sahip servetten alınan vergileri de içerir. Zekât, devletin toplama ve cebir kullanma yetkisinin bulunması yönüyle diğer vergilerden farklı olmamakla birlikte ibadet mahiyeti taşıması, devlet tarafından affedilememesi, toplanmadığı zaman mükelleften düşmemesi gibi açılardan diğer vergilerden ayrılır. Dayanağını naslarda bulan bir diğer vergi grubu, fey adı altında toplanan ve yapılan antlaşmalar sonucu gayri müslimlerden alınan vergilerden oluşur. Kişi başına (cizye), toprak yahut üründen (haraç) ve ticaret mallarından alınan bu vergilerin miktarı değişiklik gösterebilir. Harcanma yerleri müslümanların ihtiyacına uygun

şekilde ülü'l-emr tarafından takdir edilir; belirli esaslar çerçevesinde kamu hizmetlerini ve kamu giderlerini karşılamak üzere kullanılabilir. Bu iki grup vergiyle daha çok mütekābiliyet esasına dayalı gümrük vergisi fıkıh eserlerinde müstakil bölümlerde ayrıntılı biçimde işlenir. Bu vergilerin ve diğer hazine gelirlerinin kamu harcamaları için yeterli olmadığı durumlarda veya olağan üstü hallerde vergi alınıp alınamayacağı ve hangi esaslar çerçevesinde alınabileceği konuları tarih boyunca fakihlerin tartıştıkları önemli konulardan birini teşkil etmiştir (bk. NEVÂİB). Geçmişte ziraata dayalı bir ekonominin ve hafif teknolojilerin hâkim olması, savunma, sulama ve ulaşım dışında kamu yatırımını gerektirecek bir kamu hizmet alanının bulunmaması, eğitim ve sağlık gibi birçok alanla ilgili hizmetlerin mahallî düzeyde (köy, mahalle ve çeşitli şehir teşkilâtları eliyle) vakıflarla ve gönüllülük esasına göre yürütülmesi gibi sebeplerle bu tür vergilerle ilgili tartışmalar umumiyetle cihad zorunluluğu çerçevesinde gündeme gelmiş, bunun yanı sıra köprü yapılması, sel felâketine karşı tedbir alınması gibi kamunun ihtiyaçlarının karşılanması da vergi toplanmasının gerekçeleri arasında söz konusu edilmiştir. Genelde farz-ı kifâye kabilinden hizmetlerin yürütülmesi bu tür vergilerin meşruiyetinin temelini oluşturur. Ülü'l-emrin takdirine bırakılan ve dönemden döneme, ülkeden ülkeye farklılık gösterebilen bu vergiler klasik fıkıh literatüründe nevâib, avârız veya örfî vergiler gibi adlarla ifade edilmiştir.

Vergide adalet ilkesi İslâm âlimlerinin üzerinde ısrarla durduğu en önemli konulardan biridir. Bunun için vergi miktarının belirlenmesinde toprağın verimliliği, sulanabilirliği, tüketim merkezlerine veya pazarlara olan yakınlığı, ürünün cinsi gibi unsurların dikkate alınması, vergilendirmede mükellefin ödeme gücünün göz önünde tutulması, tahsildarların keyfî uygulamalarına izin verilmemesi, vergi toplama masraflarının mükellefe yükletilmemesi, mükelleflere zulmedilmemesi, vergi memurlarının ahlâklı kişiler arasından seçilmesi gibi uygulama ilkeleri benimsenmiştir (Kallek, s. 239-240, ayrıca bk. tür.yer.; Muvaffak Muhammed Abduh, s. 102-119). Verginin kişiye, sermayeye, gelir ve tüketime yönelik şeklindeki dört türünden fıkıhta esas olarak, gelir ve ürünlere yönelik vergilerin söz konusu edildiği, tüketim vergilerinin yer almadığı, diğer iki türün de bazı örneklerinin bulunduğu söylenebilir. Meselâ zekât her türlü sermayeden değil para, menkul mallar ve ticaret mallarından alınır; nemâ kabiliyeti bulunmayan mallardan veya üretim için kullanılan sabit mallardan alınmaz.

Kişi esasına dayalı vergi türü olarak fıtır sadakası zikredilse de bu türün en önemli kalemi gayri müslimlerden alınan cizyedir.

Zekât dışındaki vergilerde verginin takdiri kural olarak yönetime bırakılmıştır.

Uygulamada vergi oranlarının doğrudan devlet tarafından belirlenmesi yahut harâc-ı muvazzaf usulünde görüldüğü gibi belirli bir bölgeye toptan bir vergi konulması mümkün olmakla birlikte fıkıhta toptan vergi konulması uygulamasının zulme yol açma ihtimali göz önüne alınarak hoş karşılanmadığı ve bazı kayıtlar getirildiği bilinmektedir. Geniş anlamıyla zekâtta umumi görüş ziraî ürünler ve madenler dahil bütün mallarda nisab miktarının bulunduğu yolundadır; ancak farklı görüşler de vardır. Zekâta tâbi mallardaki nisab oranları üç grupta toplanabilir. Para ve ticarî mallar gibi üzerinden bir yıl geçmesi şart olan mallar kırkta bir (% 2,5) oranında vergiye tâbidir. Hayvanların zekâtı da bu grupta kabul edilebilir. Yıl şartı bulunmayan ziraî ürünlerde ise % 10 oranı belirlenmekle beraber üretim için yapılan harcamaya bağlı olarak bu oran % 5'e düşebilir. Üçüncü grup ise oranı tartışılan madenler ve deniz ürünleridir. Bunların diğer mallar gibi kırkta bir oranına tâbi olduğunu söyleyenlerin yanında ister karadan ister denizden çıkarılsın madenlerin beşte bir oranında (% 20) vergilendirileceği görüşünü ileri sürenler de vardır (bk. MADEN; ZEKÂT). Haraç ve cizyenin miktarı yapılan antlaşmaya ve bölgeye göre değişmekle birlikte nüfus yapısı, gelir düzeyi ve toprağın verimliliği gibi hususlara dikkat edilir. Gümrük vergisinde müslümanların ticarî malları zekât kapsamında değerlendirilirken zimmîlere ve diğer gayri müslimlere konulacak vergi miktarı, müslümanların umumi maslahatına uygun biçimde belirlenmek üzere yönetimin takdirine bırakılmıştır; mütekābiliyet gibi dış siyaset esaslarına ve ticaret dengesi, ülke içinde mal kıtlığını önleme, ihracatı arttırma gibi ekonomi siyaseti esaslarına bağlı olarak belirlenir.

Fıkıhta bâtınî malların zekâtı dışında diğer vergilerin tahsil yetkisi ümmete vekâleten amme işlerini yürütmekle görevli ülü'l-emre aittir. Günümüzde de bâtınî malların ilk dönemlerdeki gibi devlet tarafından toplanabileceği görüşünde olanlar vardır. Zekât devletin tayin ettiği görevliler (âmiller) eliyle doğrudan tahsil edilir. Zekât toplanmasa bile bizzat mükellefin bunu hak sahiplerine ulaştırması veya ulaştırabilecek kimselere vekâlet vererek

teslim etmesi gerekir. Diğer vergilerde de fakihlerin tercih ettiği yol doğrudan tahsil edilmesidir. Bununla birlikte tarihte iltizam/mukātaa usulü de kullanılmıştır. İltizam usulünde çoğunlukla zulmün söz konusu olması dolayısıyla âlimler bunu gayri meşrû görmüşler, bazıları ise zulüm ve suistimalin önlenmesi ve mükelleflerin rızası şartlarıyla cevaz verilebileceğini söylemişlerdir.

Zekât-Vergi İlişkisi. Zekât-vergi ilişkisinde özellikle günümüzde tartışılan temel konular zekâtın bir vergi olup olmadığı, malda zekât dışında bir hakkın bulunup bulunmadığı ve buna bağlı olarak zekâtın yanı sıra bir vergi konulmasının cevazı, vergi vermenin zekât yerine geçip geçmeyeceği meseleleridir. Vergi kelimesinin örfî mânası bir tarafa bırakılıp umumi mânası dikkate alındığında “bir cihete tahsis edilmiş bir hakkın edası ile ilzam” anlamı taşıdığı, bu sebeple zekâta bir nevi vergi denebileceği, bu anlamda “darâib ilâhiyye” şeklinde bir tabirin kullanılabileceği ve bunların ilkinin de zekât olduğu ifade edilmekle birlikte (Ahmed eş-Şerebâsî, XXXIV/4 [1962], s. 477-484) günümüz İslâm âlimleri teknik anlamıyla vergiyi zekâttan ayrı tutmaya özen gösterirler. Zekâtla vergi arasındaki fark konusunda ise zekâtın bir ibadet olması sebebiyle müslümanların onu dinî bir farîza şeklinde yerine getirdiği, asıl amacın Allah’ın rızası olduğu, verginin ise devletin veya yöneticinin ikame ettiği bir yükümlülük niteliği taşıdığı, zekâtın oranının sabit, verginin miktarının ise değişken olduğu, zekâtın âyette belirtilen yerler, verginin ise umumi işler için sarfedileceği, zekâtta sürekliliğin esas olduğu, vergide ise ihtiyaç bulunmadığı takdirde alınmayabileceği, zekâtın sadece müslümandan, verginin ise herkesten alınması gibi noktalara işaret edilir (a.g.e., XXXIV/8 [1963], s. 976-982). İkinci konuyla ilgili olarak genel eğilim zekâtın bütün farz-ı kifâyelerle ilgili harcamalar için yeterli gelmeyeceği, zekât dışında da mal üzerinde hakların bulunduğu, dolayısıyla diğer hazine gelirlerinin yetersiz kalması durumunda müslümanlardan zekâtın yanı sıra ilâve vergi alınmasının câiz görüldüğü şeklindedir. Özellikle günümüzde kamu hizmetlerinin ve askerî harcamaların boyutları göz önünde bulundurulduğunda ilâve vergilerin zorunluluğundan, hatta farz-ı kifâye kabilinden olan bu harcamaların bir devletin yokluğunda dahi müslümanlar tarafından yerine getirilmesi mecburiyetinden hareketle gereğine uygun biçimde harcanmak şartıyla bu tür vergilerin vâcip hükmünde olduğu belirtilir (Yûsuf el-Kardâvî, s. 716-736). Verginin zekâta mahsup edilmesi konusu geçmişte zorla alınan

meksin zekât sayılıp sayılmayacağı çerçevesinde, günümüzde ise kamu otoritesince toplanan vergilerle ilgili olarak gündeme gelmiştir. Zekâtı bir tür vergi kabul eden âlimler dahil büyük çoğunluk diğer vergilerin zekâta mahsup edilmesini câiz görmemiştir. Bunun en önemli sebebi, zekâtın farz-ı ayın mahiyetinde bir ibadet ve harcanacağı yerlerin naslarla belirlenmiş olmasıdır; dolayısıyla zekât dışı vergi gelirleriyle muhtaç kimselerin ihtiyaçlarının karşılanması zekât yükümlülüğünü düşürmeyeceği gibi mükellefin genel kamu harcamalarında kullanılmak üzere verdiği vergiler de zekâttan düşülemez (a.g.e., s. 738-747).

C) Tarihsel Süreç. a) Hz. Peygamber Dönemi. Merkezî bir otoritenin bulunmadığı İslâmiyet öncesi Arap yarımadasında kabileler arası mahallî nitelikte birtakım vergi türlerine rastlanmaktadır. Mekke'de değişik ülkelerden getirilen ticarî mallardan onda bir oranında vergi alındığı, ayrıca hacılara yemek ikram etmek üzere bölge halkından "rifâde" adıyla bir vergi toplandığı bilinmektedir. Hicretin ardından Medine döneminde ilk İslâm devletinin kuruluşu sürecinde Resûl-i Ekrem'in ilk yaptığı işlerden biri yahudilerin kontrolünde olan ve vergi alınan pazar yerinden başka bir pazar yeri belirleyip bu vergiyi kaldırmasıdır. Ayrıca bu dönemde zekât uygulamasının yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Başlangıçta sadaka, hayrat ve diğer yardımlarla karşılanan malî ihtiyaçlar zekâtın 2 (624) yılında farz kılınmasıyla kurumsal nitelik kazanmaya, beytülmâl veya devlet hazinesi tarafından karşılanmaya başlanmıştır. Zekât 8 (630), cizye 9 (631) yılından itibaren Medine'de vergi niteliğini almış, merkezî idare tarafından tayin edilen memurlarca toplanmış, zekâtı ödemeyenlere bazı müeyyideler uygulanmıştır (Erkal, s. 45-55). Kur'an'da zekât, ganimet ve sadakayla ilgili âyetlerde görüldüğü üzere vergi vb. malî yükümlülüklere işaret eden âyetler genel hükümleri ortaya koyar; ganimet dışında vergi oranlarına ilişkin bir hükme rastlanmaz. Vergi oranları Resûlullah'ın emir ve uygulamalarıyla yerleşmiştir. Kur'an'da zekâtın gayesi ve cebren alınabileceği (et-Tevbe 9/103), zekât gelirlerinin harcanacağı yerler (et-Tevbe 9/60), zekâtın nelerden verileceği (el-Bakara 2/267) belirtilmiştir. Zekâtla ilgili oranların ve tahsil dönemlerinin belirlenmesiyle vergi teşkilâtının da gelişmeye başladığı görülmektedir (Hz. Peygamber döneminde vergi türlerinin gelişimi için bk. a.g.e., s. 55-74).

b) Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi. Bu dönemde vergi konusunda fetihlere bağlı olarak meydana gelen önemli gelişmelerden biri zekât vermeyi reddeden kabilelerle savaşılması ve merkezî otoritenin siyasî ve malî yetkilerinin açıkça ortaya konulmuş olmasıdır. Bir başka gelişme, Hz. Ömer döneminde haraç arazisi uygulamasının yaygınlaşmasına bağlı olarak haraç gelirlerinin önemli bir gelir kalemi teşkil etmeye başlaması ve malî işleri yönetmek üzere divan teşkilâtının kurulmasıdır. Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Ömer devrinde zekât devlet memurları tarafından tahsil edilirken Hz. Osman devrinde ikili bir ayırıma gidilmiş, ancak mükellefin beyanı ile bilinebilecek malların (bâtınî mallar) zekâtının mükellefler tarafından müstahak olanlara verilmesi, zâhirî mallara ait zekâtın ise devlet memurları tarafından tahsili esası kabul edilmiş, bu prensip sonraki uygulamaları da etkilemiştir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından beytülmâle gelen mallar fey, ganimet ve zekât olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Fey zimmîlerden barış antlaşması gereği toplanan cizye, haraç, ticaret mallarından alınan vergilerle harbî veya müste'menlerin İslâm memleketlerine getirdikleri ticaret mallarından tahsil edilen vergilerden ibarettir (Fayda, XXV [1981], s. 169-170). Feyin ganimetten farkı elde edilme tarzıyla ilgilidir. Ganimet, savaş yoluyla gayri müslimlerden alınan mallar olup vergi tanımı içinde yer almaz; fey ise gayri müslimlerden barış yoluyla alınan menkul mallar olup bunların çoğu vergi kapsamındadır. Bu dönemde bazı uygulamalarda farklı bir terminoloji kullanılmışsa da tahsil edilen verginin niteliğinde değişiklik söz konusu değildir. Meselâ Hz. Ömer zamanında Benî Tağlib kabilesinden sadaka adıyla alınan vergi esasen cizyedir ve sırf bu kabilenin cizye ismine itirazından dolayı sadaka adıyla ve iki kat olarak alınmıştır. Bu durum Osmanlı Devleti'nde cizyenin kaldırılıp yerine bedel-i askerî adıyla aynı verginin konulması ile de mukayese edilebilir. Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi malî siyaseti devletin gelir kaynaklarının sınırlı tutulması, harcamaların âdil bir şekilde ve bütün toplumu içine alacak biçimde yapılması, vergi tahsilâtında kolaylıklar sağlanması gibi özellikler taşır.

c) Emevîler ve Abbâsîler. Emevîler, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki uygulamaları genel hatlarıyla devam ettirmekle birlikte vergi kaynaklarının korunmasında ve vergi tahsilinde gösterilen titizlik bu döneme damgasını vurur. Bu devirde eyaletlerdeki divanlarda kayıtların ve yazı dilinin Arapçalaştırılması önemli gelişmelerden biridir. Emevîler ilâve vergi kaynakları da ihdas etmişlerdir. Birçok yerde vergi toplayıcısı haline gelen

kumandanlar, maiyetlerindeki askerlerin masraflarına karşılık olarak vergilerini tahsil ettikleri topraklarda iktâ sahibi haline gelmişlerdir. Emevîler döneminde mevâlînin ağır biçimde vergilendirildiği görülür. Bu vergi politikası Abbâsîler tarafından iyi değerlendirilmiş ve ağır vergilerden kurtarma vaadi Horasanlılar'ın Emevîler'e karşı isyan etmesinde rol oynamıştır.

Abbâsîler'de de temel gelirler önceki dönemlerde görüldüğü gibi zekât, haraç, öşür, cizye, ganimet, fey ve bazı örfî vergilerden ibarettir. Bu dönemde bir ara meks uygulaması yaygınlaşmışsa da halkı ağır vergilerden kurtarmak amacıyla daha sonra iptal edilmiştir. Abbâsîler, Sevad arazisinde başlangıçta harâc-ı muvazzaf usulünü uygulamış, Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde harâc-ı mukāseme usulüne geçilmiştir. Araziler Abbâsî dönemi boyunca birkaç defa tahrir edilmiştir. Abbâsî muhasebe kayıtlarında haraç kelimesinin bir bölgenin toplam vergilerini ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Sâsânî dönemi malî sistemi Emevîler döneminde ve Abbâsî döneminin başlarında kullanılıyordu. Ekili arazi miktarına göre vergi belirleniyor, vergiler taksitler halinde ödeniyordu. Haracın tahsilinde âmil tayini veya takbil (iltizam) sistemi uygulanıyordu. Bu uygulama Emevîler ile başlamış ve Abbâsîler döneminde devam etmiştir. İltizam sistemi Abbâsî hâkimiyeti sırasında geniş biçimde uygulanmıştır.

d) Diğer İslâm Devletleri. Abbâsî sistemi sonraki uygulamaların temelinde yer almakla birlikte İran ve Orta Asya, Hindistan, Mısır, Kuzey Afrika gibi farklı bölgelerde ve farklı dönemlerde vergi uygulamalarının önemli dönüşümler geçirdiği söylenebilir. Sanayi toplumu öncesi bütün İslâm devletlerinin gelirleri ziraî üretime dayalıdır. Kural olarak bu devletlerde şer'î vergiler uygulanmış, bunun yanı sıra farklı bölgelerde farklı uygulamalar gündeme gelmiştir. İran'da ilk defa Büveyhîler döneminde uygulamaya konulan iktâ sistemi Selçuklular'da yaygınlaşmış ve bu uygulama XX. yüzyıla kadar sürmüştür. Uzun Hasan'ın vergi rejimi bir süre varlığını korumuş, ardından Şah Tahmasb dönemindeki "düstûrü'l-amel" ile değiştirilmiştir. Safevîler döneminde ülke toprakları biri doğrudan hükümdara (hâssa), diğeri askerî emîrlere (memâlik) bağlı iki gruba ayrılıyordu ve tek tip toprak vergisi uygulaması yoktu. Safevîler döneminde daha çok mesâha ve mukāsemenin bir karışımı uygulanmış, Kaçarlar döneminde genelde yer sathının ölçümüne dayanan mesâha sistemi

kullanılmıştır. Tüccarların ödediği esas vergilerden biri yol vergisi (rahdarî), diğeri de gümrük vergileriydi. Bu dönemde ayrıca olağan üstü vergilere rastlanmaktadır. “İzâfe” veya “fer” diye adlandırılan bu vergiler sabit gelirin belirli bir yüzdesi alınmak suretiyle uygulanıyordu. “Sâdırât, suyursât” adlı olağan üstü vergiler köylüler için ağır yükler oluşturuyordu. Erişkin müslüman erkekler hâne vergisi ödüyordu. Bu vergi Moğollar’dan öğrenilmişti ve genel olarak “sarana, sarşümâr, hâneşümâr” adıyla anılıyordu. Kafkaslar’da buna “başmal, başpulu” adı veriliyordu. Kaçarlar döneminde madenler düzenli vergi kaynaklarıydı. Kaçarlar’da kabile liderleri vergi toplama ve vergi affından sorumluydu. XVIII. yüzyılın sonuna kadar bir idarî birim üzerine tarhedilen vergi yükü asıl ve izâfe diye iki kısma ayrılmış, aslın da mal ü cihât (toprak vergisi) ve vücûh (ücretler) şeklinde ikiye ayrıldığı kabul edilmiştir. Bunun dışında ya hükmî (bir fermana dayalı) veya gayri hükmî (örfî) olan sayısız ek ücret ve gümrük vergileri bulunmaktaydı. Kaçarlar döneminde toprak vergisinden başka sâdırât denilen olağan üstü vergiler, ayrıca oranı zamana ve yere göre değişiklik gösteren vergiler (rüsûm, avârız, zevâid) alınırdı. Bunlara “tefâvüt-i amel” deniliyordu.

Delhi Sultanlığı’nda müstevfî-i memâlik eyalet vergilerini âmil, muhassıl ve mutasarrıflar aracılığıyla tahsil ederdi. Bu görevliler her yılın sonunda sorumlulukları altındaki yerlerin vergileriyle ilgili hesapları Dîvân-ı Vezâret’e teslim ederdi. Ülkedeki bütün “mukta”lar ve vergi memurları harcamaların ayrıntılı hesaplarını ve gelirlerin toplamını Dîvân-ı İstîfâ’ya ve Dîvân-ı İşrâf’a bildirmek zorundaydı. Eyaletlerde halktan usulsüz vergi toplayanlar Dîvân-ı İşrâf tarafından ağır cezalara çarptırılırdı. Devlet hazinesine giren vergi gelirleri ve harcamalar müşrif-i memâlikin ve nâzır adlı memurun kontrolü altındaydı. Sultanlığın en önemli gelir kaynağı haraçtı; malî idare, müslüman idareciler ve hukukçuların geliştirdiği emsal uygulamaların Hindu geleneğiyle karışımından oluşuyordu. Bâbürlüler zamanında bu yapıda önemli bir değişiklik olmamıştır.

Bâbürlü topraklarını işgal ederek Bâbürlüler’e sürgün hayatı yaşatan Sûrîler’den Şîr Şah (1540-1545) bölgede özellikle araziyle ilgili vergilendirmeyi aklî (örfî) temellere oturtan ilk yöneticidir.

e) Osmanlılar. Osmanlılar’da vergiyle ilgili yükümlülüklere işaret eden çok

sayıda terim vardır. Kaynaklarda daha çok "virgü" olarak geçen kelime, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren (1855'ten sonra) bugünkü şekli ve kapsamıyla kullanılmaya başlanmıştır. Klasik dönemde vergi vb. yükümlülükleri ifade etmek için kullanılan en yaygın terim teklif/tekâlîf kavramıdır. Tekâlîf vergi, resim gibi nakdî, aynî ve bedenî yükümlülükleri içerecek biçimde geniş kapsamlıdır ve tekâlîf-i şer'iyye, tekâlîf-i örfiyye diye ikiye ayrılır. Tekâlîf-i şer'iyye zekât, öşür, haraç ve cizyeden ibarettir (Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, s. 4-8, ayrıca bk. tür.yer.). Tekâlîf-i örfiyye ise tekâlîf-i âdiyye ve tekâlîf-i şâkka olarak iki çeşittir (Süleyman Sûdî, s. 24). Tekâlîfle ilgili bir başka taksimde ise tekâlîf-i şer'iyye-tekâlîf-i fevkalâde ayırımı yapılmış ve "devletin olağan üstü ihtiyaçları için hükümdarın emriyle vazolunan teklif" şeklinde tanımlanan tekâlîf-i fevkalâde de tekâlîf-i örfiyye ve tekâlîf-i şâkka kısımlarına ayrılmıştır. Tekâlîf-i örfiyye savaş dolayısıyla hazinede yeterli gelirin bulunmamasına dayalı olarak "tekâlîf-i âdiye kavâidine tevfîkan tarh ve tahsiline mesâğ-ı şer'î bulunan teklifler", tekâlîf-i şâkka ise "böyle bir ihtiyaca müstenid ve tekâlîf kavâidine muvâfık olmayan ve binaenaleyh vaz' ve tahmiline cevâz-ı şer'î bulunmayan teklifler"dir.

Osmanlı vergi literatüründe resim ve avârız gibi genel terimlerin yanında bir kısım vergilere işaret eden bâc, bâd-ı hevâ, hâsılat, bedel, câize, iâne gibi terimler de kullanılmıştır. Bâc Osmanlılar döneminde genel olarak vergi, özel olarak ise şehir pazarlarında tahsil edilen resimler veya ticaret mallarından alınan vergileri ifade etmektedir. Bâd-ı hevâ, ne zaman tahakkuk edip tahsil edileceği belli olmayan zuhurata bağlı bazı resimleri belirtmek için kullanılmıştır. Hâsılat, hem şer'î hükümler hem kanunlar gereğince alınan her türlü gelir ve rüsûmudur. Bedel verginin veya mükellefiyetin cinsini gösteren kelime ile birlikte kullanılır ve onların karşılığı anlamını taşır (bedel-i askerî gibi). Câize adıyla yapılan ödemeler önceleri (XVI. yüzyıl sonlarından itibaren) taşraya ve merkez idarî birimlerine yapılan tayinler için söz konusu iken zamanla bu ödeme düzenli bir gelir vergisine dönüşmüş, ancak 1830'da kaldırılmıştır. XIX. yüzyılda bazı olağan üstü giderler için iâne adı altında halktan maddî yardımlar toplanmıştır.

Bu dönemde fethedilen araziler mîrî arazi şekline sokulup zekât, öşür, haraç ve cizye gibi şer'î vergiler karşılığında aynî veya nakdî birçok resim

belirlenip tahsil edilmiştir. Her bölgenin tahririnden sonra o bölgeye has vergiler yine o bölgeye ait kanunnâmelerle tesbit edilirdi. Kanunnâmelerde geçen birçok vergi esasen öşür ve haraç karşılığı alınan resimlerdir ve isimleri mahallî kullanımlara göre farklılaşmıştır; zekât, öşür, haraç ve cizye mukabili tarh ve tahsil edilen seksen adet resim mevcuttu (Abdurrahman Vefik, Târîh-i Mâlî I-II, s. 118-123). Osmanlı Devleti'nde ilk vergi olarak Osman Gazi zamanında uygulanan "bâc-ı pazar resmi" gösterilir; ancak bu bilginin sıhhati şüphelidir. Malî teşkilâtın Orhan Bey zamanında gelişmeye başladığı kabul edilmektedir. Halil İnalcık'a göre Osmanlı Devleti'nde temel vergi ve toprak sistemi çift resmi, çiftlik vergisi veya çifthâne sistemi tabirleriyle ifade edilebilir. Çifthâne sistemi bunu tesbite yönelik arazi, vergi ve hâne sayımlarıyla belirlenir. Burada vergiye esas birim hânedir. Hâne ayrıca fevkalâde hallerde alınan tekâlîf türü (avârız) vergiler için de bir malî birim niteliği taşıyordu. Osmanlılar örfî vergi ve yükümlülüklerin çoğunu çift resmiyle ilişkili hâne esasına göre rüsûm, tekâlîf-i örfiyye ve avârız-ı dîvâniyye sistemi adı altında sürdürüyordu (İnalcık, Doğu Batı, s. 96).

Osmanlı vergi sisteminin temel ayırıcı vasfı kanunîlik ilkesini önemli ölçüde gerçekleştirmiş olmasıdır. Avârız tipi olağan üstü vergiler ve örfî vergilerin birçoğu ferman, berat ve kanunnâmelerle konulurdu. Osmanlı hukukunda tekâlîf-i örfiyyenin başlangıcı olarak 915'te (1509) yürürlüğe konulan avârız vergisi uygulaması gösterilirse de bunun daha eskiye dayandığı muhakkaktır. Burada kastedilen yeni bir tür avârız vergisinin ihdasıyla ilgilidir. Ardından seferlere destek için yapılan tekâlîfe "imdâdiyye-i seferiyye" denilmiştir. Nüzül gibi bir kısım tekâlîf-i örfiyye başlangıçta bedeli hazineden ödenerek halktan temin edilmekte iken daha sonra tekâlîf-i örfiyye olarak yerleşmiştir. Tekâlîf-i örfiyyenin zamanla ahali üzerine ağır bir yük yüklediği, yolsuzluk ve kuralsızlık neticesinde halkın ezildiği Osmanlı malî literatüründe ifade edilir. Özellikle mahallî idarecilerin çeşitli adlarla halktan topladıkları gayri kanunî vergiler (tekâlîf-i şâkka) devletin her zaman önlemeye çalıştığı başlıca meseleyi oluşturmuştur. Tekâlîf kavramı içerisinde yer alan yükümlülüklerden biri de çeşitli muamelelerden alınan harçlardır. Bu harçlar arasında en bilineni mahkeme harcı olup ilk defa I. Bayezid zamanında uygulanmıştır. Tanzimat öncesinde "harc-ı i'lâm, mübâşiriyye, tahsildâriyye, kalemiyye" gibi örfî vergiler yanında şer'î mahkemelerde kadıların verdikleri belgelerden

değişik isimlerde alınan harçlar mevcuttu.

Tanzimat dönemiyle birlikte vergi zihniyetinde, sisteminde ve uygulamasında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Tanzimat başlangıçta kısmî bir alanda uygulanmış olsa da örfî vergilere, iltizam usulüne, angarya ve aynî yükümlülüklere son verme çabaları, maliyede merkezîleşme, vergi tasnif biçimlerinde değişim, yeni vergi konuları ve tahsil şekilleri oluşturma dönemin karakteristik vasfı olarak kendini gösterir. Bu dönemde geniş yetkili tahsildarlar görevlendirilerek herkesten kazanç ve emlâkine göre vergi alınması hedeflenmiştir. Vergiyle ilgili yükümlülüklerin kanuna uygun biçimde yerine getirilmesi için birtakım hukukî düzenlemeler yapılmıştır. Tanzimat'la birlikte tekâlîf farklı bir tasnife tâbi tutulmuş, vasıtalı ve vasıtasız vergi ayırımı ortaya çıkmıştır. Vasıtasız vergiler emlâk, arazi, patent, temettû ve eşhas vergileriyle bedel-i askerîdir. Vasıtalı vergiler ise resim adıyla anılan mezrûât, hayvanât, gümrük, damga, müskirât ve saydiye resimleridir. Tanzimat'ın önemli bir başka yeniliği de 1840 yılında toplam vergi miktarının yerel meclislerce halkın malî durumuna göre hâne başına tevzii şeklinde (an-cemaatin) bir uygulamaya geçilmesidir. 1856 Islahat Fermanı'nı takiben yeni reformlar yapılmış ve 1275 (1858-59) yılında "an-cemaatin" vergi uygulaması kaldırılarak yerine nisbî nitelikli emlâk, arazi ve temettû vergileri getirilmiştir. Devletin sona ermesine kadar varlığını koruyan âşârla ilgili yapılan tek değişiklik âşâr oranının devletin her tarafında sabitlenmesidir. Ayrıca âşârın tahsilinde kullanılan usuller değişikliğe uğramıştır. Tanzimat'ta âşâr vergisi emanet usulü, maktûan ihale, açık arttırma usulüyle iltizam veya bu usullerin farklı bölgelerde birlikte uygulanması yoluyla tahsil edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı vergileri içerisinde önem taşıyan bir diğer vergi gümrük resimleridir. Hazine adına hususi memurlar vasıtasıyla

toplanan bu vergiler, Tanzimat öncesi hem yurt dışına ihraç edilen hem de oradan ithal edilen mallar yanında imparatorluk sınırları içerisinde deniz ve kara yoluyla bir yerden bir yere nakledilen mallardan da alınıyordu. Tanzimat'la birlikte bu konuda da önemli gelişmeler olmuş, 1838 ticaret anlaşmalarıyla yabancı tüccarlar dâhilî gümrük resimleri kapsamından çıkarılmıştır. Mahallî örfe ve mal çeşitlerine göre farklılık gösteren gümrük

vergisi oranları 1859 yılında her mal için % 12 olarak uygulanmaya başlanmıştır. 1874'te ülkedeki bütün kara gümrükleri kaldırılmış, iskelelerde alınan dâhilî gümrük resimleri devam etmiştir. İskelelerdeki gümrük resmi de 1909-1910 yılına ait bütçe kanunuyla kaldırılmıştır (Şener, s. 145-149). Tanzimat'ta nitelik farkı gösteren bir uygulama da damga resmiyle ilgili olup önceden mâmul mallar, kumaş, altın, gümüş ve bakır kaplar, at nalları ve ölçü-tartı aletlerine damga vurularak bu vergi tahsil edilirdi; bir kısım hukukî işlem ve mukavelelerde devletçe basılan kâğıtların kullanılması veya pul yapıştırılması yoluyla damga resmi alınmasına 1845'te başlanmıştır.

Vergi uygulaması açısından işaret edilmesi gereken hususlardan biri de hukuken malî işlerinde özerk olan bölgelerdir. Osmanlı Devleti buralarda tahsil edilen vergilere karışmaz, ancak bu idareler merkezî devlet hazinesine yıllık maktû bir tutar öderlerdi. Mısır bu uygulamanın en iyi örneğidir. Merkezî idareye bağlı olmakla birlikte Tanzimat reformlarının uygulanmadığı, eski vergi düzenlerini koruyan müstesna bölgeler vardı. Reformların uygulandığı yerlerde yürürlüğe konulan pek çok vergi buralarda tahsil edilmezdi. Hicaz ve İstanbul gibi vergi ayrıcalığı tanınan bölge ve şehirler de vardı. Klasik dönemde vergilerden muaf olan İstanbul'dan Tanzimat devrinde de "an-cemaatin" vergi, emlâk ve temettû vergileri, âşâr ve ağnâm resimleri gibi vergiler alınmıyordu. Ancak Kānûn-ı Esâsî'nin yürürlüğe girmesinin ardından eşitlik ilkesi gereği bu konuda değişiklikler yapılmıştır. Bu tür uygulamalar, klasik dönemde şehir ve köylerde yaşayanların toprak sahibi olarak yaptıkları üretim şekillerine dayanıyordu. Şehirli statüsünde olanların farkı toprakları eken köylü-çiftçi gibi şahsî vergileri ödememeleriydi. Fakat yetiştirdikleri ürünlerin vergilerini timar sistemi içinde verirlerdi.

Modern vergi hukuku terminolojisiyle ifade edilmese bile Osmanlı hukukunda vergiyle ilgili tarif, taksim ve esaslar belli usullere ve sınıflamalara dayanmaktadır. Osmanlı hukukunda vergilendirme sürecinin basamakları olarak matrah, kaide, tevzi ve tahsil aşamaları gösterilmiştir. Matrah verginin tarhedildiği şahıs veya maldan ibaret olan mahaldir. Matrahı şahıs olursa, kişinin serveti veya yıllık geliri nazara alınarak ödenecek miktar tesbit edilir ve vasıtasız şekilde mükelleften tahsil edilirse buna "tekâlîf-i bilâ vasıta" denilir. Matrah mal olursa bu durumda vergiyi

ödeyecek şahsın sermayesi dikkate alınmayıp maldan peşin olarak alınan vergiye "tekâlîf-i bi'l-vasıta" adı verilir. Verginin kaidesi, verginin tarhedildiği eşya ve malların kıymetinin tayin ve tahmininde uygulanan esası (mikyası) gösterir. Tevzi ise umumi servetten alınacak vergi hissesinin mükelleflere taksimi demektir. Verginin tevzii ya bir topluluğun (mahalle veya köy) ya da bir şahsın serveti üzerine olur. Bir topluluk üzerine tevzi edilen vergiye kasâme, köyce tahsili mukarrer vergi, urbân ve aşâyir mal-ı maktûu gibi adlar verilir. Verginin tahsili de niteliğine göre değişir. Esas itibariyle tahsil tarh olunan vergi hissesinin vakti geldiğinde mükelleften alınmasıdır. Tanzimat dönemindeki düzenlemelere göre tekâlîf vergi kısmından her şahsın vergi borcu on iki takside bölünerek tahsil edilirdi. Tekâlîf rüsûmat kısmından ise vergi aynen veya bedelen hemen alınırdı. Resimlerin takside bağlanmamasının sebebi rüsûmatın daima gelip geçici mal üzerinden alınan tekâlîften olmasıdır.

Osmanlı kanunlarında birçok verginin tahsil zamanları belirtilmiştir. Meselâ imdâdiyyeler için rûz-i hızır ve rûz-i kāsimda iki taksitte ödeme imkânı getirilmiştir. Taksitlerin bu iki aya yayılması Osmanlı vergi uygulamasında yerleşmiş bir uygulamaydı. Bağ resminin alınma zamanı hemen hemen imparatorluğun her tarafında bağ bozumudur. Bahçe ve bostan resimlerinin alınma zamanı da her mahsulün kemale eriştiği ve toplandığı mevsimdir. Bennâk, boyunduruk, çift ve duhan (tütün) resimlerinin alınma zamanı ise mart başıdır.

Tanzimat öncesinde Osmanlı Devleti'n-de uygulanan vergiler miktarları itibariyle çok sayıda idi; ayrıca tarh ve tahsil usulleri tek tip olmadığından Tanzimat fermanıyla bunlar kaldırılmış ve tek bir adla vergi konulmuştur. Bu dönemde yapılan düzenlemelere göre devletçe toplanacak verginin matrahı ikiye ayrılmış, bunun biri arazi ve müsakkafât (ev, hâne) üzerine, diğeri şahıslar üzerine tarhedilmiştir. Matrahı arazi ve müsakkafât olan vergiye emlâk vergisi, matrahı şahıslar olan vergi de ikiye ayrılarak biri temettû vergisi, diğeri bedelât-ı askeriyye adını almıştır. Tanzimat döneminde kabul edilen prensiplere göre verginin usulüne uygun biçimde gerçekleşmesi için öncelikle kişinin serveti ve ödeme gücüyle orantılı olması, verginin miktarının ve ödeme zamanının önceden belirlenmesi, verginin mükellefi sıkıntıya sokmayacak bir şekilde tahsil edilmesi, vergi toplamak için yapılacak masrafların en aza indirilmesi ve mükellefe vergi

borcunu ödemekten kaçınma imkânının verilmemesi gerekir. Sonuç olarak Tanzimat döneminde yapılan reformlarla Osmanlı-Türk vergi sistemi modern vergi sistemine doğru önemli aşamalar kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 349; Lisânü'l-ʿArab, "ḍrb" md.; Müsned, IV, 109, 143; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 240-286; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine 1413, II, 495-496; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2006, XXX, 182-194; a.mlf., Câmiʿu'l-mesâʾil (nşr. M. Üzeyir Şems), Mekke 1422/2001, V, 383-399; a.mlf., es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk 1405/1985, s. 36-67; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 359; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Menâme 2000, III, 25-30; Dede Cöngî, Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aḳsâmihâ ve aḥkâmihâ ve maṣârifihâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3560 (ayrıca bk. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1992, IV, 216-254); İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1412/1992, II, 336-337; V, 330-333; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, s. 22-25, ayrıca bk. tür.yer.; Abdurrahman Vefik, Târîh-i Mâlî I-II, İstanbul 1330; a.mlf., Tekâlîf Kavâidi (Osmanlı Vergi Sistemi) (nşr. F. Hakan Özkan), Ankara 1999, s. 4-8, 23-26, 44-58, 91-96, 137-153, 352-369; Cl. Cahen, Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale, Damas 1977, s. 405-422; a.mlf., "Ḍarība", EI² (İng.), II, 142-145; Monzer Kahf, "Taxation Policy in an Islamic Economy", Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam (ed. Ziauddin Ahmed v.dğr.), Islamabad 1983, s. 131-161; Sabâh Naûş, eḍ-Ḍarâʾib fi'd-düveli'l-ʿArabiyye, Beyrut 1987; B. Johansen, The Islamic Law on Land Tax and Rent, London 1988; Abdüllatif Şener, Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi, İstanbul 1990; Sâlih Ahmed el-Alî, el-Ḫarâc fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1410/1990; Muhammad Sharif Chaudhry, Taxation in Islam and Modern Taxes, Lahore 1992; Gaydâ' Hazne Kâtibî, el-Ḫarâc münẕü'l-fetḥi'l-İslamî ḥattâ evâṣıti'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱i'l-hicrî, Beyrut 1994;

Necdet Hammâş, Dirâsât fi’t-târîẖi’l-İslâmî, Dımaşk 1994, s. 37-56; M. Ursinus, Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation, Istanbul 1994, s. 81-111; L. T. Darling, Revenue Raising and Legitimacy:

Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660, Leiden 1996; Nâsırüddin Saîdûnî, Dirâsât târîẖiyye fi’l-milkiyye ve’l-vaḳf ve’l-cibâye: el-Fetretü’l-ḥadîs̱e, Beyrut 2001; Mustafa Demirci, İslam’ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, İstanbul 2003, s. 329-431; el-Câmiʿ li-nuṣûṣi’l-iḳtiṣâdi’l-İslâmî (nşr. Müessesetü Âli’l-beyt li’l-fikri’l-İslâmî), Amman 1424/2003, III, 329-574, 655-894; Cengiz Kallek, İslam Medeniyetinde İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları, İstanbul 2004, s. 14-28, 85-92, 116-120, 152-154, 239-240, ayrıca bk. tür.yer.; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1426/2005, s. 668-747; Muvaffak Muhammed Abduh, Niẓâmü’ḍ-ḍarâʾib fi’l-fıḳhi’l-iḳtiṣâdî el-İslâmî, Amman 2005, tür.yer.; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı’nda Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. 241-247; Osmanlı İmparatorluğu’nda 500 Yıl Boyunca Kullanılan Muhasebe Yöntemi: Merdiven Yöntemi (haz. Cemal Elitaş v.dğr.), Ankara 2008; Abdülazîz ed-Dûrî, en-Nüẓumü’l-İslâmiyye, Beyrut 2008, s. 89-158, 161-178; a.mlf., Evrâḳ fi’t-târîẖ ve’l-ḥaḍâre: Evrâḳ fi’t-târîẖi’l-iḳtiṣâdî ve’l-ictimâʿî, Beyrut 2009, s. 45-96, 139-240; Halil İnalcık, “Çift-Hane Sistemi ve Köylünün Vergilendirilmesi”, Doğu Batı: Makaleler II, İstanbul 2008, s. 96-110; a.mlf., “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu”, TTK Belleten, XXXIII/92 (1959), s. 575-610; a.mlf., “İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 29-46; a.mlf., “Ḍarība (Ottoman Empire)”, EI² (İng.), II, 146-148; Mehmet Erkal, İslâm’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları, İstanbul 2009; Abdullah Mutlu, Tanzimattan Günümüze Türkiye’de Vergileme Zihniyetinin Gelişimi, Ankara 2009; Ahmed eş-Şerebâsî, “eḍ-Ḍarâʾib fi’l-İslâm”, ME, XXXIV/4 (1962), s. 467-471, 477-484; XXXIV/6 (1963), s. 668-673; XXXIV/7 (1963), s. 811-819; XXXIV/8 (1963), s. 976-982; Ahmet Debbağoğlu, “İslam Vergi Nizamı”, Fikir ve Sanatta Hareket, X/113, İstanbul 1976, s. 5-31; Ch. Pellat, “Some Remarks on a Problem of Taxation in Mediaeval Islam”, HI, IV/1 (1981), s. 15-22; Mustafa Fayda, “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr I-II”, AÜİFD, XXV (1981), s. 169-178; XXVI (1983), s. 327-334; Ziya Kazıcı,

“Osmanlılarda Örfî Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfî Hukuk”, MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 285-310; Mahmûd Ebû Leyl, “Medâ sulṭâni’d-devle fî farżi ḍarâʾibi’l-kifâye”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V/11, Küveyt 1409/1988, s. 15-67; Khaled Abou El Fadl, “Tax-Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman of Kharaj): A Search for a Concept”, IS, XXXI/1 (1992), s. 5-32; Azhar Hasan Siddiqui, “The Role of Revenue Collectors in Islam”, Journal of the Research Society of Pakistan, XXIX/2, Lahore 1992, s. 19-34; Cevdet Türkay, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Vergi”, BTTD, sy. 40 (2000), s. 54-67; Metin M. Coşgel, “Efficiency and Continuity in Public Finance: The Ottoman System of Taxation”, IJMES, XXXVII (2005), s. 567-586; R. M. Guzman, “Orta Asya ve Horasan’da Abbasî İhtilâli: Vergi, İhtida ve Dinî Grupların İhtilalin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme” (trc. Mustafa Demirci), İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, VI/12, Konya 2008, s. 255-277; Helen Rivlin, “Ḍarība (Post-Ottoman Egypt)”, EI[2] (İng.), II, 148-150; Ann K. S. Lambton, “Ḍarība (Persia)”, a.e., II, 150-153; I. H. Qureshi, “Ḍarība (India)”, a.e., II, 153-155; P. Saran - J. Burton-Page, “Ḍarība (Mughals)”, a.e., II, 155-158; Jürgen Paul, “Fiscal System (Islamic Period)”, EIr., IX, 641-646; Willem Floor, “Fiscal System (Safavid and Qajar Periods)”, a.e., IX, 646-651; “Cibâye”, Mv.F, XV, 89-99; “Cizye”, a.e., XV, 149-207; “Ḫarâc”, a.e., XIX, 51-91; “ʿUşr”, a.e., XXX, 101-115; “Mükûs”, a.e., XXXVIII, 377-380.

M. Macit Kenanoğlu

VERRÂK

(الورّاق)

II. (VIII.) yüzyılda hatasız olarak mushafları, ayrıca çeşitli konularda telif edilmiş eserleri ücret karşılığında istinsah eden kâtiplere verilen bir ad

(bk. HATTAT).

VERRÂK, Ebû Bekir

(أبو بكر الورّاق)

Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Fazl el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 280/893)

İlk sûfî müelliflerden.

Aslen Tirmizli olup daha çok Belh'te ikamet etmiştir. Bir dönem hadis rivayetinde bulunmuş, fakat daha sonra müridliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle hadis rivayetini bırakmıştır (Kuşeyrî, s. 347). İlk dönem kaynaklarında yer almayan bir bilgiye göre ünlü muhaddis Ebû Îsâ et-Tirmizî'nin dayısıdır (Lâmiî, s. 174). Devrin önemli sûfîlerinden Ahmed b. Hadraveyh ve özellikle Hakîm et-Tirmizî'nin sohbetlerinden istifade etti. Ebû Ali el-Cûzcânî ve Ebû Saîd el-Harrâz kendileriyle görüştüğü bilinen diğer sûfîlerdir. Mâtürîdiyye mezhebinin başlangıç dönemine ait es-Sevâdü'l-aʿẓam'ın müellifi Hakîm es-Semerkandî onun yetiştirdiği talebeler arasında yer alır. "Müeddibü'l-evliyâ" unvanıyla anılan Verrâk Tirmiz'de vefat etti.

Verrâk'ın fikirlerinin şekillenmesinde velâyet konusundaki görüşleriyle tanınan Hakîm et-Tirmizî'nin önemli etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Onun, şeyhi gibi "Hakîm" sıfatıyla şöhret kazanmasının sebebi de bu olmalıdır. İlk dönem kaynaklarında Hakîm et-Tirmizî'ye dair hemen bütün menkıbeler ondan nakledilmiştir. Verrâk halkı âlimler, fakirler (sûfîler) ve emîrler şeklinde üç gruba ayırır. Bunlardan her birinin kendi sorumluluk alanlarına göre davranmasını toplumun sağlıklı biçimde varlığını sürdürmesinin temel şartı kabul eder. Ona göre âlimlerin sorumluluğu ibadetle, sûfîlerinki ahlâkla, idarecilerinki geçimle alâkalıdır. Âlimlerin bozulması şeriata bağlılığın gevşemesine, sûfîlerin bozulması halkın ahlâkının zayıflamasına, idarecilerin bozulması geçim sıkıntısına sebebiyet verir. Her kesim kendisiyle ilgili hususlara özen göstermeli ve birbirleriyle münasebetlerine dikkat etmelidir. Aksi takdirde toplumun çözülüp dağılması kaçınılmazdır. Verrâk devlet adamlarının âlimlerden uzak

durdukları sürece bozulacaklarını, âlimlerin devlet adamlarıyla içli dışlı oldukları sürece fesada uğrayacaklarını, dervişlerin hürmet ve itibar talep ettikçe durumlarının kötüleşeceğini söyler. Ahlâkla tasavvuf erbabı arasında kurduğu ilişki çerçevesinde sûfîlere önemli bir görev yükleyen Verrâk onların sorumluluk alanına giren ahlâkın bozulması durumunda fâsıkların sâlihlere, zalimlerin âdillere, kâfirlerin müslümanlara galip geleceğini öne sürer. Ebû Bekir el-Verrâk, sûfîler arasında yaygın olan bir yönteme başvurmak suretiyle zühd kelimesini onu teşkil eden harflere dayanarak tanımlamaya çalışır. Buna göre zühd (ز هـ د) ziyneti, hevâyı ve dünyayı terketmekten ibarettir. Zühdün iman ve amel yönüne dikkat çeken Verrâk zühdü ve fıkhı bir yana bırakıp ilim namına kelâmla uğraşan kimsenin zındık, fıkıhla kelâmı bir kenara atıp zühd ile iktifa edenin bid‘atçı, zühd ve kelâmı terkederek fıkıhla yetinmeye kalkışan kimsenin fâsık olacağını söyler. Kurtuluş bunların her birinden nasibini almakla mümkündür.

Tasavvufî terbiyenin temel yöntemlerinden kabul edilen seyahati müridlerine yasaklayan Verrâk bu noktada diğer sûfîlerden ayrılır. Ona göre mürid için üç âfet söz konusudur. Bunlardan birincisi sefer, ikincisi evlenmek, üçüncüsü hadis yazmaktır. Verrâk muhtemelen bu anlayışı sebebiyle halvete önem vermiş, etrafındakilere de halveti tavsiye etmiştir. Onun bu hayatı tercih etmesinde yalnızlıktan hoşlanan tabiatının da önemli payı vardır. Nitekim ömür boyu Hızır’la karşılaşma arzusu taşıdığı ve hemen her gün yalnız başına kabristana gitmeyi âdet edindiği nakledilmektedir. Halvete rağbet etmesinin asıl sebebi ise insanlardan gelecek eziyetten kaçmak değil onlara sıkıntı vermekten sakınmaktır.

Ebû Bekir el-Verrâk’ın velâyet konusundaki görüşleri ana hatlarıyla Hakîm et-Tirmizî’nin yorumlarına dayanır. Verrâk da onun gibi hakîm kelimesini “velî”, hikmeti de “mârifet” mânasına gelecek şekilde

kullanır. Verrâk’a göre hakîmler nebîlerin halefidir ve nübüvvetten sonra geriye, şer‘î hususları sağlamlaştırmaktan ibaret olan hikmetten başka bir şey kalmamıştır. Hikmetin ilk alâmeti susmak ve gerektiği kadar konuşmaktır. Mârifete erişmek isteyen kimsenin öncelikle nefsini mevki ve makam hırsından arındırması gerekir. Mârifet-yakīn ilişkisi hususunda yine şeyhi gibi imanla yakīn arasındaki ilişkiye dikkat çeken Verrâk, Allah’ın akılla değil kalbin dayanağı ve bir nur olan yakīn ile bilinebileceğini söyler.

Zira kâmil iman ancak yakīn ile gerçekleşir.

Semavî kitapların tamamını okuduğu, tasavvufa dair risâleler kaleme aldığı, aynı zamanda divan sahibi bir şair olduğu kaydedilen Verrâk’ın bir eseri Risâle fi’l-ḥikme ve’t-taṣavvuf adını taşımaktadır. Eski kaynaklarda zikredilmeyen Kitâbü’l-ʿÂlim ve’l-müteʿallim de (İskenderiye Belediye Ktp., nr. B. 1218) ona nisbet edilmektedir. Bu eseri ilk defa Zâhid Kevserî neşretmiş (Kahire 1939), ardından Rifʻat Fevzî Abdülmuttalib ve Ali Abdülbâsıt Mezîd tahkik ederek yayımlamıştır (Kahire 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʻ: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 60, 256; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 60, 98, 107; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 221; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 350; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 96, 245-246; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 149, 241, 315, 347, 555; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 165; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 549-554; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn: Kur’anî Tasavvufun Esasları (trc. Ali Ataç v.dğr.), II, 325; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 174; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 91; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 78; Sezgin, GAS, I, 646; B. Reinert, “Abū Bakr al-Warrāq”, EIr., I, 265-266; Mustafa Can, “Hakîm es-Semerkandî”, DİA, XV, 193; Gholam-Ali Arya, “Abū Bakr al-Warrāq”, Encyclopaedia Islamica, London 2008, I, 620-622.

Salih Çift

VERRÂK, Ebû Îsâ

(أبو عيسى الورّاق)

Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (ö. 247/861)

İslâm kaynaklarında Mu‘tezilî, Şiî veya Maniheist inançlarıyla ilişkilendirilen kelâm âlimi.

Hayatına dair yegâne bilgi, ömrünün büyük kısmını Bağdat’ta geçirdiği ve 247’de (861) Bağdat’ın batı tarafındaki Remle’de hapisteyken öldüğü yolundadır (Mes‘ûdî, VII, 236). Hapse atılmasının sebebi İslâm’a saldırı içeren Kitâbü’z-Zümürrüd adlı eserin kaynaklarda, Verrâk’ın arkadaşı ve talebesi olduğu belirtilen ve onun kadar tartışmalı bir şahsiyet olan İbnü’r-Râvendî yanında kendisine de atfedilmesidir. Rivayete göre dönemin sultanı ikisini de huzuruna çağırmış, Verrâk’ı hapse attırmış, İbnü’r-Râvendî ise kaçmıştır (Hayyât, s. 136). Hayyât el-İntiṣâr’ında (s. 108), Verrâk’ın bir Mu‘tezilî iken sonradan Maniheizm’e geçerek düalizm (seneviyye) doktrinini yaydığından söz etmiş, Mes‘ûdî, onu Şiîliğe ve özellikle Zeydiyye’ye dair kitap yazanlar arasında saymıştır (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, V, 473-474). İbnü’n-Nedîm eserinde Verrâk’a Mu‘tezile âlimleri bölümünde yer vermiş, onun Mu‘tezile’ye mensup bulunduğunu, ancak öğretilerinin karışıklığından dolayı düalist diye suçlandığını ve İbnü’r-Râvendî’nin ondan ilim tahsil ettiğini söylemiş (el-Fihrist, s. 216), başka bir yerde ise Verrâk’ın müslüman görünerek zındıklığını gizleyen kelâmcılardan olduğunu ifade etmiştir (a.g.e., s. 401). Kādî Abdülcebbâr da birçok müellifin yaptığı gibi Verrâk’ı İbnü’r-Râvendî’yle ilişkilendirmiş ve onun Hz. Peygamber’e hücum eden, peygamberleri yalanlayan zındık ve mülhidler arasında yer aldığını belirtmiştir (Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve, s. 128, 129).

Verrâk’ın bu şekilde değerlendirilmesine yol açan düşünceleri, Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inin nübüvvet bahsinde ve bilhassa İbnü’r-Râvendî’nin eleştirileri çerçevesinde ele alınıp tenkit edilmiştir (s. 286-294, 300-313).

Buna göre Verrâk, Hz. Muhammed'in nübüvvetine Kur'an'la istidlâlde bulunmaya karşı çıkmıştır. Kur'an'da, bir benzerini meydana getirmeleri hususunda Araplar'a meydan okunmasıyla ilgili olarak Araplar'ın fesahat bakımından birbirlerinden farklı olduklarını, Hz. Peygamber'le savaşmaktan Kur'an'a benzer bir eser ortaya koymaya vakit bulamadıklarını, teorik konularda derinleşmedikleri için Kur'an'ın meydan okumasına karşılık veremediklerini söylemiştir. Ayrıca Kur'an'ın haber-i âhâdla nakledildiğini ileri sürmüş, Hz. Peygamber'in Kur'an'da mevcut kıssaların yahudi ve hıristiyan kaynaklarından alınmayıp önceki peygamberlere vahiyle bildirildiği gibi kendisine de bildirildiği şeklindeki beyanlarına karşılık olarak, Peygamber'in okuma yazma bilmemesinin onun başkalarından duyduklarını ezberlemesine engel teşkil etmeyeceğini iddia etmiştir. Bu düşüncelerin Verrâk'a aidiyeti hususu İslâm âlimlerinin ortak kanaati değildir. Mâtürîdî bunları Verrâk'a atfederken Kādî Abdülcebbâr hem ona hem de İbnü'r-Râvendî'ye ve başkalarına (Teṡbîtü delâ᾿ili'n-nübüvve, s. 128-129), Şîrâzî ise doğrudan İbnü'r-Râvendî'ye atfetmiştir. Ancak zikredilen bu düşüncelerin Verrâk'ın adının unutulmasından sonra İbnü'r-Râvendî'ye atfedilmeye başlandığı görüşü daha doğru olmalıdır (AntiChristian Polemic, s. 24-25).

Hakkında ileri sürülen "Şiî, Mu'tezilî, zındık, mülhid, Mecûsî, düalist, Maniheist" gibi suçlamalara rağmen Verrâk'tan sonra gelen birçok müellif eserlerinde onu kaynak olarak göstermekten çekinmemişlerdir. Nitekim İmam Eş'arî düalistlerden (İlk Dönem İslâm Mezhepleri, s. 267, 269), Mes'ûdî Zeydiyye'den (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, V, 473-474), Abdülkāhir el-Bağdâdî Hişâmiyye'den (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 61, 63), Bîrûnî yahudi mezheplerinden (The Chronology, s. 278-279) ve Şehristânî de el-Milel ve'n-nihal'inde Mazdek ve Mani dinlerinden (s. 269, 275-276) bahsederken Verrâk'ın metinlerini kullanmışlardır. Eserlerine yönelik müstakil reddiyelerin yanı sıra ondan iktibaslarda bulunan bazı müellifler de Verrâk'ın Kur'an ve peygamberlik hakkındaki kanaatlerini eleştirmişlerdir. Mâtürîdî'den başka İsmâil b. Ali en-Nevbahtî'nin Verrâk'ın el-Ġarîbü'l-meşriḳī adlı eserine dair reddiyesi ve Kādî Abdülcebbâr'ın Teṡbîtü delâ᾿ili'n-nübüvve'sinde onun Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki görüşlerini eleştirmesi bunlar arasında sayılabilir (s. 128-129).

Klasik kaynaklarda Verrâk hakkında ortaya konan bu karmaşık portrenin

yanında onunla ilgili modern yaklaşımlara gelince, C. Colpe onun Maniheist olduğuna dair bilgiyi doğru kabul etmiştir. S. Stroumsa da bu hususta Colpe'u takip ederek Verrâk'ın Maniheizm'i benimsediğine dair kabulü destekleyen üç gerekçe ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi Hayyât'ın Kitâbü'l-İntişâr'ında ona sürekli düalist olarak gönderme yapmasıdır. İkincisi, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-Ġarîbü'l-meşriḳī'den yaptığı alıntılarda Maniheizm'de âdil olmayan Tanrı'ya izâfeten kullanılan "sefih" ve Maniheist mitte önemli bir şahsiyet olan "Doğulu yabancı" gibi tabirlerin geçmesidir. Üçüncü gerekçe Mâtürîdî'nin Verrâk'tan naklen Maniheist mitlerin doğru bir anlatımını vermiş olmasıdır (AntiChristian Polemic, s. 20-21). Buna karşılık David Thomas, Stroumsa'nın gerekçelerinden yalnızca, Verrâk'ın Hıristiyanlık kadar Maniheizm hakkında da derin bilgiye sahip bulunduğunu gösteren gerekçeyi ikna edici bulmuş, ancak bu gerekçenin onun bir Maniheist olduğunu

ispatlayamayacağını söylemiştir. Thomas, Verrâk'la ilgili bu farklı ve olumsuz adlandırmaların muhaliflerinden kaynaklandığını, İslâm'daki yerini kesin biçimde belirlemek mümkün değilse de onun daima Şiîliğe bağlı kaldığını ileri sürmüştür. Thomas'ya göre Verrâk, kendi kitapları yaygınlık kazanmadığı ve klasik kaynaklarda hakkında yalnızca eleştiri ve suçlamalar yer aldığı için bu tür sıfatlarla nitelendirilmiştir (a.g.e., a.y.).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Maḳālât. Kaynaklarda (İbnü'n-Nedîm, s. 216; Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 281) genellikle bu adla kaydedilen eseri Verrâk Maḳālâtü'n-nâs ve iḫtilâfühüm adıyla zikreder (AntiChristian Polemic, s. 23; el-Maḳālât fi'l-imâme şeklindeki anılışı için bk. Mes'ûdî, VII, 237). İmâmet ve diğer tartışma konuları çerçevesinde yahudi mezheplerinin görüşlerini, takvimler hususundaki anlaşmazlıkları, hıristiyan ve düalist mezheplerinin görüşlerini içeren bir dinler tarihi kitabıdır. 2. Kitâbü'l-Ġarîbi'l-meşriḳī fi'n-naḥv ʿale'l-ḥayevân (İbnü'n-Nedîm, s. 216). Hz. Peygamber'e ve İslâm öğretilerine yönelik eleştirileri içerir (Kādî Abdülcebbâr, s. 347). İbnü'r-Râvendî, İmam Mâtürîdî ve Nevbahtî bu kitaba dair metinler kaleme almışlardır. 3. Kitâbü'r-Red ʿale'n-naṣârâ el-kebîr (İbnü'n-Nedîm, s. 216). Yahyâ b. Adî'nin Tebyînü ġalaṭı Muḥammed İbn Hârûn adlı eserine onu eleştirmek amacıyla yaptığı alıntılar yoluyla günümüze kadar gelen er-Red ʿale't-teṡlîṡ el-cüzʾü'l-evvel min Kitâbi'r-Reddi ʿale'ṡ-ṡelâsi firaḳ mine'n-naṣârâ'nın, el-Kebîr'in metni olduğu

söylenmektedir (AntiChristian Polemic, s. 23). Yahyâ b. Adî’nin kitabındaki alıntılardan hareketle D.Thomas tarafından neşredilen ve İngilizce’ye çevrilen metnin tam olup olmadığı konusunda Thomas kitabın tamamına yakınının Yahyâ tarafından iktibas edildiğini kabul eder. Thomas’ya göre eser Abbâsî döneminden bugüne ulaşan, bir müslüman tarafından kaleme alınan, hıristiyan inanç esasları hususunda en doğru ve en ayrıntılı bilgiyi veren bir metindir. Verrâk’ın reddiyesi, orijinal haliyle üç büyük hıristiyan mezhebinin inanç ilkeleriyle teslîs ve hulûle yönelik eleştiriler içermektedir. Mevcut durumuyla Verrâk’ın teslîs tenkidi Nestûrîler, Ya‘kūbî-monofizitler ve Kadıköycüler-Melkitler’den (Kadıköy Konsili’nin kararlarını kabul ettikleri için Kadıköycüler, kralın taraftarları olduklarını ifade etmek için de Melkitler olarak adlandırılanlar) oluşan üç ana mezhep tarafından kabul edildiği şekliyle teslîs doktrininin ayrıntılı bir açıklamasını ve müellifin aklî deliller çerçevesinde yaptığı eleştiriyi içermektedir (bk. TESLÎS).

Verrâk’ın kaynaklarda geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü’l-Mecâlis (Mes‘ûdî, VII, 234-235), Hişâm b. Hakem ile Amr b. Ubeyd arasındaki bir tartışmanın kaydıdır; Mesʾele fî ḳıdemi ecsâm maʿa is̱bâtihi’l-aʿrâż (Nevbahtî tarafından bu eser için bir reddiye kaleme alınmıştır); Naḳdü’l-ʿOs̱mâniyye (Câhiz’in Emevîler’in Ali taraftarlarına karşı üstünlüğünü savunan el-ʿOs̱mâniyye adlı eserine bir reddiye olup Verrâk’a aidiyeti tartışmalıdır, a.g.e., VI, 56); Kitâbü’z-Zümürrüd (Kādî Abdülcebbâr’a göre bu eserin yazarı Verrâk’tır; ancak Hz. Peygamber’e saldırı içeren eser bazıları tarafından İbnü’r-Râvendî’ye atfedilmiştir, Hayyât, s. 12, ayrıca bk. Kutluer, s. 58-59; eser için İbnü’r-Râvendî’nin Naḳdü’z-Zümürrüd başlığıyla bir reddiye yazdığı da belirtilmektedir); Kitâbü’l-Ḥades̱ (İbnü’n-Nedîm, s. 216); Kitâbü’l-İmâmeti’l-kebîr (a.g.e., a.y.; Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 281); Kitâbü’l-İmâmeti’ṣ-ṣaġīr (İbnü’n-Nedîm, s. 216; Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 281); Kitâbü İḳtiṣâṣi mez̠âhibi aṣḥâbi’l-is̱neyn ve’r-reddi ʿaleyhim; Kitâbü’r-Red ʿale’n-naṣârâ el-evsaṭ; Kitâbü’r-Red ʿale’n-naṣârâ el-aṣġar; Kitâbü’r-Red ʿale’l-mecûs; Kitâbü’r-Red ʿale’l-yehûd (bu eserler için bk. İbnü’n-Nedîm, s. 216); Kitâbü İḫtilâfi’ş-Şîʿa; Kitâbü’l-Ḥükm ʿalâ sûreti lem yekün; Kitâbü’s-Saḳīfe (Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 281).

BİBLİYOGRAFYA

AntiChristian Polemic in Early Islam, Ebū Īsā al-Warrāq's "Against Trinity" (nşr. ve trc. D. Thomas), Cambridge 1992, s. 3-30; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 12, 73, 108, 110 vd., 136; Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri (trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın), İstanbul 2005, s. 267, 269; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 286-294, 300-313; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), V, 473-474; VI, 56; VII, 234-237; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ Teceddüd), Tahran 1971, s. 216, 401; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, s. 128-129, 347; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 61, 63; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl, Beyrut 1408/1988, s. 280-281; Bîrûnî, The Chronology of Ancient Nations (nşr. ve trc. E. Sachau), London 1879, s. 278-279; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1413/1992, s. 269, 275-276; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikat, İstanbul 1996, 53-62, 72-74; Ahmet Subhi Furat, "Verrâk", İA, XIII, 302-304; S. M. Stern, "Abū ʿIsa al-Warrāḳ", EI² (Fr.), I, 133-134.

Fuat Aydın

VERRÂK, Ebü’l-Hüseyin

(أبو الحسين الورّاق)

Ebü’l-Hüseyn (Ebü’l-Hasen) Muhammed b. Sa‘d el-Verrâk (ö. 320/932’den önce)

İlk sûfîlerden.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Sülemî ve Abdurrahman-ı Câmî onun Nîşâbur’un büyük sûfîlerinden olduğunu belirtirken (Ṭabaḳāt, s. 299; Lâmiî, s. 223) Münâvî kendisini Belhli şeyhler arasında zikreder (el-Kevâkib, II, 52). Nîşâbur kaynaklı Melâmetiyye hareketinin önemli temsilcilerinden Ebû Osman el-Hîrî’nin yanında yetişen Verrâk’ın 320 (932) yılından önce vefat ettiği belirtilmektedir. İbnü’l-Cevzî ise ölüm tarihini 319 olarak kaydeder (el-Muntaẓam, VIII, 112-113). Ebü’l-Hüseyin el-Verrâk, nefsin arzularına ve riyakâr davranışlara karşı sürekli mücadele etmeyi, iyilikleri gizlice yaparak ihlâsı gerçekleştirmeyi hedefleyen melâmetî tavırdaki şeyhi Ebû Osman el-Hîrî’nin çizgisini takip etmiştir. Onun alçak gönüllülüğü, kötülük yapanlara karşı nefsanî duygularla mukabele etmemeyi, hakaret edenlere hizmetle cevap vermeyi ve ihsanda bulunmayı, bir rızık beklemeden gecelemeyi, ihsan hususunda kardeşine öncelik vermeyi (îsâr) benimsediğini ifade eder (Kuşeyrî, I, 296). Ebû Osman el-Hîrî’nin görüşleri Verrâk’ın ondan yaptığı nakillerle günümüze ulaşmıştır. Dini dosdoğru yaşayabilmek için nefsin terbiye edilmesi gerektiğini söyleyen Verrâk nefsin saptırma gücünü şehvetten aldığını kaydeder. Şehvet Allah korkusuyla ortadan kaldırılmalıdır. Nefsini terbiye etmeyenler Allah’ın ihsan ve ikramını göremezler. Dünyalıklarla nefsi teskin etmek mümkün değildir; zira dünyalık sevgisi hırs doğurur, hırs ise insanı helâke götürür. Bu duruma düşmemek için insan dünyadan ve haramlardan yüz çevirmelidir. Gözlerini haramdan sakınan kimsenin diline Allah hikmetli sözler bahşeder; eğer şüpheli şeylere bakmaktan kaçınırsa Allah onun kalbini nurlandırır ve kendisini razı olacağı bir yola yöneltir.

Ebü’l-Hüseyin el-Verrâk tasavvufun yanı sıra zâhir ilimlerini de tahsil

etmiştir. Ona göre en yüce ilim Allah'ı, Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini, en faydalı bilgi de Allah'ın emir ve yasaklarını, vaadini ve azabını bilmektir. Allah bir kul için hayır murat ederse onu kendisine yaklaştırır ve

zikriyle meşgul eder. Kalbin mânen canlı kalması ebedî olan Allah'ı zikretmekle mümkündür. Samimiyetle Allah'ı birleyen (tevhid) kimse imanda yakīne ulaşır. Zira kulun Allah'a ulaşması ancak O'nun yardımıyla ve Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatı uygulamakla gerçekleşir. Şeriata uymadan Allah'a varmak isteyen kimse doğru yoldan sapar. Doğruluk dinde istikamet üzere olmak ve peygamberin sünnetine uymakla mümkündür. Hz. Peygamber'e uymak Allah'ı sevmenin bir alâmetidir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 299-301; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 245-246; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 296, 371; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (nşr. Edîb el-Kemdânî - M. Mahmûd Mustafa), Mekke 1422/2001, II, 868, 875; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 112-113; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 223; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 87; Münâvî, el-Kevâkib, II, 52-53; Ebü'l-Alâ Afîfî, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 170; "Melâmiyye", DİA, XXIX, 28.

Salih Çift

VERRÂK, Hasan b. Hâmid

(bk. İBN HÂMİD).

VERRÂK, İshak b. İbrâhim

(إسحاق بن إبراهيم الورّاق)

Ebû Ya‘kūb İshâk b. İbrâhîm b. Osmân el-Verrâk el-Mervezî (ö. 286/899)

Kırâat-i aşere imamlarından Halef b. Hişâm’ın meşhur iki râvisinden biri.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. Aslen Mervli olup daha sonra ailesi veya kendisi Bağdat’a yerleşmiş, bu sebeple Bağdâdî nisbesiyle de anılmıştır. Kırâat-i seb‘a imamlarından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’a kâtiplik yaptığı ve muhtemelen onun kitaplarını istinsah ettiği için Verrâk lakabıyla meşhur olmuş ve “Verrâku Halef” diye anılmıştır. Kardeşi Ebü’l-Abbas Ahmed b. İbrâhim de aynı şekilde Halef b. Hişâm’a kâtiplik yaparak kitaplarını istinsah ettiğinden ona da “Verrâku Halef” denilmiştir. Ebü’l-Abbas’ın ʿAdedü âyi’l-Ḳurʾân adıyla bir kitabı bulunduğu kaydedilmiştir (Hatîb, IV, 8). İbnü’l-Cezerî’nin kıraat ilminde sika olarak değerlendirdiği ve zaptında güçlü yeteneğine işaret ettiği Verrâk muhtemelen Bağdat’ta vefat etti.

Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’ın iki râvisinden biri olan, aynı zamanda onun kıraatinde bazı hususlarda muhalefet edip farklı tercihler yaptığından meşhur on imam arasında sayılan Halef b. Hişâm’ın kıraati için kırâat-i aşere müellifleri iki râvi belirlemiş ve bunlardan birinin Verrâk olmasını tercih etmiştir. Verrâk kıraat ilmini arz ve semâ yoluyla bizzat Halef b. Hişâm’dan almış ve Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’a muhalefet ederek yaptığı tercihleri rivayet etmiştir. Özellikle bu açıdan kıraat ilminde önemli bir yeri vardır. Zira bu rivayetleri Verrâk dışında kimsenin bilmediği ifade edilmiştir (İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 191). Esasen Halef’in kırâat-i aşere imamları arasında yer alması Verrâk’ın aktardığı rivâyetler sayesinde mümkün olmuştur. Halef’ten sonra -hocasından elli yedi yaş küçük olmasına rağmen- Bağdat’ta onun yerini alması da Verrâk’ın bu alanda önemsendiğini göstermektedir. Ayrıca Velîd b. Müslim de Verrâk’ın kıraat hocalarındandır. Kıraat ilmindeki öğrencileri arasında oğlu Muhammed b. İshak, Muhammed b. Abdullah b. Ebû Ömer en-Nakkaş, Ali b. Mûsâ es-Sekafî ve

İbn Şenebûz sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 8; VI, 384; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 191; a.mlf., Ġāyetü’n-Nihâye, I, 155; Tayyar Altıkulaç, “Halef b. Hişâm”, DİA, XV, 237-238.

Tayyar Altıkulaç

VERRÂK, Sa‘d b. Ali

(bk. DELLÂLÜLKÜTÜB).

VERRÂK eş-ŞUÛBÎ

(bk. ALLÂN el-VERRÂK).

VERSÎLÂNÎ, Fudayl

(الفضيل الورثيلاني)

el-Fudayl İbrâhîm b. Mustafâ el-Versîlânî el-Cezâirî (1906-1959)

Sömürgeciliğe karşı mücadelesiyle tanınan Cezayirli fikir adamı.

11 Zilhicce 1323'te (6 Şubat 1906) Setîf (Stif) şehrine bağlı Benî Versîlân'da (Benî Vertîlân) doğdu. Köklü bir aileye mensuptur ve Nüzhetü'l-enẓâr (er-Riḥletü'l-Verṡîlâniyye) adlı seyahatnâmenin müellifi Hüseyin b. Muhammed el-Versîlânî'nin (ö. 1193/1779) soyundan gelmektedir. İlk öğrenimine doğduğu yerde başladı ve hıfzını tamamladı. Şeyh Saîd el-Behlûlî el-Vertîlânî'den ve yörenin diğer âlimlerinden ilim tahsil etti. 1930'da Kostantîne'de Abdülhamîd b. Bâdîs'in derslerine katıldı. Burada dinamik ve mücadeleci kişiliğiyle ülkenin çeşitli bölgelerinden gelen talebelere yardımcı oldu. Onları karamsarlıktan kurtardı ve özgüven duymalarını sağladı. Kısa bir süre içinde talebe lideri konumuna gelerek İbn Bâdîs'in verdiği konferansların düzenlenmesinde aktif rol oynadı. Sömürge yönetimine karşı bütün vasıtalarla mücadele etmenin gerekliliğine inanıyordu. Millî, siyasî, içtimaî hususları ve ıslahatla ilgili temel meseleleri çevresindekilere anlatmaya çalıştı.

1932'de eş-Şihâb dergisinde yazı yazmaya başladı. Ertesi yıl çevredeki kabilelerde, köy ve kasabalarda yaptığı davetler sonucu çok sayıda talebenin Kostantîne'deki Sîdi'l-Ahdar'da (el-Câmiu'l-Ahdar) derslere katılmalarını sağladı; ayrıca onlara Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in temel ilkelerini öğretti. 1933-1934 öğretim yılında İbn Bâdîs'in asistanı oldu. 1934'te Medresetü't-terbiye ve't-ta'lîmi'l-İslâmî'de ders verdi. Derslerinde sadece müfredatla yetinmeyip edebiyat, tarih, siyaset gibi konularda talebelerin fikrî gelişimine önemli katkı sağladı. Gençlere büyük ümit bağlayan Versîlânî, İslâmî eğitim konusunda öncelikle öğretmenlerin iyi yetişmesi gerektiğini söylüyordu. İbn Bâdîs'le birlikte faaliyetlerini sürdürdü ve gelişmeleri eş-Şihâb dergisindeki yazılarında anlattı. Cezayir'in İslâm-Arap kimliğini yok etmeyi, Arapça yerine Fransızca'yı hâkim

kılmayı amaçlayan Fransızlar'ın planları sonucu hurafelere sımsıkı sarılan cahil halkı Kur'an ve Sünnet'e uymaya ve bid'atlardan kaçınmaya davet etti.

Versîlânî, Cem'iyyetü'l-ulemâ tarafından 1936'da Fransa'ya gönderilince orada millî kimliklerini kaybetme tehlikesi altında kalan Cezayirliler'i Paris'te ve başka yerlerde açtığı, Tehzîb (Cem'iyyetü'd-da've ve't-tehzîb) adı verilen kültür merkezlerinde bir araya getirip dinî ve içtimaî konularda konferanslar düzenledi. Cem'iyyetü'l-ulemâ'nın yolladığı hocaların desteğiyle Arapça'yı, dinî ruhu ve millî şuuru yaymaya çalıştı. Ezher Şeyhi Abdurrahman Tâc gibi âlimler de bu merkezlerde ders ve konferanslar verdi. Bu çalışmalar daha sonra Tahrir Cephesi'nin (Cebhetü't-tahrîri'l-vataniyye) kurulmasına vesile oldu. 1937'de teşkil edilen Cem'iyyetü şebâbi'l-mu'temeri'l-İslâmî'ye başkan seçilen Versîlânî'nin çalışmalarından rahatsızlık duyan Fransız Devleti 1938 sonlarında faaliyetlerini sınırladı. Versîlânî bunun üzerine

Kahire'ye gitti; burada halka ve başta Arap Birliği olmak üzere çeşitli teşkilâtlara Cezayir davasını anlatmaya çalıştı. Fransızlar'ın Cezayir işgalini Kahire, Şam ve Beyrut gibi merkezlerde gazete ve radyo programlarında ele alarak İslâm dünyasının dikkatini Cezayir meselesine çekmeyi başardı.

Mısır'da bulunduğu sırada Fransız işgaline karşı direnen pek çok derneğin kuruluşuna ve faaliyetlerine katkıda bulundu. Mağrib ülkelerinin tam bağımsızlıklarını kazanmaları için mücadele eden Cebhetü'd-difâ' an-şimâli İfrîkıyye adlı kuruluşun (1944) genel sekreterliğini üstlendi. II. Dünya Savaşı'nın ardından Cezayir millî hareketini şiddetle bastırmaya çalışan Fransızlar'ın katliamlarını gözler önüne sermek için çaba sarfetti. Milletler arası teşkilâtlara ve Fransa'nın Kahire elçisine bir dizi açık mektup yazarak gazetelerde neşretti. İslâm dünyasında mevcut diğer örgütlerle ilişki kurarak onların da hürriyetlerine kavuşmak için verdikleri mücadeleyi anlattı. Arap hükümetleri, partiler ve gazeteler vasıtasıyla, sıkı bir sansürün uygulandığı ülkesiyle bağlantı kurmaya çalıştı. İhvân-ı Müslimîn ve eş-Şübbânü'l-müslimîn'le de iyi ilişkiler kurdu. Bir müddet Yemen'de kalan Versîlânî, 1948'de İmam Yahyâ Hamîdüddin'in (Mütevekkil-Alellah) öldürüldüğü isyanlara katıldı. Ancak isyanın bastırılması üzerine Yemen'den ayrılmak zorunda kaldı. 1950'de Avrupa ülkelerine altı ay süren bir seyahat

gerçekleştirdi. Seyahat dönüşünde bir süre Beyrut'ta oturdu. Ardından doğuya yönelip Endonezya'ya kadar gitti ve yöneticilerle görüştü. Bu arada Mu'temer li'l-İslâmi'l-âlemî, Mu'temerü ulemâi'l-İslâm, Mu'temerü'ş-şuûbi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği üç konferansın önemli simaları arasında yer aldı. Daha sonra Kahire'de ve Beyrut'ta yaşadı. Cezayir'in bağımsızlık hareketinde (1954-1959) etkili olan Versîlânî, Türkiye'de iken 12 Mart 1959 tarihinde Ankara'da vefat etti. Memleketinde defnedilmeyi vasiyet ettiği halde yeni Cezayir yönetimi bunu kabul etmeyince Ankara'da toprağa verildi; 1987'de mezarı doğum yerine nakledildi. Pek çok makale ve araştırması bulunan Versîlânî'nin en önemli eseri el-Cezâʾirüs̱'s̱-s̱âʾire'dir (Beyrut 1375/1956). Çeşitli gazete ve dergilerde çıkan yazılarından meydana gelen eserde Arap dünyasının o dönemde içinde bulunduğu zor şartların yanı sıra Cezayir'de ve Kuzey Afrika'da Fransızlar'a karşı verilen mücadele, bu amaçla kurulan teşkilâtlarla dönemin meşhur simaları hakkında bilgiler yer alır. Eser 1930 ve 1940'lı yılların Cezayir millî hareketi tarihi açısından büyük önem taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 340-341; Mâzîn Salâh Hâmid Mutabbekânî, Cemʿiyyetü'l-ʿulemâʾi'l-müslimîne'l-Cezâʾiriyyîn ve devrühâ fi'l-ḥareketi'l-vaṭaniyyeti'l-Cezâʾiriyye, Dımaşk-Beyrut 1408/1988, s. 110-112, 186-187, 225; George Rasi, el-İslâmü'l-Cezâʾirî mine'l-Emîr ʿAbdilḳādir ilâ ümerâʾi'l-cemâʿât, Beyrut 1997, s. 138, 175, 178; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri's̱-s̱eḳāfî, Beyrut 1998, V, 498; VIII, 299-300; Ahmed el-Alâvine, Naẓarât fî kitâbi'l-Aʿlâm, Beyrut 1424/2003, s. 100; Abdullah el-Akīl, Min aʿlâmi'd-daʿve ve'l-ḥareketi'l-İslâmiyyeti'l-muʿâṣıra, Beyrut 1429/2008, I, 397; II, 692-704, 1028; Ali Merhûm, "Mevâḳıf min cihâdi'ş-şeyḫ el-Fuḍayl el-Vertilânî", es̱-S̱eḳāfe, sy. 34, Cezayir 1976, s. 47-63.

İsmail Ceran

VERSÎLÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed

(الحسين بن محمّد الورثيلاني)

el-Hüseyn b. Muhammed Saîd b. el-Hüseyn el-Versîlânî (ö. 1193/1779)

Cezayirli Mâlikî fakihi, mutasavvıf ve seyahatnâme müellifi.

1125'te (1713) Cezayir'de Setîf (Stif) vilâyetine bağlı Benî Versîlân'da (Benî Vertîlân) doğdu. Bir ulemâ ailesine mensuptur. Hayatını öğretime vakfeden babası Arap dili ve fıkıhta, dedelerinden Ahmed eş-Şerîf ise fıkıh ve tasavvufta derin bilgi sahibiydi. Yaygın rivayete göre nesebi Hz. Hüseyin'e kadar uzanır. Ataları Hicaz'dan Mağrib-i Aksâ'ya göç edip önce Tâfîlâlt bölgesine, daha sonra Hammâdîler'in başşehri Bicâye'ye yerleşmişti. Versîlânî öğrenimine Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemekle başladı. Babasından ve beldesindeki âlimlerden fıkıh ve Arap dili okudu. Ardından civar bölgelerdeki zâviye ve ilim merkezlerini dolaşarak öğrenimini sürdürdü. Bu sırada Şâzeliyye tarikatına intisap etti. Fıkıh ve dil bilimlerinde kendini geliştirdi. Onun zamanında Benî Versîlân beldesi Yahyâ el-Hammûdî, Yahyâ Îsâ ve Belkāsım b. Ali gibi âlimleriyle meşhurdu. Versîlânî de burada ders ve vaaz verdi.

1153'te (1741) ilk hac seferine babası ile birlikte giden Versîlânî, 1166 (1753) yılında ikinci defa hacca gitti. 1179'da (1765) üç yıl süren üçüncü hac yolculuğunu ailesinin yanı sıra çok sayıda âlim ve ileri gelen kişinin katılımıyla gerçekleştirdi. Bu yolculuğu esnasında Cezayir, Tunus, Trablusgarp, Mısır ve Hicaz'daki ulemâ ve meşâyihi ziyaret etti. Kahire'de Ali b. Hızır b. Ahmed el-Amrûsî, Muhammed b. Sâlim el-Hifnî, Ahmed b. Hasan b. Abdülkerîm el-Hâlidî el-Cevherî, Halîl b. Muhammed el-Mağribî, Ali b. Ahmed el-Adevî es-Saîdî ve Muhammed b. Muhammed el-Belîdî gibi Ezher âlimlerinin ders halkalarına katıldı. Bu sırada Ezher'deki talebeleriyle cevherü'l-ferd (atom) hakkında münazaralar yaptı. Mısırlı çağdaşları Versîlânî'nin ilminden ve dindarlığından övgüyle bahseder. Neticede Versîlânî'nin ünü yayıldı ve yaşadığı şehir talebelerin akınına uğradı. Ramazan 1193'te (Eylül 1779) vefat eden Versîlânî kendi

beldesindeki Ânû köyüne defnedildi.

Versîlânî'nin en önemli çalışması Nüzhetü'l-enẓâr fî fażli ʿilmi't-târîḫ ve'l-aḫbâr (er-Riḥletü'l-Verṡîlâniyye) adlı seyahatnâmesidir. 1182'de (1768) tamamladığı eserini talebesi Abdülkādir es-Sagīr'e yazdırmış ve hac seyahatlerindeki gözlemlerini bu eserinde toplamıştır. Tarih ilminin önemine dair bir girişle başlayan seyahatnâmede müellif Cezayir'in, Mağrib, Tunus, Trablus, Mısır ve Hicaz'ın tarihini ve mimari, coğrafî, içtimaî, dinî ve fikrî yapısını ayrıntılı ve canlı bir anlatımla ele alır. Görüştüğü âlimlerin biyografilerine de yer verir. Versîlânî, gözlemlerinin yanı sıra daha önceki coğrafya ve tarih kitaplarından da yararlanmıştır. Bununla birlikte muhtemelen eserini kontrol edemediğinden yer yer hatalar göze çarpar. Nüzhetü'l-enẓâr'ın özelliklerinden biri de hac rehberi mahiyetinde olmasıdır. Kitapta hac güzergâhında yer alan ülkeler, uğranan yerler ve bu yerler arasındaki mesafeler titiz bir şekilde gösterilir. Hac kafilelerinin konak yerleri, su kaynakları, kuyular, yollarda karşılaşılan zorluklar anlatılır. Eserde yer yer İslâm tarihinden bahsedilir. Hac farîzası ve hacıların ziyaret mekânları hakkında bilgi verilir, ayrıca hacıları ilgilendiren fıkhî meselelere temas edilir. Cezayir halkıyla ilgili önemli bilgiler aktarılırken tarikat ve zâviyelerin içtimaî hayattaki rolü üzerinde de durulur. Eserde kahve, tütün ve mûsikinin hükmü gibi konular da yer alır; bu arada bölgelerin ekonomik durumu gösterilir. Kitap ilk defa Ali eş-Şennûfî ve Emîn el-Cerîdî tarafından Tunus'ta (1321), İbn Ebû Şeneb tarafından tahkik edilerek Cezayir'de (1326) ve Beyrut'ta (1394) yayımlanmıştır. Fuat Sezgin'in Islamic Geography serisi içinde (CXCII-CXCIII) yeniden neşrettiği eser (Frankfurt 1994) Kahire'de de iki cilt halinde basılmıştır (1429/2008). Kaynaklarda müellifin ayrıca pek çok şerh, hâşiye ve risâle yazdığı belirtilir (Nüzhetü'l-enẓâr, neşredenin girişi, s. c-d).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin b. Muhammed el-Versîlânî, Nüzhetü'l-enẓâr fî fażli ʿilmi't-târîḫ ve'l-aḫbâr (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1908, neşredenin girişi, s. c-d;

Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 109, 387; II, 281; V, 65, 96; VII, 207; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 340; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṡ-ṡeḳāfî, Cezayir 1401/1981, II, 407-412; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, II, 139-147; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine't-türâṡi't-târîḫî ve'l-coġrâfî li'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 418-424; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 286; M. Hadj Sadouk, "A travers la Berberie orientale au XVIIIe siecle avec le voyageur el-Warthilani", RAfr., XCV (1951), s. 364-382; Yûsuf Kūkām, "eş-Şeyḫ el-Ḥüseyin el-Vertilânî min ḫilâli Kitâbi'r-Riḥle", eṡ-Ṡeḳāfe, sy. 35, Cezayir 1976, s. 27-34; M. Sâlih b. Hâmid Seyyid Ahmed, "er-Riḥlât beyne'l-maġrib ve'l-meşriḳi'l-ʿArabiyyeyn riḥletü Nüzheti'l-enẓâr fî fażli ʿilmi't-târîḫ ve'l-aḫbâr li-müʾellifihâ el-Ḥüseyin b. Muḥammed el-Verṡîlânî (1125 h-1193 h.) enmûẕecen", Ḥavliyyâtü âdâbi ʿAyni'ş-şems, XXXII, Kahire 2004, s. 83-135.

İsmail Ceran

VERŞ

(ورش)

Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Abdillâh el-Kıbtî (ö. 197/812)

Kırâat-i seb‘a imamlarından Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın meşhur iki râvisinden biri.

Aslen Kayrevanlı olup 110 (728) yılında Mısır’da dünyaya geldi. Muhtemelen doğum yeri olan Yukarı Mısır bölgesindeki Kıft şehrine nisbetle Kıftî, ayrıca Mısrî nisbeleriyle anılmıştır. Ebû Amr ve Ebü’l-Kāsım künyeleriyle de zikredilmiş, dedesinin adı Adî olarak da kaydedilmiştir. Çabuk hareket ettiği için hocası Nâfi‘in onu güvercine benzeyen bir kuşun adıyla “vereşân” diye çağırdığı ve zamanla bu kelimenin “verş” biçimine dönüştüğü belirtilmektedir. Bu ismi kendisine hocasının verdiğini söyleyerek bundan hoşlandığını ifade ederdi. Ayrıca yine hocasının, beyaz tenli olmasından dolayı kendisini verş (sütten yapılan bir yiyecek [peynir]) diye andığı da ileri sürülmüştür.

Verş 155 (772) yılında Nâfi‘ b. Abdurrahman’dan kıraat öğrenmek amacıyla Medine’ye gitti. Kendi ifadesine göre mescide girdiğinde kalabalık yüzünden hocanın yanına varamadı. Bunun üzerine kendisini hoca ile görüştürecek bir zat buldu; Ca‘ferîler’in ileri gelenlerinden olan bu kişi sayesinde Nâfi‘in ilgisini çekmeyi başardı. Nâfi‘, uzak yerden sırf kıraat öğrenmek için Medine’ye gelen bu talebenin derslerine öncelik verdi. Hocası bizzat onunla ilgilendiği gibi diğer talebeler de kendi sürelerinin bir kısmını kullanmasına izin vererek öğrenimini tamamlamasına yardımcı oldular. Zehebî bir yerde Verş’in Nâfi‘den dört hatim okuduğunu söylerken (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 296) başka bir yerde pek çok hatim indirdiğini (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 323) belirtir. İbnü’l-Cezerî ise bizzat Verş’ten nakledilen bir rivayete dayanarak onun bir ayda dört hatmi tamamlayıp Nâfi‘in kıraatini iyice öğrendikten sonra Medine’den ayrıldığını kaydeder (Ġāyetü’n-Nihâye, I, 503).

Hayatının ilk dönemlerinde kellecilik yaptığı nakledilen ve bu sebeple "revvâs" diye anılan Verş muhtemelen Medine'den ayrıldıktan sonra bu işi bıraktı; Arapça ve özellikle nahiv konusunda kendini yetiştirdi. Uzun yıllar Kahire'de Nâfi'in kıraatini tedrîsle meşgul oldu. Daha sonra çalışmalarını Makraü Verş denilen özel bir yerde sürdürdü. Mısır'da reîsülkurrâlık mertebesine yükseldi. Ebû Ya'kūb el-Ezrak, Ahmed b. Sâlih et-Taberî, Dâvûd b. Ebû Taybe Hârûn el-Mısrî, Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî, Abdüssamed b. Abdurrahman, Süleyman b. Dâvûd el-Mehrî ve Muhammed b. Abdullah el-Kurtubî onun kıraat okuttuğu talebelerindendir. Verş seksen yedi yaşında Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'na defnedildi. İbnü'l-Cezerî, Mısır seyahatlerinin birinde arkadaşlarının kendisini kabristana götürdüğünü, burada Verş'in mezarını ziyaret ettiğini kaydeder (a.g.e., a.y.).

Sesinin güzelliği ve okuyuşunun tatlılığı sayesinde zevkle dinlenen Verş kıraat ilminde hüccet ve sika diye nitelendirilir. Hocasına yer yer muhalefet etmiş, ancak bunların makbul ve sahih okuyuşlar olduğu belirtilmiştir. Nâfi'in kıraati talebeleri vasıtasıyla Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e kadar ulaşmış (Abdülhâdî Hamîtû, I, 115 vd.), bu kıraatin Verş rivayeti Verş'in yetiştirdiği talebeler yoluyla Mısır'da ve daha sonra Kuzey Afrika ülkelerinde yaygınlık kazanmıştır. İbn Mücâhid'in, Kitâbü's-Sebʿa'sında yedi imam için ikişer râvi belirlerken Nâfi' için bunlardan biri olarak Verş'i seçmesinin bu yayılışta rolü olmalıdır. Nitekim kırâat-i seb'a yahut kırâat-i aşere konusunda daha sonra telif edilen ve kıraat imamlarından gelen rivayetler iki ile sınırlandırılan eserlerde bu iki râviden biri olarak hep Verş'in tercih edilmesi, onun bu ilimdeki güvenilirliğini göstermesi yanında rivayetinin yaygınlık kazanmasını da sağlamıştır. Günümüzde yedi imamdan Âsım b. Behdele'nin Hafs rivayetinden sonra en çok okunan kıraatin Nâfi' kıraatinin Verş rivayeti olduğunda şüphe yoktur. Bu kıraat zamanımızda Kuzey Afrika ülkelerinde özellikle Tunus, Cezayir, Fas'ta, kısmen de Suudi Arabistan'da okunduğu gibi Âsım'ın Hafs rivayetinin tercih edildiği geniş İslâm coğrafyasında Kur'an'ın farklı bir kıraatle okunuşu sırasında çoğunlukla Verş'in rivayetine öncelik verilir. Bunda, Verş rivayetinin yaygınlığı yanında kendisinden sonra harekeli harf bulunan cemi' "mim"lerinin zamme ve sıla ile okunması, aynı kelimede yan yana bulunan harekeli hemzelerden ikincisinde teshîl uygulanması, sâkin hemzelerde ibdâl yapılması, medlerde farklı icralarda bulunulması gibi

özellikler taşıması sebebiyle kıraat uygulamalarındaki genişliğe dikkat çekilmek istenmenin rolü vardır.

Nâfi‘in Verş rivayeti üzerine pek çok çalışma yapılmış, bunlardan bazılarında onun diğer talebesi Kālûn'un rivayetiyle Verş'in rivayeti birlikte ele alınmıştır. Mahmûd Halîl el-Husarî'nin Rivâyetü Verş ʿani'l-İmâm Nâfiʿ elMedenî (Kahire 1975), Ebû Bekir Muhammed Ebü'l-Yümn'ün el-Muḫtaṣarü'l-müfîd fî maʿrifeti uṣûli rivâyeti Ebî Saʿîd el-İmâm Verş (Kahire 1983), Abdülhâdî Hamîtû'nun Ḳırâʾetü'l-İmâm Nâfiʿ ʿinde'l-Meġāribe min rivâyeti Ebî Saʿîd Verş (bk. bibl.), Abdülmehdî Kâyed Ebû Eşkīr'in Taḥlîl Ekustîkî li-vücûhi'l-iḫtilâfi'ṣ-ṣavtî beyne Verş ve Ḳālûn, Ahmed Hâlid Şükrî'nin Ḳırâʾetü'l-İmâm Nâfiʿ min rivâyetey Ḳālûn ve Verş min ṭarîḳı'ş-Şâṭıbiyye adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir (bu konudaki diğer eserler için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil; bibl.; DİA, III, 227; XXIV, 268).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ca‘fer İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 57-58; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 116-121; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 295-296; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 323-326; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 502-503; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 89; II, 606, 637, 642, 643, 645, 648, 657; Abdülhâdî Hamîtû, Ḳırâʾetü'l-İmâm Nâfiʿ ʿinde'l-Meġāribe min rivâyeti Ebî Saʿîd Verş, Rabat 1424/2003, I, 115 vd.; A. Rippin, "Warsh", EI² (İng.), XI, 152; Emin Işık, "Antâkî, Ali b. Muhammed", DİA, III, 227; Tayyar Altıkulaç, "Kālûn", a.e., XXIV, 268; a.mlf., "Nâfi‘ b. Abdurrahman", a.e., XXXII, 287-289.

Tayyar Altıkulaç

VERTÎLÂNÎ

(bk. VERSÎLÂNÎ).

VESÂİK

(الوثائق)

Malî hakları güvence altına alan vasıtalar; belge düzenleme esaslarını konu alan bilim ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “bir işi sağlama bağlama, sağlam delil; ahd, hüccet, senet, belge” anlamlarındaki vesîka (çoğulu vesâik) kelimesi fıkıhta biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki mânada kullanılır. Geniş anlamıyla vesika “bir şeyi belgeleyen, güvence altına alan şey” demektir; hukukî bir olayı, hukukî muameleden doğan bir hakkı, rehin, kefil, şahit tutma, yazı ile kaydetme yollarından biriyle teminat altına alma işlemine de tevsîk denir. Hukukî muamelelerden doğan hakları güvence altına almayı sağlayan en bilinen usuller rehin, kefalet/damân, havale, şahitlik ve kitâbettir. İslâm borçlar hukukunda bundan dolayı rehin, kefalet/damân ve havale “ukūdü’t-tevsîk/tevsîkāt” (teminat akidleri) diye adlandırılır. Şahitlik borcun inkârı halinde ispata yararken kitâbet, araya zaman girdiği için borcun miktarının ya da vadesinin unutulması halinde hatırlatma ve hakemlik görevini ifa eder. Dar anlamıyla vesika ise hukukî bir olaya, özellikle hukukî muamelelere dair usulüne uygun biçimde düzenlenen yazılı belgeyi ifade eder ve mahzar, sak, sicil, senet, i‘lâm gibi belge türlerini içine alan genel bir ad olarak kullanılır. Endülüs ve Mağrib ağırlıklı Batı İslâm dünyasında yazılı belge düzenleme esaslarını konu alan bilime ve bu alanda yazılan kitaplara “şürût”un yanı sıra “ukūd”, daha çok da vesâik, Doğu İslâm dünyasında ise şürût denilir. Osmanlı literatüründe bu ilim dalının yaygın adı “ilmü’s-sakk/sakk-ı şer‘î”dir (bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

Kur’ân-ı Kerîm’de vesika kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten türeyen vesâk, mîsâk, mevsik, vüskā kelimeleri “sağlam, kesin söz; teminat, bağ” gibi anlamlarla pek çok yerde kullanılır (el-Bakara 2/256; en-Nisâ 4/21; el-Mâide 5/12; Yûsuf 12/66; el-Fecr 89/26). Öte yandan Kur’an’da malî hakların korunması (en-Nisâ 4/5-6, 58), haksız kazanç elde etmekten kaçınılması, borç ilişkisinde dürüst davranılması, verilen söze uymada hassasiyet gösterilmesi (el-Bakara 2/177; el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34-35) ve

darda kalan borçluya mühlet verilmesi (el-Bakara 2/280) istenmiş; yükümlülüğünü yerine getirmeyen, borcunu inkâr eden veya araya zaman girdiği için borcunun miktarını, vadesini unutan borçluların borç ilişkisinin ispatını kolaylaştıran tedbirlerin alınmasına, bu tedbirler arasında özellikle borcun titiz biçimde kayda geçirilip belgelendirilmesine yönelik genel bir ilke konulmuştur (el-Bakara 2/282-283). Hadislerde vesika kökünden türeyen kelimeler "güven, güvenilirlik" anlamında sıkça geçse de yazılı belgeyi ifade etmek üzere daha ziyade "kitab" ve "sahîfe" kullanılmıştır (Buhârî, "İstiʾẕân", 23, 25; Ebû Dâvûd, "Zekât", 24; Tirmizî, "Büyûʿ", 8; İbn Mâce, "Ticârât", 47). Hz. Peygamber'in yaptığı siyasî antlaşmaları yazıya geçirtip kayıt altına aldırdığı, birtakım idarî ve hukukî tasarrufları kaydettirip belgelendirdiği kaynaklarda yer alır (Kettânî, I, 274-275). İdarî ve hukukî muamelelerle ilgili belge düzenlemenin sahâbe arasında gittikçe yayıldığı, bazı sahâbîlerin özellikle hukukî ve ticarî akid ve muameleleri yazmakla meşgul olduğu, Hz. Ömer döneminden itibaren yer yer kadıların baktıkları davaları tescil eden kâtiplerin istihdam edildiği, zamanla bu usulün yaygınlaştığı ve II. (VIII.) yüzyıldan itibaren belge yazma işinin bir meslek haline geldiği bilinmektedir. Bu arada insanların hukukî işlemleri yazıyla belgelendirmelerinin mahkeme sürecinin yazıya geçirilmesine nisbetle oldukça erken dönemde başladığını, yazı malzemesinin azlığı sebebiyle bunun önceleri dar bir alanla sınırlı kaldığını ve giderek belli bir usulün yerleştiğini belirtmek gerekir (bk. KÂTİP; NOTER).

Hukukî muamelelere dair belge düzenlemeyle ilgili kuralların müstakil bir ilim dalı haline gelmesi genellikle, fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra toplumda hukukî güvenliği ve açıklığı temin için mezhep eksenli yargılamaya geçilmesiyle ilişkilendirilir. Bu süreçte, insanların başvurdukları kadının mezhebine göre geçerli sayılmayan bir belge ile mağdur duruma düşmeleri ihtimalini ortadan kaldırmak için farklı mezhebe mensup kadılar nezdinde geçerli sayılabilecek belgelerin yazılması ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyacın sonucu olarak hukukî meseleleri, fıkhın öngördüğü şart ve niteliklere uygun bir şekilde yazıya geçirmekte uzman kişiler ortaya çıkarken bu işin giderek profesyonelleşmesi ve kurallarının belirlenmesiyle birlikte fıkhın bir alt dalı olarak en meşhur ismiyle şürût/vesâik ilmi teşekkül etmeye başlamıştır.

İslâmî ilimler arasında seçkin bir yere sahip bulunan şürût/vesâik ilminin

(Tuleytılî, s. 14; Serahsî, XXX, 167; Venşerîsî, I, 31) asıl amacı, muamelelerin yazıyla belgelendirilmesi esnasında uyulması gereken kuralları öğretmek, bir diğer amacı da üslûp ve içerik yönünden uygulama birliğini sağlayacak örnek belgeler hazırlamaktır. Şürût/vesâik ilmi hukuken geçerli bir belgenin nasıl düzenleneceğini inceleyen bir ilim oluşu itibariyle fürû-i fıkhın bir alt dalı olmasının yanı sıra yazıda ve kullanılan lafızlarda gösterilmesi gereken titizlik sebebiyle mantık, dil ve edebiyatla da ilişkilidir. Bu dalda kaleme alınan eserlerin bazılarında sadece değişik belge örnekleri fıkıh bablarına göre tasnif edilerek bir araya getirilirken oldukça ayrıntılı bazı eserlerde bu ilmin önemi üzerinde durulmuş, belge yazımında uyulması gereken hususlara dikkat çekilmiş (Cezîrî, s. 8-11), belge yazarının hata yapmaması için her konuyla ilgili fıkhî bilgi verilmiş, belgeye konu olan fıkhî meselelere dair farklı görüşler belirtilmiş, çeşitli belge türlerinde tercih edilmesi gereken terim ve lafızlara vurgu yapılmış, kelime seçiminde yapılacak hataların sonuçlarına değinilmiş, belgenin satır sayısı, sayfa kenarlarında bırakılacak boşluklar gibi şeklî özellikler yanında sayıların, tarihlerin, isim ve lakapların nasıl yazılacağı, yer ve hayvan tasvirlerinin nasıl yapılacağı anlatılmış, muhtemel tahriflere karşı belge yazarı uyarılmıştır (İbn Ferhûn, I, 272 vd.; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 248-252).

İlk dönem şürût eserlerinde muamelelere dair yazılan belgeyi ifade etmek üzere şart, kitab, sak, uhde, kabâle, zikr, hüccet, vesika gibi kelimelerin kullanıldığı görülür. Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ukūd, şürût, vesâik kelimelerinin "hukukî muamelelerle ilgili düzenlenen yazılı belgeler" anlamında kullanıldığını belirtir (ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, V, 220). Fıkıh literatüründe davalının hâkim huzurunda yaptığı ikrar, yemin, yeminden nükûl, inkâr yahut taraf ve şahitlerin dava hakkında sundukları bilgi ve belgelerin kaydedildiği deftere/kâğıda (dava tutanağına) "mahzar", hâkimin yargılama sonucunda davalının ikrarına veya yeminden kaçınmasına yahut şahitlerin beyanına dayanarak verdiği hükmü içeren belgeye "sicil"; bey', nikâh, icâre, vekâlet gibi hukukî muamelelere dair düzenlenen belgeye de "sak" ismi verilmiştir. Molla Hüsrev, İbn Nüceym ve İbn Âbidîn vesika ve hüccetin belli bir belge türünün adı olmayıp mahzar, sicil ve sak diye adlandırılan belgelerin tamamını içine alan umumi birer tabir

olduklarını vurgulamıştır (Dürerü'l-hükkâm, II, 412; el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 299; Reddü'l-muḥtâr, V, 369). Fakat zamanla bu kelimelerin bazılarında anlam genişlemesi veya daralması olmuş, bazılarının kullanımı terkedilmiş, yerlerine başka kelimeler ihdas edilmiştir. Meselâ Osmanlılar'ın son dönemlerinde hukukî muamelelere dair düzenlenen yazılı belge için "sened", sicilin taraflara verilen nüshası için de "iʿlâm" kullanılmıştır (Ali Haydar Efendi, IV, 717-720). Kaynaklarda belge düzenleyecek kişinin âdil, güvenilir, akıllı, fıkıh bilgisine ve mezheplerdeki farklı görüşlere vâkıf, yazısı güzel bir kişi olması gerektiği ifade edilmiş (Tuleytılî, s. 13; Nüveyrî, IX, 1-6; İbn Ferhûn, I, 282-288; Venşerîsî, I, 22-81), belge düzenleyen kişiye kâtip, şürûtî, âkid, sakkâk, vesâikī, müvessiḳ, kâtibü'ş-şürût, kâtibü'l-vesâiḳ, el-kâtibü'l-adl, el-kâtib bi'l-adl denilmiştir. Tabakat kitaplarında bu ilimle uğraşan veya bu alanda eser kaleme alan kişiler için daha çok şürûtî, ehlü'ş-şürût, sâhibü'l-vesâiḳ gibi unvanlar kullanıldığı, bu kişilerin, mahkemede kadı veya onun kâtibi sıfatıyla görev yaparak bu konuda bilgi birikimine sahip kişilerle bu mesleği resmen veya serbest olarak icra eden uzman kişiler olduğu görülür. Konuyla ilgili eser telif edenler, bu mesleği icra ettikleri esnada düzenledikleri belgelerden önemli bir kısmını eserlerinde zikretmişlerdir.

Literatür. Şürût/vesâik ilmine dair müstakil eserler kaleme alındığı gibi bu ilmin kapsamına giren konular genel fıkıh eserlerinin çeşitli bölümlerinde ve "edebü'l-kādî" türü eserlerde incelenmiştir. Genel eserlerde Serahsî'nin el-Mebsûṭ'undaki "şürût", el-Fetâva'l-Hindiyye'deki "şürût" ile "mehâdır ve sicillât" bölümlerine benzer şekilde müstakil başlık açılması uygulamasına Şehâbeddin el-Karâfî'nin eẕ-Ẕaḫîre'sindeki "vesâik" bölümü dışında Mâlikî eserlerinde pek rastlanmaz; mahkemede hükümleri tescil ve bu sicilleri muhafaza etmek kadının görevleri arasında sayıldığından vesâik ilmine ait terim ve konulara daha çok kazâ ve şahitlikle ilgili bölümlerde yer verilir. Hanefîler ve Şâfiîler gibi Mâlikî âlimleri de bu ilimle erken dönemlerden itibaren ilgilenmişlerdir. Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu Batı İslâm dünyasında da zengin bir literatür oluşmuştur (Tuleytılî, s. 7-17). Endülüs'te bu ilme dair eser yazımının IV. (X.) yüzyılda yoğunlaşmaya başladığı, belge düzenlenmesinde başvurulan en kapsamlı ve en meşhur eserlerin V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda kaleme alındığı, eser yazımına duyulan ilginin arkasında bu bölgelerde belge tanziminin devlet kontrolünde, hatta resmî bir görev oluşunun yattığı ifade edilir. Endülüslü

ve Mağribli âlimlere dair tabakat ve şürût eserlerinde bu ilimle uğraşan pek çok âlimden ve eserinden söz edilmektedir (a.g.e., s. 7). Ancak bunlardan günümüze ulaşan eser sayısı sınırlıdır ve çok azı neşredilmiştir. Ahmed el-Gāzî el-Hüseynî, Ebü'ş-Şitâ'nın et-Tedrîb adlı eserine yazdığı girişte Endülüs ve Mağrib'de vesâik ilminin gelişimi hakkında bilgi vermekte, konuya ilişkin literatürün önemli bir kısmını kronolojik sırayla kaydetmektedir. Bu bölgede vesâik ilmi alanında İbn Lübâbe, İbnü'l-Hindî, İbn Ebû Zemenîn, İbn Müzeyn, Muhammed b. Ahmed el-Bâcî ve İbn Fethûn gibi âlimlerin konuyla ilgili eserlerinin yanında şu eserler de zikredilebilir: 1. Ebû Abdullah - İbnü'l-Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Attâr el-Kurtubî, el-Ves̱âʾiḳ ve's-sicillât (el-Ves̱âʾiḳu'l-mecmûʿa; nşr. P. Chalmeta, F. Corriente, Madrid 1983). Ebû Abdullah - İbnü'l-Fahhâr (Muhammed b. Ömer) esere bir reddiye yazmıştır (İbn Ferhûn, I, 371, 410). Bu iki eser İbn Ferhûn'un Tebṣıratü'l-ḥükkâm'ının önemli kaynaklarındandır. 2. Ahmed b. Muhammed b. Mugīs es-Sadefî et-Tuleytılî, el-Muḳniʿ fî ʿilmi'ş-şürûṭ (bk. bibl.). 3. Abdullah b. Fütûh el-Büntî, el-Ves̱âʾiḳ ve'l-mesâʾilü'l-mecmûʿa (M. Âbid el-Fâsî, I, 443-444; III, 254). 4-5. Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah el-Ensârî el-Matîtî, es-Sicillât ve'l-ʿuḳūd ve'l-aḥkâm (a.g.e., I, 379); en-Nihâye ve't-tamâm fî maʿrifeti'l-ves̱âʾiḳ ve'l-aḥkâm (a.g.e., III, 227-228, 230). 6. Abdullah b. Muhammed b. Hârûn el-Kinânî, Muḫtaṣarü'l-Matîtiyye (a.g.e., I, 357-358; III, 225, 258). 7. İbrâhim b. Hâc el-Gırnâtî, el-Ves̱âʾiḳu'l-muḫtaṣara (nşr. Mustafa Nâcî, Rabat 1987). 8. Ali b. Yahyâ el-Cezîrî, el-Maḳṣadü'l-maḥmûd fî telḫîṣi'l-ʿuḳūd (bk. bibl.). 9. Hârûn b. Ahmed b. Ca'fer (Ât) en-Nefzî, Bulûġu'l-ümniyye ve müntehe'l-ġāye'l-ḳasiyye fî şerḥi mâ eşkele mine'l-ves̱âʾiḳı'l-Büntiyye (Sıddîk İbnü'l-Arabî, s. 286). 10. İbn Ât en-Nefzî (Ahmed b. Hârûn), eṭ-Ṭurer ʿale'l-ves̱âʾiḳı'l-mecmûʿa. Tebṣıratü'l-ḥükkâm'ın önemli kaynaklarındandır (ayrıca bk. Habeşî, III, 2116). 11. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Evsî, el-Menhelü'l-mevrûd fî şerḥi'l-Maḳṣadi'l-maḥmûd. Cezîrî'ye ait eserin şerhidir. 12. Ebû İshak İbrâhim b. Abdurrahman el-Gırnâtî, el-Ves̱âʾiḳ. 13. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülmelik el-Fiştâlî, el-Ves̱âʾiḳ. 14. İbnü'l-Hatîb, Müs̱le'ṭ-ṭarîḳa fî ẕemmi'l-veṣîḳa (bk. bibl.). Bu risâlede tevsik mesleğinin ve müvessiklerin müellif dönemindeki durumu çeşitli açılardan eleştirilir. 15-16. Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, el-Menhecü'l-fâʾiḳ ve'l-menhelü'r-râʾiḳ ve'l-maʿne'l-lâʾiḳ bi-edebi'l-müves̱s̱iḳ ve aḥkâmi'l-ves̱âʾiḳ (bk. bibl.); Ġunyetü'l-muʾâṣır ve't-

tâlî fî şerḥi fıḳhi ʿalâ Ves̱âʾiḳı’l-ḳāḍî el-Fiştâlî.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “vşḳ” md.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 257, 262, 268; Ahmed b. Mugīs et-Tuleytılî, el-Muḳniʿ fî ʿilmi’ş-şürûṭ (nşr. F. J. Aguirre Sádaba), Madrid 1994, s. 1-17; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXI, 63-69; XXX, 167-209; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, ʿÂriżatü’l-aḥveẕî, Kahire 1352/1934, V, 220; Ali b. Yahyâ el-Cezîrî, el-Maḳṣadü’l-maḥmûd fî telḫîṣi’l-ʿuḳūd (nşr. A. Ferreras), Madrid 1998, s. 7-12; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, IV, 430 vd.; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 152-153, 333-434; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IX, 1-6; Lisânüddin İbnü’l-Hatîb, Müs̱le’ṭ-ṭarîḳa fî ẕemmi’l-ves̱îḳa (nşr. Abdülmecîd Türkî, Ḳażâyâ s̱eḳāfiyye min târîḫi’l-ġarbi’l-İslâmî içinde), Beyrut 1409/1988, s. 314-343; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, I, 272 vd., 282-288, 371, 410; II, 113; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), s. 224-225; Venşerîsî, el-Menhecü’l-fâʾiḳ ve’l-menhelü’r-râʾiḳ ve’l-maʿne’l-lâʾiḳ bi-edebi’l-müves̱s̱iḳ ve aḥkâmi’l-ves̱âʾiḳ (nşr. Abdurrahman b. Hammûd el-Atram), Dübey 1426/2005, I, 22-81; Meyyâre, Şerḥu Tuḥfeti’l-ḥükkâm: el-İtḳān ve’l-iḥkâm (nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman), Beyrut 1420/2000, I, 14; el-Fetâva’l-Hindiyye, VI, 248-252; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 369, 376, 432-433; VI, 92; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, II, 212; IV, 717-720; Ebü’ş-Şitâ b. Hasan el-Gāzî, et-Tedrîb ʿale’l-ves̱âʾiḳı’l-ʿadliyye (nşr. Ahmed Gāzî el-Hüseynî), Rabat 1964, neşredenin girişi, I, e-f; J. Wakin, “Written Documents in Islamic Law”, Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Leiden 1971, s. 347-354; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1403/1979-83, I, 357-358, 379, 443-444; III, 225, 227-228, 230, 254, 258; M. Abdülvehhâb Hallâf, Târîḫu’l-ḳażâʾ fi’l-Endelüs, Kahire 1992, s. 278-284; Sıddîk İbnü’l-Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994, s. 286; Musa Alak, İbn Ferhûn’un

Tebsıratü'l-Hukkâm Adlı Eserinin Tahlili (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 107, 109, 110, 111; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 265-331, 433-439; Halîl İbrâhim el-Kübeysî, Devrü'l-fuḳahâ᾽ fi'l-ḥayâti's-siyâsiyye ve'l-ictimâʿiyye bi'l-Endelüs, Beyrut 1425/2004, s. 189-193; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 2116; Hacer Kontbay, Endülüs'te Şurût (Belgeleme) İlmi

(yüksek lisans tezi, 2009), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael b. Hallaq, "Model Shurût Works and the Dialectic of Doctrin and Practice", Islamic Law and Society, II/2, Leiden 1995, s. 109-134; a.mlf., "The Qādī's Dīwān (Sijill) Before the Ottomans", BSOAS, LXI/3 (1998), s. 415-436; "Tevşîḳ", Mv.F, XIV, 134-139; "Sicil", a.e., XXIV, 190-196; "Ṣak", a.e., XXVII, 47-48; "Veşîḳa", a.e., XLII, 360-363.

Hacer Kontbay

VESÂİL

(الوسائل)

Kelâm ilminde itikadî konuları temellendirmek, gerçekliklerini savunmak ve karşı görüşleri cerhetmet için gerekli olan bilgiler

(bk. MESÂİL).

VESÂYET

(الوصاية)

Edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olanları himaye ve mallarını idareye ilişkin yetki ve sorumluluk anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "eklemek, bitişmek; birinden bir işi üzerine almasını istemek" anlamındaki vasy kökünden türeyen vesâyet, fıkıhta edâ ehliyeti bulunmayan veya eksik olanlarla ehliyeti sonradan kısıtlananların mallarını koruma ve işletme, onlar adına mallarında tasarrufta bulunma yetki ve sorumluluğunu yahut veli/hâkim tarafından bir kimseye bu yetki ve sorumluluğun verilmesini ifade eder. Çoğu yerde kelimenin iki okunuşundan söz edilerek vesâyetin isim, visâyetin ise masdar olduğu belirtilir. Bu yetkiyi veren veliye (baba ve dede) mûsî, yetki verilen kimseye vasî yahut mûsâ ileyh, vesâyetin sağladığı yetki ve yüklediği sorumluluğa mûsâ bih, vesâyet altındaki kimseye de mûsâ aleyh denilir. Mûsâ bih yerine vasiyet dendiği de olur. Baba ve dede tarafından belirlenen vasî "vasî-i muhtâr", kadı tarafından tayin edilen de "vasî-i mansûb" adını alır. Vesâyetin vasiyet, vekâlet ve velâyet kavramlarıyla ilişkisi içeriğinin belirlenmesi açısından önemlidir. Vasiyetle aynı kökten türeyen vesâyetin muhtemelen başlangıcı ve en yaygın örneği baba veya dedenin, ölümünden sonra geride kalan işler için vasiyetle bir vasîyi yetkili kılması olduğu, diğer türler ihtiyaçların ortaya çıkmasına paralel olarak doktrine dahil edildiği için vesâyet klasik fıkıh literatüründe vasiyetin bir nevi şeklinde görülmüştür. Ancak vasiyette mâlikin, ölümü sonrasına izâfe ederek malını bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesi, velinin tayiniyle gerçekleşen vesâyette ise velinin bir şahsı velâyeti altında biri üzerinde ölümünden sonra malî gözetime yetkili kılması söz konusudur. Birincisinde teberru, ikincisinde yetki ve sorumluluk yükleme ön planda bulunduğundan vasiyetle mal bırakılan kimseye mûsâ leh, vasîye ise mûsâ ileyh denmiştir. Buna ayrıca, küçüklerin yanı sıra diğer ehliyetsizler ve eksik ehliyetliler için hâkim tarafından vasî tayini konusu da eklenince vesâyet vasiyetin ana çerçevesinin hayli dışına taşmış olmaktadır. Bu farklılaşma sebebiyledir ki, klasik literatürde başlayan vasiyet-îsâ ayırımı ve vasî tayinini "îsâ"

kelimesiyle karşılayıp onu vesâyetten belli ölçüde ayırma çabası modern dönem İslâm hukuku çalışmalarında hayli netleşmiş durumdadır. Vesâyetle vekâlet kavramları arasında anlam yakınlığı bulunsa da vekâlet bir kimsenin birini hayatta olduğu süre içinde kendi adına bir iş yapmaya yetkili kılmasını, öncelikli anlamıyla vesâyet ise ölümünden sonra başlamak üzere yetki vermesini ifade eder. Bununla birlikte kaynaklarda vesâyetle ilgili çeşitli meselelerde vekâlete sıkça atıf ve kıyaslama yapılmıştır. Hâkimin tayin ettiği vasîyi onun vekili gören fakihlere göre bu tür vesâyette vekâlet özelliği daha da öne çıkmaktadır. Öte yandan eksik ehliyetliler ve tam ehliyetsizlerin malı üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi vermesi sebebiyle vesâyet daha üst bir kavram olan ve "şer'î yetki" anlamını taşıyan velâyetin bir nevidir. Bundan dolayı vesâyetin mal üzerinde velâyet şeklinde adlandırıldığı ve bu başlık altında ele alındığı da görülür. Gayri mümeyyiz küçük ve akıl hastası gibi hukuken geçerli bir tasarrufta bulunma (edâ/fiil) ehliyeti hiç bulunmayanlarla mümeyyiz küçüklerin yahut akıl zayıflığı ve sefeh gibi sebeplerle kısıtlı olanların himayeleri ve haklarının korunması dinî ve insanî bir ödevdir. Bu sebeple onlar adına ihtiyaç duyulan belli tasarrufların yapılabilmesine (hukukî temsile) ihtiyaç vardır. Kural olarak bu kişilerin haklarını birinci derecede yakını ve velisi olan baba ve dede gözetir. Bundan dolayı onlara bu kişilerin şahıs ve malları üzerinde hayli geniş bir tasarruf yetkisi tanınmıştır. Eğer baba ve dede mevcut değilse bu kimselerin malları onların belirlediği veya kadı tarafından tayin edilen vasî tarafından idare edilir. Ayrıntıda farklı görüşler bulunsa da vesâyetin genel çerçevesi budur.

Kur'an'da ve hadislerde yetimlere iyi davranılması, yetişkin oluncaya kadar mallarının iyi idare edilmesi ve evlendirilmeleri dahil her türlü haklarının özenle korunması üzerinde sıkça durulmuştur. Yetim malı yemek büyük günahlardan sayılmış, haksız yere yetim malı yiyenlerin şiddetli azap görecekleri belirtilmiş, yetimin velî ve vasîlerine ancak fakir olmaları halinde mâruf ölçülerde onun malından faydalanma izni verilmiştir (bk. YETİM). Âyet ve hadislerde yetim örneği üzerinden verilen bu yöndeki emir ve teşvikler ışığında oluşan İslâmî öğretide yetimler başta olmak üzere toplumda himayeye muhtaç her ferdin korunması ve temel haklarının sağlanmasında aileye, akrabaya, topluma ve devlete ayrı ayrı sorumluluklar yüklenmiş, fakihlerce kapsamlı bir velâyet teorisi, hidâne, lakīt, hacr gibi kavramlar geliştirilerek din farkı dahil hiçbir ayırım gözetmeden toplumda

genel bir sosyal himaye ve dayanışma ağının kurulması hedeflenmiştir. Bu sosyal ödevlerin topluma düşen bir farz-ı kifâye sayılması, devlet başkanının velisi olmayanların velisi olduğu yolundaki hadis (Tirmizî, “Nikâḥ”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 19; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 15) ve bu çizgide meydana gelen teamülün yanı sıra velilerinin ölümünden sonra ehliyetsiz ve eksik ehliyetli kimselerin himayesine yönelik vesâyet kurumu da İslâm toplumunda gerçekleşmesi amaçlanan sosyal himaye ve dayanışma ağının ayrı ayrı parçalarını teşkil eder. Velinin vasî tayini esasen bir nevi vasiyet olduğundan vesâyete ilişkin fıkhî hükümler fürû kaynaklarında vasiyet ana bölümünün içinde ele alınsa da muhteva farklılığını ayrıca ortaya koyabilmek için çoğu zaman vasî-evsıyâ, îsâ gibi alt başlıklar açılmış, konunun farklı yönlerine de lakīt, hacr, nikâh, nafaka, hidâne, büyû‘, kazâ gibi konular işlenirken, ayrıca ahkâmü’s-sıgār türü eserlerde çocukla ilgili fıkhî hükümler bağlamında meseleci bir metotla temas edilmiştir. Öte yandan fürû-i fıkhın on dört asırlık zaman dilimindeki dinamik yapısı ve her bir mezhep içinde farklı dönem ve bölgelerdeki ihtiyaçlara paralel olarak ortaya çıkan yeni birçok fetva ve görüşün bulunması sebebiyle diğer konular gibi bu alanda da mezhep görüşünü kategorik ifade çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Konunun doktrin çerçevesi ancak bütün bu bilgilerin birleştirilmesiyle netleşmekte olup modern dönemde ahvâl-i şahsiyye alanında yapılan İslâm hukuku çalışmaları bu mahiyette eserlerdir.

Vesâyetin Unsur ve Şartları. İslâm hukukunda vesâyet klasik akid mantığı ile ele alınır ve Hanefîler’e göre icap ve kabul ile kurulur. Diğer fakihler sîga ile birlikte sîganın öğeleri olan mûsî, vasî ve mûsâ bihi de akdin unsurları sayarlar. Ehliyetsizler ve eksik ehliyetliler üzerinde vesâyetin meşruiyeti velâyette olduğu gibi onların kendi haklarını korumada ve mallarını idarede yetersizlikleri (acziyet), gözetim ve himayeye ihtiyaçları, bunun sağlanabilmesi için de hukuken temsil edilmelerinin gerekmesiyle temellendirilir. Bu sebeple gerek bunların gerekse üçüncü şahısların haklarının zayi olması veya bir haksızlığa uğraması ihtimali varsa vasî tayini dinen vâcip görülmüştür. Burada yaş küçüklüğünün illet sayılmasının anlamı budur ve örneklendirmeler genelde küçük üzerinden yapılır. Mecnun, gayri mümeyyiz çocuk, ma‘tûh ise mümeyyiz çocuk hükmündedir. Klasik literatürde baba veya dedenin cenin için vasî tayininden ziyade malını koruma amaçlı emin tayininden söz edilir; ancak günümüzde bazı

İslâm ülkelerinde cenin için vasî tayinini mümkün veya gerekli kılan yasal düzenlemelere gidilmiştir (M. Ebû Zehre, s. 489-490; Mustafa es-Sibâî-Abdurrahman es-Sâbûnî, s. 130-151).

Küçükler (ehliyetsizler ve eksik ehliyetliler) için vasî tayini hakkını tartışan fakihlerin daha kapsamlı olan velâyet kavramı ile onun alt bir türü olan vesâyet arasında ince bir ayırım yaptıkları görülür. Küçük ve benzerlerinin babası ve dedesi (babanın babası) hayatta ise bunlar küçüğün hem şahsı hem de malı üzerinde kapsamlı velâyet hakkına sahiptir. Bunların ölümü halinde ise küçüğün üzerindeki malî velâyet demek olan vesâyet genel velâyetten ayrılarak özel olarak vasîye intikal ederken evlendirme, eğitim öğretim gibi şahsî haklara taalluk eden velâyet küçüğün binefsihî asabe olan yakınlarına geçer. Hidâne ve radâ‘ (süt emzirme) hakkı çerçevesinde bir süre anne ve yakını kadınlar da bu velâyetin bir kısmını üstlenirler (bk. VELÂYET). Veli olan asabenin vasî tayin edilmesi durumu hariç bu iki tür velâyet ayrı şahıslarda devam eder. Hanefîler’in özel önem atfettiği bu ayırım diğer mezheplerde de belli ölçüde korunur. Bundan dolayı vasî tayin hakkı öncelikli olarak en kapsamlı velâyete sahip bulunan babaya aittir ve ölümünden sonra küçüğün mallarının idaresi babanın vasîsine geçer. Dede, babanın vasî tayin etmemesi halinde küçüğün malında tasarruf etme veya birini vasî olarak belirleme hakkına sahip olur. Üçüncü sırada ise kadı yer alır (Mecelle, md. 974). Hanefîler başta olmak üzere cumhurun görüşü bu olmakla birlikte Mâlikî ve Hanbelîler babadan sonra vasî tayin yetkisini kadıya verir, hatta Mâlikîler belli durumlarda anneye de bu hakkı tanır. Şâfiî ve Ca‘ferî mezheplerine göre ise dede de baba gibidir ve babadan sonra velâyet hakkı onundur, dede var olduğu sürece baba vasî tayin edemez. Cumhurun görüşü, küçük ve benzerlerinin malî haklarının en ehil kimselerce korunması ve bunu babanın en iyi biçimde takdir edeceği fikrine dayanır. Vesâyet fıkıhta akid kurgusu ile ele alındığı ve vasiyete bağlı olarak teberruat grubunda mütalaa edildiği için mûsînin tam edâ ehliyetinin bulunması (bâliğ ve reşîd olması) şartı genelde aranır. Ancak vasî tayinini vasiyetten ayrı tutup mûsî için sırf yarar içeren bir tasarruf gören fakihler mümeyyiz olmasını yeterli görür. Hanbelîler’in belli şartlarda câiz görmesine mukabil çoğunluk köleye, başkaları hakkında hukukî işlem yapma yetkisinin (velâyet-i müteaddiye) bulunmayışı gerekçesiyle vasî tayin hakkı vermez. Şâfiîler fıskın velâyete engel olduğundan hareketle adalet vasfını şart koşar, aksi takdirde vasîyi hâkimin tayin edeceğini söyler

(Mâverdî, X, 190).

Velinin (mûsî) yaptığı tayini (icap) vasînin sözlü kabulü veya kabule delâlet eden bir davranışta bulunması halinde vesâyet kurulmuş olur. Vesâyetin geçerliliğinin başlaması için vasînin bilgi ve onayını şart görmeyenler hem üst akid olan vasiyetin teberruattan oluşunu, hem de bir şahsın vasî tayin edildiğini bilmeden küçük için yaptığı işlemleri geçerli kılmayı düşünmüş olmalıdır (Osman b. Ali ez-Zeylaî, VI, 206). Fakihlerin hangi kelimelerin ve ifadelerin akid kurucu söz (sîga) sayılacağı, vekâlet ve velâyet kelimelerinin vesâyete delâleti konusundaki tartışmalar büyük oranda Arapça'yla ilgiliyse de akdin anlaşılır ve tarafların açık rızalarını yansıtan kelimelerle yapılmasına vurgu yönüyle önemlidir. Vesâyet bir şarta ta'lik edilebilir, bir vakitle sınırlandırılabilir; konu ve yetki itibariyle kayıtlı veya mutlak olabilir. Her hâlükârda vasî kendisine verilen yetkiyi mûsînin ölümünden sonra bu şart ve sınırlara bağlı kalarak kullanmaya başlar. Vesâyette vasî ve vasînin yetkileri merkezî bir önem taşır. Ehliyetsizler ve eksik ehliyetlilerin vesâyet altına alınmasında temel gaye onların malî haklarının korunması olduğundan, gerek velî gerekse kadı tarafından tayin edilen vasînin aralarında yetki farklılığı bulunsa da bu gayeyi gerçekleştirecek ehliyeti taşıması önemlidir. Vasînin de mûsî gibi tam edâ ehliyetinin bulunması (bâliğ ve reşîd), üstleneceği görevi ifaya ehil (emânet) ve müslümanın vesâyetini üstlenecekse müslüman olması şartında fakihler hemfikirdir. Kadın-erkek ayırımı yapılmaz. Hanbelî fakihi Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ vekâlet akdine kıyasla on yaşındaki mümeyyiz küçüğün de vasî tayin edilebileceği görüşündedir (İbn Kudâme, VI, 244). Hanefî mezhebindeki buna benzer bir tartışmada mümeyyiz küçüğün vasî tayin edilmesi halinde hâkimin bu kimseyi mûsînin vefatından hemen sonra azledip yerine gerekli şartları haiz yeni bir vasî tayin edeceğinde ittifak varsa da birinci vasînin azil öncesi bazı işlemler yapması durumunda İmâmeyn vekâlete kıyasen bunları geçerli sayar; ancak Ebû Hanîfe yapılan işlemlerin sonucunun vekâlette müvekkile, burada ise mûsî dışındaki şahıslara râci olduğundan hareketle bunu geçerli saymaz (İbn Âbidîn, VI, 701). Mümeyyiz küçüğün bir yetişkinle birlikte vasî tayin edilmesi halinde bunun geçerli olacağı, fakat küçüğün bulûğdan sonra görevi üstlenebileceği şeklinde bir görüş Ca'ferîler'de de vardır. Ayrıca Şâfiîler ve bir kavlinde Ahmed b. Hanbel vasîde adalet, yine Şâfiîler ile Hanefîler'den İmâmeyn hürriyet şartını da ararlar. İbrâhim en-Nehaî, Evzâî, İbn Şübrüme ancak

kişinin kendi kölesini vasî tayin edebileceğini söylerken Ebû Hanîfe bunu vârisler arasında reşîd bir kimsenin bulunmaması halinde câiz görür. Hanefîler ayrıca harbînin zimmîye vesâyetini de câiz görmez. Bu görüş farklılıkları, fakihlerin mûsînin takdirine bağlılıkla vesâyet görevine ehliyetin objektif kriterini koruma arasında denge kurma çabasının ürünüdür. Hanefî ve Şâfiîler dahil çoğunluk vasînin gereken şartları mûsînin ölümü anında taşımakta olmasını yeterli görürken bir kısım fakihler sadece tayin, bir kısmı hem tayin hem ölüm esnasında, bir kısmı da tayinden ölüme kadarki bütün zaman diliminde bu şartları taşıması gerektiğini söyler. Mûsî gerekli şartları taşımayan birini tayin ettikten sonra vefat etmişse hâkim bu vesâyeti feshedip uygun birini tayin eder. Fakat bu esnada ilk vasîdeki eksiklik zâil olur, meselâ çocukken bulûğa ererse buna gerek kalmaz. Küçük için birden fazla kimsenin birlikte veya aralarında görev/yetki dağılımı yapılarak vasî tayini de mümkündür.

Vasînin Yetki ve Sorumluluğu. Vesâyet genel velâyetin bir yönüyle devamı ve alt türü olduğu, bir nevi mal üzerinde velâyet sayıldığı yahut vasînin küçüğün

şahsıyla da ilgili bazı sorumluluklarının bulunması sebebiyle mal üzerinde güçlü, şahıs üzerinde zayıf bir velâyet olarak adlandırıldığı için (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, II, 826) vasînin yetki ve sorumluluğunu belirlemede ilk kural velâyet sahibinin, vasîyi belirleyen mûsînin veya nasbeden hâkimin iradesine, ileri sürdüğü kayıt ve şartlara bağlılıktır. Hâkimin tayin ettiği vasî (vasî-i mansûb) hâkimin vekili sayıldığından mûsînin belirlediği vasîye (vasî-i muhtâr) nisbetle daha zayıf ve sınırlı bir yetkiye sahiptir (ikisi arasındaki farklar için bk. İbn Âbidîn, VI, 722-724; Bilmen, V, 203-206). Öte yandan diğer akidlere kıyasen vasînin yetkilerinden söz etmek yanlış olmamakla birlikte literatürde vasînin yetkisinden çok görev ve sorumluluğunun bulunduğu vurgusu öne çıkmakta, hatta vesâyeti kabule teşvik etmek bir yana bunun son derece ağır bir emanet, veballi bir iş olduğu hatırlatılarak söze başlamaktadır (örnek olarak bk. el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 136-137). Bu durumda küçüğün ve benzerlerinin malî haklarını en iyi şekilde temsil ve koruma, malın idaresinde hukuka ve örfe uygun davranma, gerekli tedbirleri alma ve gerekeni yapma vasînin ikinci temel yükümlülüğünü teşkil etmektedir. Fıkıh mezheplerinin vasînin yetki ve sorumluluğuna dair görüşlerinde bu iki hususa sıkça atıf yapılır. Fıkıh

literatüründe ve Kur'an'da yetimlerin malının "en iyi şekilde" idaresinin emredilmiş olması (el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34) objektif bir iyi niyet ve mâruf ölçüsüne işaret eder. Ödenecek zekât ve vergiler sonucu yetimin malının giderek tükenmemesi için onun gelir getirici şekilde işletilmesi ilkesi, ayrıca Allah hakkına taalluk eden bazı malî yükümlülüklerde tanınan muafiyetler, zaman içinde doktrinde hazine, vakıf ve yetim malını korumaya mâtuf olarak getirilen özel hükümler, meselâ Hanefîler'in gasbedilen menfaatin tazmin edilmeyeceği kuralından yetime ait menfaatin gasbını istisna etmeleri ve ecr-i misil tahakkuk ettirmeleri (Mecelle, md. 596) vasînin bu yükümlülüğüyle örtüşür.

Vesâyet vasiyetle de iç içe olduğundan vasî mûsînin ölümüyle birlikte onun cenaze giderlerini karşılaması, bir yandan vasîsi bulunduğu kişinin bakım ve gözetimi, mal varlığının ekonomik değerini koruması için gerekli tedbirleri alırken diğer yandan mûsî tarafından alınmış emanetleri sahiplerine iade edip alacak ve borçlarını takibe başlaması şeklinde özetlenebilir bir dizi yükümlülüğün altına girmiş olur. Fıkıh literatüründe vasînin hangi harcamalara öncelik vereceği, hangilerine engel olacağı, neyi yapıp neyi yapamayacağına dair örnekler üzerinden yapılan tartışmalar biraz da mûsâ aleyhin haklarının korunması ve malının iyi bir şekilde idaresi konusunda fakihlerin tecrübe birikimi ve bakış açısı farklılığından kaynaklanmaktadır. Meselâ Hanefîler'in konuya ilişkin görüşlerinde vasînin mûsînin iradesi ve takdir hakkı yönünde hareket etmesi, küçüğün malında tasarruf yetkisinin de aslında onun hukukunu koruma amacıyla vasîye verildiği şeklinde özetlenebilir iki esasın öne çıktığı, harcamalarda ve malın idaresinde örfe ve mâruf olana sıkça atıf yapıldığı görülür (Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî, VIII, 526; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 145). Şâfiî fakihi Mâverdî vasînin yetki ve sorumluluğunu malın aslını koruma, gelirini arttırma, mâruf ölçüsünde harcama yapma, malda üçüncü şahısların hakkı varsa onları ödeme şeklinde dört başlık altında özetler (el-Ḥâvi'l-kebîr, X, 203) Vasînin malın ekonomik değerini koruması ve arttırması için gereken davaları açması, açılan davalara taraf olması, malı kiraya vermesi, satması, malın zekâtını/vergisini vermesi, mûsâ aleyhin malî nitelikli dinî, hukukî ve cezaî borçlarını ödemesi gibi görevleriyle verilen çeşitli örnekler bu kuralların açılımı mahiyetindedir. Ancak Allah hakkına taalluk eden bazı konular fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ çoğunluk küçüğün malından zekât ve fıtır sadakasının verileceğini söylerken Abdullah b. Mes'ûd, Saîd

b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr başta olmak üzere bazı fakihler zekât gerekmediğini, Ebû Hanîfe sadece arazi mahsullerinden zekât verileceğini söyler (Hz. Ali ve İbn Abbas'ın da bu görüşte olduğu rivayet edilir). Hanefîler'den İmam Muhammed ve Züfer'e göre küçüğe fıtır sadakası gerekmez. Vasînin küçüğün nisaba ulaşan malından küçük adına kurban kesmesini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf vâcip, Mâlikîler sünnet, Hanbelîler câiz görürken Şâfiîler, İmam Muhammed ve Züfer câiz görmezler. Bu husustaki görüş farklılıkları konunun ibadet ve mükellefiyet yönüne mi hak sahiplerinin hakkına mı öncelik verileceğiyle alâkalıdır.

Vesâyette hem küçüğün hem üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için fakihler, vasînin hangi tür tasarrufları ne ölçüde yapabileceği hususunu neredeyse her bir işlem türü için ele alarak ayrıntılı biçimde belirlemek ve belli bir çerçeve oluşturmak istemiştir. Özetle belirtmek gerekirse vasî, hibe kabulü gibi tamamen küçük lehine tasarrufları yapabileceği gibi kâr ve zarar yönü bulunan ivazlı akidleri de yapabilir. Meselâ küçüğün malını gayri menkullerde daha sıkı şartlara tâbi olarak değeriyle veya gabn-i yesîr ile üçüncü şahıslara satabilir, onların malını küçüğe bu şekilde alabilir; ancak küçüğün malını kendine satamaz; kendi malını da küçüğe satamaz. Çoğunluğun görüşü böyle olmakla birlikte Ebû Hanîfe babanın tayin ettiği vasîyi diğerlerinden ayrı tutar ve ona bu hakkı tanır. Ebû Yûsuf'tan ve Mâlikîler'den de böyle bir görüş aktarılır. Mâlikî mezhebinin ağırlıklı görüşü vasînin küçüğün malını satın almasının uygun olmadığı, eğer bunu yapacaksa hâkimin onay vermesinin gerektiği yönündedir. Vasî küçüğün malını kiraya verebilir, mudârebe yoluyla veya bizzat ticaret yaparak işletebilir; rayiç değeri aşmadığı sürece küçük lehine şüf'a hakkını kullanır. Arazisini uzun süreli (üç ve daha fazla sene için) kiraya veremeyeceği görüşü o dönem uygulamasında küçüğün aleyhine olabilecek riskler bulunması sebebiyledir (Kādîhan, II, 312; Üsrûşenî, II, 10-11). Literatürde vasînin ivazlı akidlerde yetkisinin sınırına dair görüş farklılıkları hangi durumun küçük lehine olacağına ilişkin bakış açısı farklılığından kaynaklanır. Vasî küçüğün mal varlığı aleyhine işlem yapamaz; meselâ malını hibe ve tasadduk edemez, borç veremez. Ancak bu konuda farklı görüşler ve istisnaî durumlar da vardır. Meselâ yolculuk, tabii âfet tehlikesi gibi durumlarda güvenilir kimselere borç verilerek malının koruma altına alınmasında sakınca görülmez. Küçüğün malının emanet ve âriyet verilmesi

de küçük için açık bir yarar içermesi halinde böyledir. Vasî küçüğü, eğitimi ve yetişmesi için gerekli olduğundan ücret talep etmeden bir meslek ve sanata verebilir. Çoğunluk küçüğün borcu için malının rehin konmasını câiz görmezken Hanefîler rehni ticarî hayatın bir parçası saydığından vasîye bu yetkiyi tanır. Vasînin mûsî aleyhine şahitliği kabul edilir, ancak küçüğün aleyhine, meselâ ölenin üçüncü bir kimseye borcunun bulunduğu şeklindeki ikrarı, başka bir delil yoksa ikrarın sadece ikrar edeni bağlayan bir delil (hüccet-i kāsıra) olmasından dolayı kabul edilmediği gibi, küçük lehine de olsa mûsî ile ilgili olarak yönetimindeki mal varlığını arttırıcı nitelikteki şahitliği de töhmeti gerektirdiğinden kabul edilmez. Hanefî ve Mâlikîler başta olmak üzere fakihlerin vasînin mûsî lehine şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylemeleri bu anlamdadır (Sahnûn, VI, 22; Abdurrahman Şeyhîzâde, II, 727).

Mûsî veya hâkimin vasî için görevi karşılığı bir ücret takdir etmesi halinde vasî zengin de olsa uhdesine verilen küçüğün malından bu ücreti alabilir. Ancak böyle bir takdir yoksa, vasî de fakir değilse herhangi bir ücret talep edemez. İlgili âyette (en-Nisâ 4/6) velî/vasîden bahisle, “Zengin ise -yetimin malından-uzak dursun, fakir ise mâruf ölçüde yesin” denmesinin anlamı budur. Nitekim Resûl-i Ekrem bir sahâbînin fakir olduğunu, baktığı yetimin ise malının bulunduğunu ve bundan yiyip yiyemeyeceğini sorması üzerine israfa kaçmadan malından yiyebileceğini söylemiştir (Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 8). Bundan hareketle fakihler fakir vasînin, vesâyeti altındaki kimsenin malından görevi esnasında ihtiyacı nisbetinde ve toplumsal sağduyunun mâkul bulacağı ölçüde yararlanabileceği, ayrıca ücret alamayacağı görüşündedir. Ancak Mâlikîler ve Hanbelîler vekâlet akdine kıyasen vasînin hâkime başvurup ücret takdir ettirebileceğini söylerler. Vesâyet verilirken mûsî açıkça yetki tanımışsa vasînin kendinden sonraki vasîyi tayin hakkı vardır. Hanefî ve Mâlikîler mûsînin velâyetinin vasîye geçtiğinden hareketle bu husus zikredilmemiş bile olsa vasîye bu hakkı tanır ve babanın belirlediği vasînin vasîsini dedeye önceler (Mecelle, md. 974). Vasînin sorumlu olduğu işleri bizzat yapması asıldır; bu sebeple mûsî tarafından açıkça izin verilmemişse Hanefîler ile bazı Şâfiîler ve Hanbelîler hariç çoğunluk vasînin başkasını vekil tayin ederek bu işleri ona devretmesini câiz görmez. Küçük için birden fazla vasî tayin veya nasbedilmişse ve aksine bir açıklama da yapılmamışsa yetkilerini mûsînin teçhiz ve tekfini, emanetlerin iadesi, hukukunu koruma için dava açılması

gibi âcil durumlar hariç kural olarak birlikte kullanırlar. Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a göre ise ayrı ayrı da kullanabilirler. Hanefî imamları arasındaki tartışmada Ebû Yûsuf burada vekâletin aksine vasîlerin velâyete ayrı ayrı sahip olduğunu ve bunun bölünemeyeceğini söylerken Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed velâyetin kaynağı olan mûsînin iradesine bağlılık ve küçüğün menfaatine olanı tercih noktasından hareket eder (Serahsî, XXVIII, 20-21). Vasînin asıl yetki ve sorumluluk alanı küçüğün malının idaresi, bakımı ve gözetimiyle ilgili işlerdir; kural olarak baba ve dedede olduğu şekliyle küçüğü evlendirme yetkisi bulunmaz. Ancak küçüğün lehine olacak bir imkânı kaçırmama düşüncesiyle ve velâyet teorisiyle bağlantılı olarak babanın vasîsi veya babanın ve dedenin açıkça belirtmiş olması kaydı ya da yaş sınırı koyarak yahut kız-erkek ayırımı yaparak vasîye bu yetkiyi tanıyan fakihler de vardır. Meselâ İmam Mâlik baba aksine bir açıklama yapmamışsa vasîsine bu yetkiyi tanımakta (Sahnûn, VI, 15), İmam Şâfiî de bulûğ sonrası ve rüşd öncesi dönemde vasînin yetimi evlendirme yetkisinden söz etmektedir (el-Üm, IV, 121).

Vasînin küçüğün malını yönetirken daima onun yararını gözeterek hareket etmesi esastır; ancak kural olarak emin sayıldığından beyanına güvenilir, kusuru ve teaddîsi bulunmadığı sürece uğranılan zarardan sorumlu tutulmaz. Literatürde vasî ile küçük ve yakınları arasında yapılan işler, harcamalar ve diğer malî konularda ihtilâf çıkması halinde bunun nasıl çözüleceği örnek olaylar üzerinden ayrıntılı biçimde ele alınır. Özetlemek gerekirse, aksine bir delilin bulunmaması halinde vasînin sözünün esas alınması kuralı tarihsel süreçte yargının ve idarenin genel denetim yetkisi, yetimlerin hukukunu koruma amaçlı resmî kurumların devrede oluşuyla dengelenmiş, bu husus günümüz İslâm ülkelerinin ilgili kanunlarında da yer almıştır (Subhî el-Mahmesânî, s. 90-92).

Vasînin ölümü, vesâyet süreli ise sürenin dolması, muayyen bir iş içinse onun ifası, küçüğün reşid olması, akıl hastalığı, ateh, sefeh sebebiyle vesâyette bu engellerin zâil olması halinde vesâyet sona erer. Küçük bulûğa ermekle birlikte henüz reşid sayılacak aklî olgunluğa ulaşmamışsa ilgili âyetin (en-Nisâ 4/5-6) açık hükmü gereğince malı kendisine verilmez ve rüşde kadar vesâyet devam eder. Vesâyetin sona ermesinde belki de en tartışmalı husus tarafların azil ve fesih hakkıdır. Vesâyet öncelikle mûsî açısından gayri lâzım bir akid olduğundan mûsî bilgi vermeden ve onayını

almadan vasîyi azledebilir. Vasî için de mûsî hayatta olduğu sürece akid gayri lâzımdır, rücû edebilir. Ancak Hanefîler ve Ca‘ferîler vasînin ancak mûsînin bilgisi dahilinde vesâyeti feshedebileceğini söyleyerek mûsî cihetinden bir mağduriyeti önlemek istemiştir. Mûsî veya küçüğün zarar görme ihtimali olduğunda diğer mezhepler de benzeri bir yaklaşım içindedir. Vasînin, vesâyeti kabul ettikten sonra haklı bir sebep bulunmadığı sürece mûsînin gıyabında veya ölümünden sonra kendiliğinden vesâyeti feshetmesi aynı sakıncaları daha fazla içerdiğinden Hanefî ve Mâlikîler’e, Ahmed b. Hanbel’den bir rivayete göre câiz görülmez. Şâfiî ve Hanbelîler’de kuvvetli görüş bunun câiz olduğu yönünde olsa da küçüğün zarar ve mağduriyetini önleyici kayıtlar bu mezheplerde de vardır. Meselâ Şâfiî fakihi Mâverdî, vesâyetin bağlayıcılığını ve vasînin görevden ayrılma şartlarını görevin ücretli olup olmamasına, icâre veya cuâle gibi ona atfedilebilecek hukukî niteliğe göre değerlendirerek ayırımlar yapar (el-Ḥâvi’l-kebîr, X, 210). Vasî vesâyete ehliyet için aranan şartları yitirdiğinde azledilmiş sayılır veya hâkim tarafından azledilir ve yeni bir vasî belirlenir. Hâkim sevk ve idaresinin zayıfladığını gördüğü vasînin yanına ikinci bir vasî tayin ederek yeni bir görev/yetki dağılımı da yapabilir. Mûsî tarafından tayin edilen ve gerekli şartları taşıyan bir vasîyi hâkimin azletmesini ise fakihlerin bir kısmı mûsînin iradesini yok sayma olarak gördüğünden geçerli (nâfiz) saymazken çoğunluk geçerli sayar ve hâkimin dinen vebal üstleneceğini söyler (İbn Âbidîn, VI, 702-703). Hâkim tarafından tayin edilen vasî hâkimin vekili sayıldığından hâkim tarafından azledilebilir, ancak o hâkime bilgi vermeden kendiliğinden görevden ayrılamaz. Birlikte görev yapan iki vasîden birinin azli veya vefatı mûsînin aksine bir iradesi yoksa vesâyeti sona erdirmez ve diğer vasî ikincisi tayin veya nasbedilmediği sürece tek başına görevi ifa eder. Vesâyet konusunda mezhepler arası alternatif görüşlerin yanı sıra tarihsel süreçteki zengin uygulama ve çözüm örneklerini de içinde barındıran fıkhî birikim, günümüz İslâm ülkelerinin birçoğunda bu alandaki yasal düzenlemenin ve mahkeme ictihadlarının ana malzemesini teşkil etmiştir (örnekler için bk. M. Ebû Zehre, s. 480-497; M. Yûsuf Mûsâ, s. 468-483; Subhî el-Mahmesânî, s. 80-108).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, IV, 120-121; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 15-24; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, X, 184-215; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 463-464; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVIII, 20-36; Kādîhan, el-Fetâvâ, II, 312; III, 512-535; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, IV, 258-266; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 234-237; İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 242-253; Üsrûşenî, Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār (nşr. Ebû Mus'ab el-Bedrî - Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im), Kahire 1994, I-II, tür.yer.; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 206-214; Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî, Tekmiletü Baḥri'r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VIII, 520-538; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VI, 98-110; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1310, II, 718-728; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 136-159; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 257-275; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 647-727; Mecelle, md. 596, 974; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 458-502;

M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1378/1958, s. 421-483; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̠evbihi'l-cedîd, Beyrut 1967-68, I, 565-568; II, 816-831; Mustafa es-Sibâî - Abdurrahman es-Sâbûnî, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 97-177; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Viṣâye ve'l-evḳāf, Beyrut 1980, s. 9-120; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eş-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, VI, 175-182; Bilmen, Kamus2, V, 179-206; M. Ca'fer Şemseddin, el-Vaṣiyye ve aḥkâmühâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 352-387; Ahmed M. Husarî, el-Velâye, el-veṣâye, eṭ-ṭalâḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1992, s. 89-205; Subhî el-Mahmesânî, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye ve'l-ḳānûniyye, Beyrut 2002, s. 58-108, 157-236; Şevket Topal, "Korumaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslâm Hukûkunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI/3 (2006), s. 249-273; "Îṣâʾ", Mv.F, VII, 205-219; "Viṣâye", a.e., XLIII, 167-214; Hamza Aktan, "Vesayet", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 456-458.

Ali Bardakoğlu

VESENİYYE

(bk. PUTPERESTLİK).

VESÎLE

(bk. TEVESSÜL).

VESÎLETÜ'n-NECÂT

(bk. MEVLİD).

VESK

(الوسق)

Hz. Peygamber devrinde Medine’de kullanılan katı madde ölçeği.

Sözlükte “kapsam, hacim” anlamındaki vesk (çoğulu vüsûk ve evsuk)/visk (çoğulu evsâk) kelimesinin birçok sâı istiap ettiği için bu adı aldığı belirtilmektedir. Kabaca bir deve yükü, bir veya iki ıdl (denk) olarak açıklanmakta (İbn Sîde, III/12, s. 265-266), dolayısıyla “himl” (yük) ve “vikr” (yük; katır, at, eşek yükü) kelimeleriyle özdeşleştirildiği görülmektedir. Vesk denizci Araplar’ca gemi kargosu için de kullanılmıştır (Makrîzî, III, 245; İbn Tağrîberdî, IX, 118, 128). Bununla beraber Hz. Osman’dan gelen, “Pazarda hurma satıyor, ‘Bu veskimde ölçtüm’ diyordum” şeklindeki bir rivayetin doğruladığı gibi Asr-ı saâdet’te veskin teorik bir hesap birimi veya yük değil ölçek olduğu (İbn Mâce, “Ticârât”, 38), hurma, tahıl, kuru üzüm, kuru incir gibi stoklanabilir gıda maddelerinin ölçümünde kullanıldığı anlaşılmaktadır. “(Hurmanın/tahılın) 5 veskten azında zekât yoktur” (Müsned, III, 59; Buhârî, “Zekât”, 4, 32, 42, 56; Müslim, “Zekât”, 1, 3-6; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 2); “Peygamber 5 vesk veya daha aşağı miktar için arâyâ* satışına (bey‘u’l-arâyâ) ruhsat verdi” (Buhârî, “Büyûʿ”, 83; Müslim, “Büyûʿ”, 71; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 20) vb. hadislere dayanan hükümler vesk ile ilişkili olduğundan bu ölçeğin istiap hacminin belirlenmesini gerektirmiştir. Hadis ve fıkıh âlimleri arasında Asr-ı saâdet’te kullanılan veskin 60 peygamber sâına veya 240 peygamber müddüne denk geldiği hususunda (Müsned, III, 59, 83; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 2; İbn Mâce, “Zekât”, 3; Tirmizî, “Zekât”, 7) görüş birliği vardır. Tarih boyunca veskin farklı yörelere has rıtl, men, kadeh, keylece, kile, kafîz, mekkûk, veybe, irdeb gibi diğer birimlerden karşılığı hesaplanmaya çalışılmış, ancak sâın değerinde bile uzlaşmaya varılamadığından veskin ölçüsü de tartışmalı kalmıştır. Sâın hacmi 2,75 lt. alınırsa veskinki (60 × 2,75 lt. =) 165 lt. olarak hesaplanır ki bu da (60 × 2,04 kg. =) 122,4 kg. civarında kuru gıdanın ölçüsüdür.

Sonraki dönemlerde kullanımdan kalktığı anlaşılan peygamber veski sadece

fıkıh kitaplarında atıfta bulunulan teorik bir birim olarak kalmış görünmektedir. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'e (786-809) bir vesk nisbet edilirse de bunun peygamber veskinın iki buçuk katına denk geldiği belirtilmektedir (Ebû Yûsuf, s. 54; ayrıca bk. Hinz, s. 53). 713 (1313) yılında Fas'ta kullanılan şer'î veskin 1175'te (1761-62) kullanılan veskin üçte biri kadar olduğu da söylenmektedir (Kādirî, II, 68). Ancak Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) 60 peygamber sâına denk geldiğini belirttiği bu Fas veskinin adı "sahfe"dir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 177). Buna karşılık Tunuslu âlim Tâcülârifîn el-Bekrî'nin bildirdiğine göre şer'î vesk IX. (XV.) yüzyılın başlarında kullanılan Tunus kafîzine tekabül etmekte olup her biri 12 Hafsî müddüne eşit 10 sahfeden (mikyele) ibaretti ki bu da 320 şer'î rıtla muadildi (Annales de l'Institut d'études orientales, III [1937], s. 79-81). Boubaker, hacmini 175,92 litre olarak belirlediği bu kafîzin ölçtüğü buğdayın ağırlığının cins farkı sebebiyle 117,8-135,4 kg. arasında değişeceğini söyler (Turcica, XVI [1984], s. 162). Evliya Çelebi'nin Sâve ölçülerine dair verdiği bilgilerden çıkan 1 vesk = 5 kafîz = 40 mekkûk = 60 sâ' = 120 müd = 240 men = 480 rıtl = 62.400 dirhem = 2.059.200 arpa eşitliği de muhtemelen teorik bir değer ifade ediyordu (Seyahatnâme, IV, 381, 382). Şerîf el-İdrîsî'nin (ö. 560/1165) 20 peygamber müddüne eşitlediği "veska" adlı ölçeğin Resûl-i Ekrem'in veskiyle alâkası bulunmadığı açıktır (el-Ekyâl, III, 342).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 59, 83; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302, s. 54; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut 1398/1978, III/12, s. 265-266; Şerîf el-İdrîsî, el-Ekyâl ve'l-evzân (Resûl Ca'feriyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), Kum 1375/1416, III, 342; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 177; Makrîzî, es-Sülûk, III, 245; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), IX, 118, 128; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 381, 382; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, II, 68; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 53; M. H. Sauvaire, "Arab Metrology IV: Ed-Dahaby", JRAS, XIV/2 (1882), s. 283; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, sekizinci seri: VII

(1886), s. 452; a.mlf., “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, a.e., sekizinci seri: VIII (1886), s. 273-280, 296-297; R. Brunschvig, “Sur les mesures tunisiennes de capacité au commencement du XVIIe siècle”, Annales de l’lnstitut d’études orientales, III, Alger 1937, s. 79-81; Sadok Boubaker, “Poids et mesures dans la régence de Tunis au XVIIe siècle: Le ritl, le qafiz de blé et le mtar d’huile”, Turcica, XVI, Paris 1984, s. 162.

Cengiz Kallek

VESVESE

(الوسوسة)

Şeytan tarafından insanın içine sokulduğu kabul edilen saptırıcı telkinler, kuruntu ve şüphe.

Sözlükte vesvese/visvâs "fısıldama, kötü telkinde bulunma, karışık sözler söyleme, kuşkulanma"; aynı kökten vesvâs "insanın içine doğan zararlı uyarıcı, kötü duygu ve düşünce, telkin, şüphe, fısıltı, evham" gibi mânalara gelmektedir. Dinî terminolojide vesvese/visvâs, "şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması, şeytandan yahut nefisten gelen, insanı dine aykırı aşırı davranışlara yönelten telkin"; vesvâs "şeytan, şeytanın insanın içine attığı saptırıcı dürtü, faydasız söz, şüphe ve tereddüt" anlamlarında kullanılır. Vesveseye kapılana müvesvis denir (Fîrûzâbâdî, "vsv" md.; el-Müfredât, "vesvese" md.; Lisânü'l-ʿArab, "vsv" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vsv" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 187; Dozy, II, 814-815; Feyyûmî, s. 143). Ayrıca nezğa, hems, hemze, hâcis, hatra gibi kelimeler de vesveseye yakın anlamlar içerir (meselâ bk. el-Müfredât, "hems" md.; Muhâsibî, s. 95, 200, 250; Kuşeyrî, I,

299; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 47, 315, 317; Şevkânî, III, 560). Modern psikiyatride yine vesveseye yakın anlamda kullanılan obsesyon (obsession) "irade dışı gelen, kişiyi tedirgin eden, bilinçli çaba ile uzaklaştırılamayan düşünceler" şeklinde tanımlanır (Saygılı, s. 40).

Kur'ân-ı Kerîm'de vesvese kavramı beş âyette geçmekte, bunların üçünde şeytanın (el-Aʿrâf 7/20; Tâhâ 20/120; en-Nâs 114/5), birinde nefsin (Kāf 50/16) insana saptırıcı etkisi anlatılmaktadır. Nâs sûresinde (114/4) kişiyi ısrarla günah işlemeye kışkırtması sebebiyle şeytandan vesvâs diye söz edilir. Aʿrâf sûresinin 20. âyetinde şeytanın Âdem'e ve eşine vesvese verip kendilerine yasaklanan ağacın ürününden yemelerine yol açtığı belirtilir. Gerek bu âyetin devamındaki ifadeden, gerekse 22. âyetten anlaşıldığına göre burada vesvese "aldatma, yanıltma, saptırma" anlamında kullanılmıştır (Taberî, V, 449). Aynı olayı anlatan Bakara sûresinin 36. âyetinde vesvese

yerine “ayağını kaydırdı, günah işletti” mânasında (a.g.e., I, 272-273; Şevkânî, I, 72-73) “ezelle” fiili geçmektedir.

Hadislerde vesvese kavramı daha çok şeytan tarafından insanın içine atılan ve onun imanına zarar vermeyi amaçlayan tehlikeli soruları, düşünceleri belirtir. Hz. Peygamber’in Arafat gecesinde yaptığı duada, “Allahım! ... vesveseden sana sığınırım” sözü de geçer (Tirmizî, “Duʿâʾ”, 78). Hadislerde her insanın bir şeytanının bulunduğu (Müsned, I, 385; Dârimî, “Riḳāḳ”, 25), kanın damarlarda dolaşması gibi şeytanın da insanın içinde dolaştığı (Müsned, III, 156, 285; Buhârî, “Aḥkâm”, 21; “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 11; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 78) bildirilir. Gazzâlî bu hadisi, “şeytanî tesirlerin iç dünyamıza sirayet etmesi” şeklinde yorumlar; kendisinin de zaman zaman hiç beklemediği durumlarda kalbine değişik vesveseler doğduğunu söyler (Ḳānûnü’t-teʾvîl, s. 12-13). Bazı müslümanlar Resûl-i Ekrem’e gelerek içlerinden, söylemeye dahi cesaret edemeyecekleri vesveseler geçtiğinden yakınırlar. Resûlullah da bu durumun onlardaki kesin ve katıksız imana delâlet ettiğini, ümmetinin bu tür vesveselerden dolayı -telkin edilenleri yapmadıkları sürece-sorumlu tutulmayacağını bildirir (Müsned, II, 255; VI, 106; Müslim, “Îmân”, 201-205, 211). Hâris el-Muhâsibî’ye göre Resûlullah, sahâbîlerdeki bu duyarlılığı vesvese konusunda sorumluluklarını yerine getirmeleri noktasında yeterli saymıştır. Zira insanlardan içlerindeki vesveseleri söküp atmalarını beklemek kendi tabiatlarını değiştirmelerini istemek anlamına gelir, bu da irade gücünü aşar. Vesvese konusunda sorumluluktan kurtulmak için aklın ve bilginin gereğine göre davranarak vesvesenin etkisini önlemek yeterlidir (er-Riʿâye, s. 188-189, 249-250).

Âlimlerin belirttiğine göre ilgili hadislerde kesin imana delâlet ettiği bildirilen şey şeytan tarafından insanların içine atılan vesveseler değil, onları anlatmayı dahi kendileri için ateşte yanmaktan daha tehlikeli görerek bundan derin üzüntü duyan müslümanların bu konudaki sadakat ve duyarlılıklarıdır. Esasen şeytan başka yollardan saptıramadığı müminlere vesvese verir; inkâr ve isyana sapanlar zaten şeytanın oyuncağıdır, onlara vesvese vermesine gerek yoktur (Hattâbî, IV, 136; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 314; Nevevî, II, 154-155). Resûl-i Ekrem bu tür vesveselerden yakınanlardan birine, “Allah’a hamdolsun ki şeytan size vesveseden başka bir yolla zarar verememiştir”; başka birine de, “Allah’a hamdolsun ki şeytanın tuzağını

vesveseye çevirdi” demiştir (Müsned, I, 340; ayrıca bk. I, 235; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109). Yine hadislerde, bir kimsenin abdest ve namaz sırasında bazı uygulamaları eksik yaptığı hususunda kuşkuya düşmesi ve evhamlanması hali de vesvese kelimesiyle ifade edilmekte, bu tür kuruntulardan sakınılması veya onların üzerinde durulmaması öğütlenmektedir (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 158; Tirmizî, “Ṭahâret”, 43). Bir hadiste şeytanın ezan ve kāmetten korkup duyamayacağı kadar uzaklara kaçtığı, bunlar sona erince dönüp insanlara vesvese vermeye başladığı bildirilir (Müslim, “Ṣalât”, 16).

Fıkıhta vesvese kavramı, ibadetlerle ilgili bir hususun yerine getirilip getirilmediği veya gerektiği gibi yapılıp yapılmadığı hususunda yahut diğer sorumlulukları yerine getirmede aşırı derecede şüpheye kapılarak aynı uygulamayı defalarca tekrarlama şeklinde kendini gösteren bir tür hastalık durumunu ifade eder. Fıkıh kitaplarında vesvesenin abdest, gusül ve temizlik, namaz, kıraat, talâk, yemin, nezir gibi türleri üzerinde durulmuş ve vesveseye kapılmamak, eğer vesvese irade dışı bir hale gelmişse bu durumu ciddiye almayıp itidali korumak, Hz. Peygamber’in uyguladığı ölçülerden sapmamak gerektiği bildirilmiştir. Ẕemmü’l-müvesvisîn adlı risâlesinde vesvesecilerin durumunu geniş biçimde inceleyen Hanbelî fakihi Muvaffakuddin İbn Kudâme, dinî konularda Resûl-i Ekrem’i örnek almanın önemini âyet ve hadislerle anlattıktan sonra bazı vesvesecilerin Resûlullah’a uymak yerine vesveseler içinde boğulup şeytana bağlandıklarını, abdest ve namaz gibi konulardaki vesveseleriyle Peygamber’in uygulamalarını hiçe sayacak derecede aşırı fikirlere saplandıklarını belirtir. Duyu verilerinden, aklın kesin bilgilerinden, kendi amaç ve niyetlerinden dahi kuşkulanan vesvesecilerin bulunduğunu ifade eden İbn Kudâme onları varlığın hakikatlerini inkâr eden safsatacılara benzetir. İbn Kayyim el-Cevziyye de İbn Kudâme’ye ait risâlenin şerhi mahiyetindeki Mekâʾidü’ş-şeyâṭîn ve ẕemmü’l-müvesvisîn’de, bu eserin aynen iktibas edildiği İġās̱etü’l-lehfân’ın bir bölümünde (s. 146-201) vesvesecilerin, uygulamalarını bir nevi ihtiyat olarak kabul eden görüşlerini inceleyerek bunların Peygamber’in yolundan sapma ve şeytanın yolundan gitme anlamına geldiğini ileri sürmüştür (ayrıca bk. Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 401, 405). Delilik derecesinde vesveseci kişilerin boşamalarının geçersiz olduğu (İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, IV, 47, 49; krş. Buhârî, “Ṭalâḳ”, 11), irtidad anlamına gelecek sözler sarfetmeleri halinde mürted sayılmayacakları belirtilir (İbn Âbidîn, XIII, 12-14).

Tasavvufta da vesvese konusunda olumsuz bir tutum sergilendiği görülür. Sehl et-Tüsterî vesvesenin iman makamlarının hem başı hem sonu olduğunu söylerken (el-Muʿâraża, s. 104) şeytandan gelen vesveselere kapılmanın imana zarar vereceğini, bunların etkisinden korunanların ise imanda selâmete ereceklerini kastetmiş olmalıdır. Tüsterî'ye göre Allah'tan başka her şey vesvesedir; dünyayı murat eden vesveseden korunamaz, vesveseden ancak nefsini aç bırakan kimse kurtulur. Ebû Nasr es-Serrâc'a göre dinin yasakladığı vesvese kişiyi ilmin sınırından çıkaran evhamlardır (el-Lümaʿ, s. 145, 148-149). Kuşeyrî iç uyarıları "insanların iç dünyalarına yönelik hitap" şeklinde tanımlamakta ve bu hitabın melekten gelenine ilham, nefisten gelenine hâcis (dürtü), şeytandan gelenine vesvese denildiğini belirtmekte, Allah tarafından kalbe atılanına ise "Hakk'ın hâtırı" adını vermektedir. Şeytandan gelen vesveselerin çoğu insanı günaha yöneltir. Meşâyihin ittifakla kabul ettiğine göre haram yiyenler ilhamla vesveseyi ayırt edemezler. Cüneyd-i Bağdâdî nefsin dürtüleriyle şeytanın vesveselerinin farklı olduğunu söylemiştir. Nefis bir şeyi isteyince onu yaptırıncaya kadar diretir; şeytan ise istediği bir kötülüğü yaptıramazsa başka bir kötülük için vesvese vermeye başlar. Çünkü şeytanın gayesi hangi türden olursa olsun insana kötülük yaptırmaktır

(er-Risâle, I, 298-300). Gazzâlî, bazı sözde sûfîlerin Allah'ın kulların amellerine ihtiyacının bulunmadığı, dünyevî ve nefsânî tutkulardan arınmanın imkânsızlığını tecrübe ederek anladıkları, Allah katında şeklî davranışların değil kalp temizliğinin, O'na duyulan muhabbet ve mârifetin önemli olduğu gibi iddialar ileri sürdüklerini belirterek bunları aslında şeytanın telkin ettiği vesveseler olarak yorumlar (İḥyâʾ, III, 405). Gazzâlî, şeytanın yeterli bilgisi bulunmayan avam tabakasını dinin temel konularında şüpheye düşürmek için onların akıllarına Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla akıllarının kavramayacağı başka konularda saptırıcı sorular getirebileceğini belirterek böyle durumlarda "Âmentü billâhi ve resûlihî" demeyi tavsiye eden hadisi kaydettikten sonra (Müsned, V, 214; VI, 257; benzer rivayetler için bk. Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 11; Müslim, "Îmân", 212-214) bu tür vesveseler hisseden avam tabakasına iman ve teslimiyetlerini sağlam tutmalarını, ibadetleri ve geçimleriyle meşgul olmalarını öğütler (a.g.e., III, 36).

Vesveseyi hem psikoloji hem tasavvuf yönünden inceleyen Gazzâlî (İḥyâˀ, III, 26-47) eylemlerin psikolojik kaynağı olan uyarıcıların iyiliğe yönlendirenine ilham, kötülüğe yönlendirenine vesvese dendiğini, ilhamın melekten, vesvesenin şeytandan geldiğini belirtir. Sebeplerin asıl yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Allah'ın bazı kalpleri ilhama uygun hale getirmesine "tevfik", bazılarını vesveseye elverişli kılmasına "hızlân" denir. Buna göre ilhamın zıddı vesvese, meleğin zıddı şeytan, tevfikin zıddı hızlândır. Akıllarını dünyaya yönlendirenlerin kalpleri şeytanın vesvesesine açık hale gelir, Allah'ı anan gönüller ise meleğin ilhamına elverişli olur. Gerçekte beşerî nitelikler taşımayan hiçbir insan bulunmadığına göre şeytanın vesvese ile karıştırmadığı hiçbir kalp yoktur. Nitekim Hz. Peygamber kendisi dahil olmak üzere her insanın bir şeytanının bulunduğunu, ancak kendisini izleyen şeytan müslümanlaştırıldığı için iyi şeyler telkin ettiğini bildirmiştir (Müsned, I, 385). Kalp Allah'a yönelip mârifete ve Allah'ın rızasına yoğunlaşırsa şeytanın yerini melek alır ve kula takvâ ilham eder; kalp aşağı güçlerin etkisine kapılıp bedensel hazların esiri olursa şeytan nefse vesvese verip günah işletmeye fırsat bulur. Böylece kalpleri hüküm altına alan şeytanlar bunların içini dünyayı âhirete tercih ettirecek vesveselerle doldururlar. Sonuçta nefsânî tutkuların peşinden giden kimse artık Allah'ın değil tutkularının kulu olur (Gazzâlî, İḥyâˀ, III, 26-28).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 187; R. Dozy, Supplément au dictionnaires arabes, Beyrouth 1968, II, 814-815; Müsned, I, 235, 340, 383, 385; II, 255, 282, 317; III, 156, 285; V, 214; VI, 106, 257; Muhâsibî, er-Riˁâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 95, 188-189, 200, 249-250; Sehl et-Tüsterî, el-Muˁâraża ve'r-red ˁalâ ehli'l-fıraḳ ve ehli'd-deˁâvâ fi'l-aḥvâl (nşr. M. Kemâl Ca'fer), Kahire 1400/1980, s. 104; Taberî, Câmiˁu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, I, 272-273; V, 449; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Tenbîhü'l-ġāfilîn (nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl), Beyrut 1400/1980, II, 659-661; Ebû Nasr es-Serrâc, el-Lümaˁ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1914, s. 145, 148-149; Hattâbî, Meˁâlimü's-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, IV, 136; Kuşeyrî,

er-Risâle, I, 297-300; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 26-47, 83, 314, 315, 317, 401,
405; a.mlf., Ḳānûnü’t-teʾvîl, [baskı yeri yok], 1359/1940 (Matbaatü’l-
Envâr), s. 12-13; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ẕemmü’l-müvesvisîn (nşr.
Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî), Kahire 1407; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim bi-şerḥi’n-
Nevevî, Riyad 1424/2003, II, 154-155; İbn Kayyim el-Cevziyye, İġās̱etü’l-
lehfân, Kahire 1381/1961, s. 146-201; a.mlf., Mekâʾidü’ş-şeyâṭîn fi’l-
vesvese ve ẕemmi’l-müvesvisîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Matbûâti’l-Arabiyye);
a.mlf., İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, IV, 47, 49; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî,
el-Miṣbâḥu’l-münîr, Kahire 1316, s. 143; Sadreddîn-i Şîrâzî, Mefâtîḥu’l-
ġayb (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1363, s. 153-162; a.mlf., el-Mebdeʾ
ve’l-meʿâd (nşr. Muhammed Zebîhî - Ca‘fer Şah Nazarî), Tahran 1381, I,
328-332; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 72-73; III, 560; İbn
Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Hüsâmeddin b. M. Sâlih el-Ferfûr), Dımaşk
1421/2000, XIII, 12-14; Âmir en-Neccâr, et-Taṣavvufü’n-nefsî, Kahire, ts.
(Dârü’l-maârif), s. 159-171; Sefa Saygılı, Strese Son, İstanbul 2001, s. 40;
Adem Dölek, “Hadislerde İman Hususundaki Vesveseler, Tedavi Yolları ve
Telkinin Önemi”, Diyanet İlmî Dergi, XLII/4, Ankara 2006, s. 121-143.

Mustafa Çağrıcı

VEŞŞÂ

(الوشّاء)

Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ el-Veşşâ' el-A'râbî (ö. 325/937)

Arap dili, Arap edebiyatı ve ahbâr âlimi.

246 (860) veya 255 (869) yılında Bağdat'ta doğdu. Kendisinin yahut babasının ipek elbise (veşy) ticaretiyle uğraşmasından dolayı Veşşâ/İbnü'l-Veşşâ diye tanınır (Sem'ânî, V, 604). Ayrıca elbiselere nakış işleme sanatıyla uğraştığı için veya en tanınmış eseri el-Müveşşâ'dan (nakışlı, süslü) dolayı "el-Müveşşâ sahibi" anlamında bu isimle anılmış olması da muhtemeldir. Dönemin Kûfe mektebinin lideri Sa'leb ve Basra mektebinin lideri Müberred'in derslerine devam etmesi, kitaplarında onların görüşlerine yer vermesi gramerde Bağdat seçmeci okuluna mensubiyetini gösterir. Özellikle Sa'leb ile nahiv ve lugat âlimi Niftaveyh eserlerinde sıkça başvurduğu âlimler arasında bulunur. Bağdat'ta yirmi kadar âlimden faydalanan Veşşâ hadis kültürünü büyük ölçüde Ahmed b. Ubeyd b. Nâsıh'a borçludur. Ebû Asîde künyesiyle tanınan ve Abbâsî Halifesi Mu'tez-Billâh'a da hocalık yapan bu âlimden eserlerinde çokça söz eder (el-Fâżıl'da on beş, el-Müveşşâ'da on üç yerde). Yine Mu'tazıd-Billâh ile Müktefî-Billâh'ın hocası olan hadis ve fıkıh âlimi İbn Ebü'd-Dünyâ önemli üstatları arasında yer alır. Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Sa'd el-Verrâk, İbn Ebû Hayseme, Ubeyd b. Şüreyk, Muhammed b. İbrâhim el-Kārî, Hâris b. Ebû Üsâme, Muhammed b. Ahmed el-Küdeymî, Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî yararlandığı, semâ veya rivayette bulunduğu hocalarındandır (Hatîb, I, 253-254). Kaynakların çoğunda Veşşâ'nın halk mektebinde (mektebü'l-âmme) ders vererek geçimini sağladığı kaydedilir. Ancak Veşşâ'nın saray çevresiyle yakın ilişki kurması, Mu'temid-Alellah'ın eşi Hallâfe'nin câriyesi, dönemin Bağdat'ında kültürüyle tanınan kadınlarından biri olan Münye el-Kâtibe'nin ondan istifade edip hadis rivayet etmesi ve bazı üstatlarının saray hocaları arasında yer alması Veşşâ'nın hilâfet sarayında da hocalık yaptığını teyit etmektedir. Veşşâ Bağdat'ta vefat etti.

Veşşâ genelde “edep”, özelde “zarf” diye bilinen seçkin tabaka edebiyatının önde gelen temsilcilerindendir. Abbâsî toplumunda kabilecilik ve Arap taraftarlığı ortadan kalkıp Arap-mevâlî farkı azalınca yerini ahlâkî erdem üstünlüğü almıştır. Bağdat’ta halife ve yönetici çevresiyle emîr ve valiler seçkin tabakayı temsil etmekte, bunlar avam sınıfından farklı olduklarını ispata çalışan bir tutum ve davranış sergilemekteydi. Veşşâ “zarf” ana başlığı altında yazdığı eserlerde Abbâsî devrindeki bu sosyokültürel olguyu dile getirmeye çalışmıştır. Bir bakıma edep kavramıyla örtüşen zarf “zarafet, nezaket, incelik, nükteli ve esprili konuşma” gibi anlamlar taşıyordu. Veşşâ’ya göre zariflerin sahip olması gereken bu özelliklerin bir kısmı komşuya saygı gösterip onu himaye etme, sözünde durma, utanç verici davranışlardan kaçınma gibi toplumsal ahlâkla ilgilidir. Bir kısmı da düzgün konuşma, dürüst, iffetli ve nazik olma gibi bireysel erdemlerle alâkalıdır. Alt soydan geldikleri halde zarafetleriyle sosyal bir

konuma erişen zariflere “eşbâh-ı havâs” denilmiştir. Müellife göre havas ve eşbâhının sosyal değerleri maddî ve mânevî olmak üzere iki mihver etrafında şekillenir. Yüksek ahlâkî erdemler mânevî mihveri; kılık kıyafete, yeme içmeye, giyim kuşama özen gösterme ve nezaket ölçülerine uyma da maddî mihveri teşkil eder. Zarifin havas sınıfıyla karışabilmesi için zarafetin usul ve kurallarını öğrenmesi, buna göre davranması gerekir. Veşşâ öncelikle ilim sahibi olmayı, ardından yüksek ahlâkî erdemlerle bezenmeyi, ayrıca mürüvvet ve iffeti edep ve zarafetin temel şartlarından sayar. Mürüvvet mertlik, yiğitlik, cömertlik, iyilik severlik gibi erdemleri ifade eder ve bu mânada fütüvvetle örtüşür. Veşşâ’ya göre mürüvvetsiz edep, zarafetsiz mürüvvet ve edepsiz zarafet olmaz. Aşk namuslu ve dürüst insan idealiyle yakından ilgilidir. Mürüvvetle maddî zevk tatmininden uzak iffetli aşk şartlarının gereği olarak zarf/zarafet ve edep genç insanların erdemleri ve soylu davranışlarıdır. Edep ve zarf ahlâkı halifelerin hizmetçileri olup aralarından kâtiplerin, vezirlerin yetiştiği sosyal sınıfı teşkil eden mevâlîyi özellikle ilgilendiriyordu. Şarkıcı sınıfından bir kadının (Münye el-Kâtibe) Veşşâ’dan aldığı edep ve zarafet eğitimi sayesinde kâtip sınıfına yükselmesi, edep ve zarafet kültürünün III. (IX.) yüzyılın sonlarında Bağdat toplumunda giderek değer kazandığını göstermektedir. Ahlâkî ve estetik değer ve davranışlar bütünü olan edep/zarf kültüründe Veşşâ’nın tasvir ettiği ferdiyetçilik (individüalizm) Batı ferdiyetçiliğinin

aksine topluma karşı baş kaldırı ve romantizm içermez.

Eserleri. Kaynaklarda teliflerinin güzelliğiyle övülen Veşşâ’nın kırk kadar olduğu belirtilen eserlerinden çok azı zamanımıza ulaşmıştır. 1. Kitâbü’l-Müveşşâ (eẓ-Ẓarf ve’ẓ-ẓurefâ˒). Müellifin en meşhur eseri olup zariflerde bulunması gereken özelliklerle onların davranışları konusunda bir el kitabı niteliğindedir. İki cüz ve elli beş bölümden meydana gelen eser edep kavramının tanımıyla başlar. Edebin sınırları, ediplerin ilim tahsili, dost seçimi, dost ziyareti, sır saklama, doğruluk, vefakârlık, zariflerin giyim kuşam âdâbı, yazışma, hitap ve selâmlaşma klişeleri; yüzük kaşı, dinar, dirhem, gerdanlık, kemer, giysi, gömlek, şal, takke, mendil, ayakkabı, elma, portakal, kap kacak gibi şeyler üzerine yaldızla yazılan zarif sözler, beyit ve kıtalar; mürüvvetin tarifi, aşkın tanımı, tasviri, meşhur âşıklar ve iffetli âşıklar gibi konular âyet, hadis, emsal ve şiirlerle şark ve garp ahbârından nakledilen şâhid ve misallerle incelenmiştir. Ayrıca İbn Dâvûd ez-Zâhirî’nin Kitâbü’z-Zehre’sinden isim belirtilmeden yapılan iffetli aşka dair alıntılara yer verilmiştir. İbn Dâvûd’un bölüm başlarında kaydettiği bazı özdeyişler el-Müveşşâ’da yüzük kaşı yazıları diye geçmektedir. Kitâbü’l-Müveşşâ’yı ilk defa Rudolph E. Brünnow neşretmiş (Leiden 1302/1885), D. Belmann eser hakkında Das Anstandbuch des Ibn al-Wa{{ā’ adıyla bir tez hazırlayıp yayımlamış (Halle 1966) ve eseri İbn al-Wa{{ā’ Das Buch des buntbestickten Kleides adıyla Almanca’ya çevirmiştir (Breme 1984). Bu neşirden faydalanılarak eser Kahire’de (1324, 1345) ve Beyrut’ta (ts. [Dâru Sâdır]) tekrar basılmıştır. Kitabın ilmî neşri el-Müveşşâ evi’ẓ-ẓarf ve’ẓ-ẓurefâ˒ adıyla Kemâl Mustafa (Kahire 1372; Beyrut 1385/1965, 1979), eẓ-Ẓarf ve’ẓ-ẓurefâ˒ adıyla Fehmî Sa‘d (Beyrut 1407/1986) ve Kitâbü’l-Müveşşâ evi’ẓ-ẓarf ve’ẓ-ẓurefâ˒ adıyla Abdülemîr Ali Mühennâ (Beyrut 1990) tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. el-Fâżıl fî ṣıfati’l-edebi’l-kâmil. Belâgat ve fesahat örnekleri koleksiyonu olup iki cüz içinde otuz beş bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde belâgat ve fesahat kavramları açıklandıktan sonra hulefâ ve hukemâya, kadınlara, bedevîlere, câriyelere, esirlere, çocuklara, delilere ve ahmaklara, kisrâ ve acemlere, elçilere ve diğer bazı kimselere ait seçilmiş hutbe, mev‘iza, vasiyet, emsal, özdeyiş, hikmetli söz, özür beyanı, tâziye, kutlama, dua, tasvir örnekleri sıralanmıştır. Eseri Yûsuf Ya‘kūb el-Meskûnî (I-II, Bağdat 1972-1976) ve Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî (Beyrut 1411/1991) yayımlamıştır. 3. Tefrîcü’l-mühec ve sebebü’l-vüṣûl ile’l-ferec. Kaynaklarda Ferecü’l-mühec ve

Sürûrü’l-mühec ve’l-elbâb fî resâʾili’l-aḥbâb adlarıyla da geçen eser zarifler için mektup yazım kılavuzu niteliğindedir ve zariflerin hayat tarzına dair önemli bir kaynaktır. Kitapta aşk sitemlerini, aşk itirafları, aşk yakarış ve serzenişlerini, mektup cevapları ve cevap taleplerini kaydeden mektuplarla mektup mukaddimelerine ilişkin örnekler ve zariflerin mektuplarında yer verecekleri şiirler söz konusu edilmiştir. Eserin, Berlin Kraliyet Kütüphanesi’ndeki yazmasına (nr. 8638) dayanılarak tahkiksiz basımı gerçekleştirilmiştir (Kahire 1900). 4. el-Memdûd ve’l-maḳṣûr. Sonunda elif-i memdûde (õa) ve elif-i maksûre (ô La) bulunan isimlerle ilgili bir tür sözlük ve yazım kılavuzudur. Eser, Ramazan Abdüttevvâb tarafından önce Mecelletü Külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye’de (Câmiatü Muhammed b. Suûd, VII, Riyad 1397/1977), daha sonra müstakil olarak (Kahire 1979) neşredilmiştir. 5. Veṣâyâ mülûki’l-ʿArab min evlâdi’l-melik Ḳaḥṭân b. Hûd en-Nebî. Arap hükümdarlarının öğütlerini toplayan bir eserdir. Kahire (GAL Suppl., I, 189) ve Paris’te (Bibliothèque Nationale, nr. 6338) nüshaları bulunan eser yanlışlıkla Yahyâ b. Reşşâ’ya nisbetle yayımlanmıştır (Bağdat 1332/1913, I. cilt).

Veşşâ’nın ayrıca el-Fâżıl adlı kitabında atıfta bulunduğu el-Murtażâ fî ḥüsni ʿafvi’l-eviddâʾ ʿan hefevâfi’l-eḫıllâʾ (s. 100), el-İbtihâc fi’ṣ-ṣabri’l-müʾeddî ilâ cemîli’r-râḥati ve’l-infirâc (s. 124), el-Ḳalâʾid fî aḫbâri müteẓarrifâti’l-velâʾid (Aḫbârü’l-müteẓarrifât) (s. 238), Aḫbâru Benî Hâşim (s. 124), Veṣâya’l-muhteẓırîn (s. 150); Kitâbü’l-Müveşşâʾda (Fehmî Sa‘d neşri) referans verdiği el-Bes̱ ve’l-ḥas̱ (s. 10), et-Tâc fî ṣıfati’l-enveki’l-merzûḳ ve’ẓ-ẓarîfi’l-muḥtâc (s. 221), Kitâbü’t-Tüffâḥa (s. 270), Kitâbü’l-ʿİḳd (s. 270), Kitâbü’l-Ḳıyân (s. 219), Kitâbü’l-Muḳaffâ (el-Muḳtefâ) ve diğer kaynaklarda geçen el-Muḫtaṣar fi’n-naḥv, Câmiʿu’n-naḥv, el-Müẕekker ve’l-müʾennes̱, el-Farḳ, Ḫalḳu’l-insân, Ḫalku’l-feres, el-Müs̱elles̱, Aḫbâru Ṣâḥibi’z-zenc, el-Ḥanîn ile’l-evṭân, Ḥudûdü’ẓ-ẓarfi’l-kebîr, es-Sülvân, el-Müẕehheb, Silsiletü’ẕ-ẕeheb, ez-Zâhir fi’l-envâr ve’l-ezâhîr, Zehretü’r-riyâż (seçilmiş nazım ve nesir örneklerini kapsayan on ciltlik bir eser olduğu belirtilmektedir, İbnü’l-Kıftî, III, 62) adlı eserleri mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Veşşâ, el-Fâżıl fî ṣıfati’l-edebi’l-kâmil (nşr. Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 5-19; a.mlf., eẓ-Ẓarf ve’ẓ-ẓurafâʾ (nşr. Fehmî Saʻd), Beyrut 1407/1986, neşredenin girişi, s. 7-31; a.mlf., Kitâbü’l-Müveşşâ evi’ẓ-ẓarf ve’ẓ-ẓurefâʾ (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 9-14; a.mlf., el-Memdûd ve’l-maḳṣûr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1979, neşredenin girişi, s. 1-24; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 132; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 253-254; Semʻânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 604-605; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ, Kahire 1294, s. 300; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 132-134; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 61-62; Safedî, el-Vâfî, II, 32-33; Brockelmann, GAL, I, 129; Suppl., I, 189; Sezgin, GAS, VIII, 175; IX, 164-165; D. Bellmann, Das Anstandbuch (al-Muwassa) des Ibn al-Waššā’, Halle 1966; J.-Cl. Vadet, L’esprit courtois en Orient, Paris 1968, s. 317-360; E. G. Gómez, “el-K. al-Muwaššā’ y el-Tawq”, al-Andalus, XVI/2, Madrid 1951, s. 309-323; M. F. Ghazi, “Un groupe social: Les raffinés (zurafa’)”, St.I, XI (1959), s. 39-71; W. Raven, “al-Washshaʾ”, EI^2 (Fr.), XI, 175-176.

İsmail Durmuş

VETED

(الوتد)

Aruz tef‘ilelerinde iki harekeli, bir sâkin harften oluşan birimlere verilen ad

(bk. ARÛZ).

VETERİNERLİK

(bk. BAYTARLIK).

VEYCEN el-KÛHÎ

(bk. KÛHÎ).

VEYSEL KARANÎ

(أويس القرني)

Ebû Amr Üveys b. Âmir b. Cez’ b. Mâlik el-Karanî (ö. 37/657)

Tâbiîn neslinden Yemenli zâhid.

Anadolu halk kültüründe Veysel Karanî diye anılan Üveys el-Karanî, Yemen’deki Murâd kabilesinin Karan aşiretine mensuptur. Cevherî eṣ-Ṣıḥâḥ’ta (“ḳrn” md.) onu Necidliler’in mîkāt yeri Karan’a nisbet ederse de bu hem anılan yerin doğru adının Karn olması hem de Karanî nisbesinin yerle değil kabileyle ilişkisi bakımından hatalı bulunmuştur (M. Abdürraûf el-Münâvî, VII, 3586; M. Münîr Âlim, sy. 48-49 [1376], s. 41-42). Hayatına dair en eski kaynaklar Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i ile İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sıdır. Bazı hadis kitaplarındaki rivayetlere göre Hz. Ömer, halifeliği döneminde Yemen’den gelen bir grup insana aralarında Üveys el-Karanî’nin bulunup bulunmadığını sormuş, bunun üzerine Üveys ortaya çıkıp kendini tanıtmış, Ömer de Resûl-i Ekrem’in kendisine ileride Üveys’in Medine’ye geleceğini haber verdiğini ve onu gördüğü takdirde dua istemesini tavsiye ettiğini söylemiş, Üveys de ona dua etmiştir. Bu sırada Hz. Ömer, Üveys’in Kûfe’ye gitmekte olduğunu öğrenince Kûfe valisine onun hakkında bir mektup yazmayı teklif etmiş, ancak Üveys kalabalıktan uzak sade bir hayat yaşamayı tercih ettiğini belirtmiştir. Ertesi yıl Kûfe’den hacca gelen bir kişiye Üveys’in durumunu soran Hz. Ömer onun yoksulluk içinde yaşadığını öğrenince ona Üveys hakkında Hz. Peygamber’den duyduklarını anlatmış, hacdan dönen Kûfeli de Üveys’in yanına gidip ondan dua istemiştir. Bu olay üzerine halkın dua istemek için yanına gelip kendisine iltifat etmesinden endişe duyan Veysel Karanî’nin o bölgeyi terkettiği kaydedilir.

Veysel’in Yemen’de iken nasıl müslüman olduğu, Kûfe’deki hayatı, vefatı ve şahsiyetine dair hadis kitaplarında ve erken dönem kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Daha sonraki eserlerde, özellikle Ferîdüddin Attâr’ın VII. (XIII.) yüzyılın başlarında kaleme aldığı Teẕkiretü’l-evliyâ’da ve hakkında

yazılan müstakil menâkıbnâmelerde geniş bilgi bulunmaktadır. Doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte bu bilgiler, Veysel Karanî'nin hayatına dair eksiklikleri tamamlayıp halk tarafından nasıl algılandığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu rivayetlere göre Veysel Karanî Yemen'de deve çobanlığı yaparak, hurma çekirdekleri toplayıp satarak geçimini sağlayan bir zâhiddi. Muhtemelen İslâm'ı anlatmak üzere Yemen'e giden müslümanlar vasıtasıyla İslâmiyet'i kabul etmiştir. Medine'ye gidip Hz. Peygamber'i ziyaret etme arzusuna rağmen yaşlı annesini bırakamamış, fakat daha sonra annesinden kısa süreliğine izin alıp Medine'ye gelmiş, ancak Resûl-i Ekrem'i o gün evde bulamadığından görüşememiş ve aynı gün Yemen'e dönmek zorunda kalmıştır. Uhud Gazvesi'nde Resûlullah'ın bir dişinin kırıldığını haber alınca onun da bir dişini veya bütün dişlerini kırdığı rivayet edilir.

Muhtemelen annesinin vefatının ardından Kûfe'ye giden Veysel, Hz. Ömer'le görüşüp oradan Kûfe'ye geçmiştir. Bazı kaynaklara göre Hz. Peygamber vefatından kısa bir süre önce hırkasını çıkarıp Hz. Ömer'e ve Hz. Ali'ye vermiş, bunu Üveys el-Karanî'ye vermelerini söylemiş, onlar da Veysel'in Kûfe'ye yerleşmesinden sonra hırkayı ona götürmüştür. Kûfe'de münzevi bir hayat yaşayan Veysel'in 37 (657) yılında vuku bulan Sıffîn Savaşı'na Hz. Ali'nin saflarında katıldığı ve bu savaşta şehid olduğu kabul edilir. Bundan dolayı İmâmiyye Şîası'nda özel bir yere sahiptir. Öte yandan bazı kaynaklarda Azerbaycan'a yapılan bir sefer esnasında veya Deylem savaşında öldüğü belirtilir. Veysel'in gömüldüğü yer de belli değildir. Yemen'in Zebîd, İran'ın Kazvin ve Kirmanşah, Özbekistan'ın Hîve, Suriye'nin Şam ve Rakka şehirleriyle Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde ona nisbet edilen makam-mezarlar vardır. Anadolu'daki en meşhur makamları Manisa, Mardin, Kurtalan, Bursa Gemlik yolundaki Atıcılar, Diyarbakır'ın Lice ilçesi ve Siirt'in Baykan ilçesi yakınındadır. Veysel'in Sıffîn Savaşı'nda öldüğü yolundaki rivayetlerin genel kabul gördüğü, bu savaşın da Suriye'nin Rakka şehri yakınlarında vuku bulduğu dikkate alınırsa asıl kabrinin bu şehirde olması ihtimali güç kazanır.

Zâhidâne hayatı dolayısıyla Veysel Karanî tasavvuf ehli tarafından örnek bir şahsiyet kabul edilmiş, Hz. Peygamber'i zâhiren görmemekle birlikte mânen kendisinden feyiz aldığı ileri sürülmüştür. Bu sebeple ileriki asırlarda Resûl-i Ekrem'i, Veysel Karanî'yi veya herhangi bir şeyhi

görmeden rüya gibi mânevî bir yolla onlardan eğitim alan kişilere Üveysî denmiş, bu şekilde eğitim almaya Üveysîlik adı verilmiştir (bk. ÜVEYSÎLİK). Ayrıca Resûlullah'a nisbet edilen, "Rahmânın nefesini Yemen'den alıyorum" sözüyle (Buhârî, IV, 71; Taberânî, II, 150; krş. Ali el-Kārî, s. 137; Aclûnî, I, 260) Veysel Karanî'nin kastedildiği söylenmiştir. Hz. Peygamber'in ona bıraktığı rivayet edilen hırkanın sonraki nesillere intikal ederek günümüze ulaştığı kabul edilir. Bu hırka, İstanbul'un Fatih ilçesindeki Hırka-i Şerif Camii'nde ramazan aylarında ziyaret edilmektedir. Veysel Karanî'nin Uhud Gazvesi'nde Resûl-i Ekrem'in dişinin kırılması üzerine kendi dişini kırdığı şeklindeki rivayete istinaden, Pakistan'ın Lahor şehrindeki Bâdşâhî Camii'nin avlusunda bulunan Teberrükât-ı Mukaddese Bölümü'nde ona izâfe edilen kırık iki diş sergilenmektedir. Hayatına dair müstakil menâkıbnâmeler ve şiirler kaleme alınan Veysel Karanî'nin gerçek hayatı ile efsanevî kişiliği birbirine karışmıştır. Onun hayatı ve menkıbeleriyle ilgili eserlerden birkaçı şunlardır: Lâmiî Çelebi, Menâkıb-ı Hazreti Üveys el-Karanî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1659/2); Ali el-Kārî, el-Maʿdinü'l-ʿadenî fî fażli Üveysi'l-Ḳaranî (nşr. Abdülbârî Dâvûd, Kahire 2002); Cemâleddin Muhammed, Menâkıb-ı Üveys el-Karanî

(trc. Ohrili Hüseyin Mazhar, İstanbul 1333); Şeyh Cemalullah [Cemalettin Server Revnakoğlu], Yemen İllerinde Veysel Karanî (İstanbul 1959).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-Müsned (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1373, I, 270-271; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 161-165; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 71; Taberânî, Müsnedü'ş-Şâmiyyîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1409/1989, II, 150; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 87-89; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1384 hş., s. 62, 125-127; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1905, I, 15-24; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 20; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 115; Sabâyî Hayreddin Çelebi, Menâkıb-ı Üveys el-Karanî (Üveysnâme), Millî Ktp., Yazmalar, nr. A 8620, vr. 1b-19b; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 137; M. Abdürraûf el-

Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr (nşr. Hamdî ed-Demürdâş Muhammed), Mekke-Riyad 1418/1998, VII, 3586; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 260; Menâkıb-ı Üveys el-Karanî, Özbekistan Fenler Akademisi, Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 2069, vr. 33b-50b; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 45-58; Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karanî ve Üveysîlik, İstanbul 1982; A. S. Hussaini, "Uways al-Qaranī and the Uwaysī Sūfīs", MW, LVII (1967), s. 103-113; Fevziye Abdullah Tansel, "Uveys Karanî Hakkında Notlar ve Türk Edebiyatı'nda Şiirler", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 2, Ankara 1975, s. 221-255; M. Münîr Âlim, "Taḥḳīḳī der Şerḥ-i Aḥvâl-i ve Şaḫṣiyyet-i Ḥażret-i Üveys-i Ḳaranî", Dâniş, sy. 48-49, İslâmâbâd 1376, s. 41-65; J. Baldick, "Uways al-Ḳaranī", EI² (İng.), X, 958; Ali Behrâmiyân, "Üveys-i Ḳaranî", DMBİ, X, 456-458.

Necdet Tosun

VEYSEL KARANÎ KÜLLİYESİ

Siirt'in Baykan ilçesinde cami ve türbe.

Yakın zamanda yenilenmiş olan yapıların ilk inşa tarihi kesin şekilde bilinmemektedir. X. yüzyıl coğrafyacısı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî ve Nâsır-ı Hüsrev eserlerinde bugünkü Ziyaret beldesinde mevcut bir mescidden bahsetmiştir. Evliya Çelebi ise Veysel Karanî Camii ve Türbesi'nden Mescidi Üveys-i Karanî diye söz etmiş ve ayrıntılı bilgi vermiştir (Boran, s. 89-94). Evliya Çelebi'nin, "Menzili Hazreti Sultan Veys: Hazzo hâkinde bir dere ve tepeli sengistân içre bir uyûn-i sagīre kenarında ..." ifadesiyle tanıttığı cami ve türbe, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi'ne (1534) katılan Matrakçı Nasuh'un minyatüründe oldukça gerçekçi bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu minyatürde sekizgen planlı ve üzeri içten kubbe, dıştan külâhla örtülü türbe ile buna bitişik iki bölümlü kubbeli cami görülmektedir (a.g.e., a.y.; Açıkgöz, s. 34, 45).

Türbeyi Osmanlı devrinde saray tarafından görevlendirilen türbedarlar idare etmiştir. Son dönemde tayin edilen Seyyid Muhammed'in (ö. 1902) ardından Seyyid Abdülkerim Tekin bu göreve getirilmiştir. Seyyid Abdülkerim, 1918'de vefat eden amcası Seyyid Ali'nin yerine kaymakamlık pâyesiyle Siirt'in son nakîbüleşrafı olmuş, 1934'te Siirt'te vefat etmiş ve Zeyve Mezarlığı'na defnedilmiştir (Kılıççıoğlu, s. 109). Seyyid Abdülkerim zamanında türbenin sol tarafında bir mescidle bir medrese inşa edilmiştir (a.g.e., s. 110). 1901 yılında "cas" denilen yerli harçla ve kısmen moloz taşlarla yapılan ve çatısı tonozlarla örtülen türbe, mimari tarzı itibariyle bir sanat değeri taşımadığı gibi devamlı rutubet alması sebebiyle tehlikeli bir durum arzettiğinden 1967'de Veysel Karanî Tarihî Eserleri Koruma ve Eski Değerleriyle Güzelleştirme Derneği tarafından yıktırılmış, valilikçe hazırlatılan plana göre eski ölçüler içinde yeni bir türbe inşa edilmiştir (Siirt İl Yıllığı, s. 20). Külliye, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün girişimleriyle 1974 yılından itibaren çok daha bakımlı bir görünüme kavuşmuştur. 1982'de avlu düzenlemesinden sonra 1983'te kesimhâne binaları, ardından otel ve konukevi binaları devreye sokulmuştur. Cami ve türbe 1987, 1991 ve 1998'de onarımdan geçirilmiş,

1998-2001 yılları arasındaki restorasyonda türbenin içi ve çevresi düzenlenmiştir (Boran, s. 89-94).

Kare planlı olan caminin son cemaat yeri üç kubbelidir. Ana mekânı örten kubbe sekizgen kasnağa oturmaktadır. Son cemaat yerindeki sütunlar kısa olup kubbeler yuvarlak ve geniş aralıklı kemerler üzerine dayanmaktadır. Sade bir iç mekâna sahip olan caminin kalem işleri ve hat uygulamaları bozuktur. Kubbeye geçiş iç mekândaki tromplarla sağlanmıştır. Harimin içi, alttan harimi çevreleyen yuvarlak nişli pencerelerin üst hizasına kadar çinilerle kaplıdır. Mihrabı, sade ve düzgün kesme taştan, minberi ve vaaz kürsüsü ahşap olan caminin kadınlar mahfili yine ahşaptır ve harimin kuzeyinde yer alan giriş kapısının üstündedir. Caminin kuzeybatısında bulunan minare de ana yapıya bitişik olarak düzgün kesme taştan yapılmıştır. Kaidesi de düzgün kesme taştan olan minarede kaideden gövdeye pahlanarak bir geçiş sağlanmıştır. Kaidede yatay dikdörtgen mermer bir levha içinde 1956 tarihli, oldukça bozuk bir hatla Hz. Muhammed'in Veysel Karanî hakkında söylediği hadisler yazılmıştır. Bu çerçevenin altında hattı yine bozuk, 1956 tarihli bir başka levhada ise iki satır halinde bir âyet yazılıdır (el-İsrâ 17/37). Caminin kuzeyindeki şadırvan yuvarlak sekiz kemerli ve tek kubbelidir. Türbe yakınında Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün iki katlı irtibat bürosu ve arkasında gasilhâne ile müştemilât binası bulunmaktadır.

Türbe cami, şadırvan ve diğer müştemilât binalarıyla aynı avlu içinde yer almaktadır ve kareye yakın dikdörtgen planlı olup kubbe ile örtülüdür. Türbenin kuzey cephesinde iki kapı vardır. Bitkisel süslerle bezenmiş Veysel Karanî'nin ahşap sandukasının etrafı ahşap bir korkulukla çevrilidir. Sanduka köşelerde sepet örgülü birer, yanlarda çiçek motifli ikişer sütuna oturan yuvarlak ve dilimli sivri kemerli bir bölüm içinde yer almaktadır. Türbede pencere açıklıklarının üst hizalarına kadar duvarlar yeni çini karolarla kaplanmıştır. Üst kısımlarda ve kubbede bitkisel süslemeli kalem işleri ve hat uygulamaları bulunmaktadır. Türbenin giriş kapısının hemen yanındaki mezarda türbedarlardan ve Siirt nakîbüleşrafından Seyyid Muhammed Efendi yatmaktadır. Veysel Karanî Türbesi'nin yanı başındaki ağaçlıklı alan mezarlık olarak düzenlenmiştir. Her yıl 16-17 Mayıs Veysel Karanî'yi anma günleri olarak kutlanmakta, türbe bahar aylarında ve

özellikle mayıs ayında yurdun dört bir yanından gelen ziyaretçilerin akınına uğramaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 101b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IV, 59; Siirt İl Yıllığı 1967, Ankara 1967, s. 20; Namık Açıkgöz - Nuray Açıkgöz, "Minyatürlerle Doğu ve Güneydoğu Anadolu", Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu, Elazığ 1992, s. 31-50; Siirt'te Tespiti ve Tescili Yapılmayan Kültür Varlıkları, Siirt 2003, s. 24-25; Cumhur Kılıççıoğlu, Her Yönüyle Siirt, Ankara, ts. (Kadıoğlu Matbaası), s. 37, 109, 110; Bekir Sami Seçkin, Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi, İstanbul, ts. (İstanbul Siirtliler Derneği), s. 308; Ali Boran, Baykan'daki Osmanlı Dönemi Eserleri, Ankara 2009, s. 89-94; Nurettin Özgen - Sabri Karadoğan, "Siirt Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XIX/2, Elazığ 2009, s. 62.

İbrahim Yıldırım

VEYSÎ

(ويسى)

(ö. 1037/1628)

Daha çok nesriyle tanınan divan şairi.

969 (1561-62) yılında Manisa Alaşehir'de doğdu. Asıl adı Üveys olup "Veysî" mahlasıdır. Kadı Mehmed Efendi'nin oğlu ve şair Makālî'nin yeğenidir. Alaşehir'de başladığı eğitimini daha sonra gittiği İstanbul'da sürdürdü ve Molla Sâlih Efendi'den mülâzım olarak kadılığa yöneldi. Mısır'da Benî Harâm, Ferre ve Reşîd kadılıklarında bulundu. Mehmed Şerif Paşa 1004 (1595-96) yılında Mısır'a vali tayin edilince Veysî ona divan kâtipliği yaptı. Ardından Akhisar, Tire ve Alaşehir kadılıkları, Aydın ve Saruhan'da emvâl-i hâssa müfettişlikleriyle görevlendirildi. 1012'de (1603-1604) Siroz kadılığına getirildi. Bu görevinin ikinci yılının başlarında Ali Paşa'nın Macaristan seferi sırasında Ordu-yı Hümâyun kadılığına tayin edildi, ancak Ali Paşa'nın şehid düşmesi üzerine görevden alındı ve İstanbul'a döndü. Rodosçuk kadılığına gönderilmesine rağmen görevine başlamadan 1013'te (1604-1605) Üsküp kadısı oldu. 1015 Muharreminde (Mayıs 1606) azledildi; ardından ikinci defa Üsküp ve 1019 Saferinde (Mayıs 1610) Tırhala kadılığına tayin edildi. İnebahtı ve Eğriboz'da emvâl-i hâssa müfettişliği yaptı. 1022 Rebîülâhirinde (Haziran 1613) üçüncü defa Üsküp kadılığıyla görevlendirildi. 1024 Recebinden (Ağustos 1615) itibaren birkaç defa daha bu göreve getirildi. 1034 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1625) yedinci defa Üsküp kadılığı yaparken 1036 Muharreminde (Ekim 1626) bu son görevinden de azledildi. Üsküp'te uzun yıllar kadılık yaptığı için adı bazı kaynaklarda Veysî-i Üskübî şeklinde geçer. 14 Zilhicce 1037'de (15 Ağustos 1628) Üsküp'te vefat etti. Mezarı şehrin dışında Hacılar yolu diye bilinen Komanova caddesi üzerindedir. Ölümüne düşürülen tarihlerin en meşhuru Nev'îzâde Atâî'nin, "Veysî ki olmuş idi tegazzülde bî-bedel/Ta'yîn-i sâl-i fevtine târîhtir gazel" beytidir. Şairin mezar taşında ise, "Dedi ahbâbın biri târîhini/Cân-ı Veysî gitti bâb-ı cennete" beyti yazılıdır.

Veysî edebî alandaki şöhretini şiirlerinden çok nesrine borçludur. Onun nesri, bu alandaki bir diğer isim olan Nergisî'nin nesrine oranla daha sade ve canlı kabul edilmekle birlikte yine de uzun cümlelerde Arapça ve Farsça tumturaklı kelimelerle zincirleme tamlamaları, birleşik isim ve sıfatları çokça kullandığı görülür. Anlatmak istediğini dolaylı bir şekilde dile getirmesi, ifadelerinde mecaz, teşbih, istiare, cinas, tevriye gibi sanatlara yer vermesi sebebiyle nesri güçlükle anlaşılabilmektedir. Aynı zamanda hicve yatkın olan Veysî başta bu tür eserleri olmak üzere birçok şiirinde ve Hâbnâme gibi eserlerinde dönemin sosyal bozuklukları ve aksaklıklarına dikkat çekmiş, bu konuda devlet ileri gelenlerini uyarmıştır. Bu husus, onun hiciv ve eleştiri alanındaki ustalığının yanı sıra haksızlığa karşı çıkan bir kişiliğe sahip olduğunu da gösterir. Türk edebiyatında sanatlı nesir alanında en güçlü isimlerinden kabul edilen ve Babinger tarafından Osmanlı nesrinin Bâkî'den sonraki en parlak ismi diye gösterilen Veysî'nin güçlü şiirleri de vardır. Ancak şairliği nâsirliğinin gölgesinde kalmıştır. Veysî'nin gazellerindeki dil kasidelerine oranla daha sadedir. Şiirlerinde aşk, tabiat tasvirleri, övgüler ve hikemî tarzda söyleyişler yanında eleştirilere de yer vermiş, bu arada deyimlerle atasözlerini de çokça kullanmıştır.

Eserleri. 1. Dürretü't-tâc* fî sîreti sâhibi'l-mi'râc. Şairin en meşhur eseri olup daha çok Siyer-i Veysî diye anılır. Dilinin ağırlığına rağmen gerek konusu ve menkıbelerinin çekiciliği gerekse canlı tasvirleri sebebiyle hem Veysî'ye hem de onun nesir tarzına büyük şöhret kazandırmıştır. Veysî'nin tamamlayamadığı esere Nev'îzâde Atâî ve Nâbî birer zeyil yazmış, eser birçok defa yayımlanmıştır (Bulak 1245, 1248, 1284; İstanbul 1286). Dürretü't-tâc üzerine Nuran Yılmaz (Öztürk) doktora çalışması yapmıştır (Türk Edebiyatında Siyer Türü ve Siyer-i Veysî: Dürretü't-tâc fî sîreti Sâhibi'l-Mi'râc, doktora tezi, 1997, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Hâbnâme (Bulak 1252; İstanbul 1263, 1284 [Münşeât-ı Azîziyye fî Âsâr-ı Osmâniyye'nin sonunda], 1286 [Siyer-i Veysî, Münşeât ve Şehâdetnâme ile beraber], 1293). Vâkıanâme ve Rü'yânâme adlarıyla da bilinen eser döneminin tipik bir nesir örneği olup I. Ahmed ile Büyük İskender'in rüyada karşılıklı konuşmalarına dayanır. Veysî 1017'de (1608) yazdığı eseri I. Ahmed'e sunmuştur. Hz. Âdem'den beri yapılagelen kötülüklerin hikâyelerle anlatıldığı eserde şair, devletin gerilemesine üzülen padişahı bir yandan teselli ederken bir yandan da devlet memurluklarına ehil kişilerin

getirilmesi halinde ülkenin kötü durumundan kurtulacağını belirterek ona yol gösterir. Bu yönüyle bir tür nasihatnâme veya siyâsetnâme sayılan eserin dili şairin

siyer ve münşeatına göre daha sadedir. 3. Münşeât. Veysî'nin hayatına, yaşadığı döneme ve yakın dostlarına ilişkin bilgilerle bazı mektup ve yazılarını içermektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3330; İstanbul 1286). 4. Divan. Eserde iki na'‘t, yirmi yedi kaside, iki terkibibend, bir terciibend, bir tesdîs, beş tahmîs, altmış altı gazel, yirmi beş beyit ve yedi kıta bulunmaktadır. Eser üzerine Zehra Toska (Veysî: Divanı, Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği, 1985, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Fadıl Hoca (Veysî Divanı Tahlili, 2002, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 5. Merace'l-baḥreyn fî ecvibe ʿalâ iʿtirâżâti'l-Cevherî. Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ adlı sözlüğüyle tanınan Fîrûzâbâdî'nin Ṣıḥâḥu'l-luġa müellifi Cevherî'ye yönelttiği eleştirilere verilen cevaplardan meydana gelmektedir. Veysî'nin birçok kaynağa başvurarak kaleme aldığı bu tamamlanmamış Arapça eserin müellif nüshası Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndedir (nr. 1415). Sedat Şensoy eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Veysî ve Eseri Merace'l-Bahreyn'in Tahkiki, yüksek lisans tezi, 1995, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Düstûrü'l-amel. Şehâdetnâme adıyla da bilinen eserde dinî konularla bazı menkıbelere yer verilmektedir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 4043; İstanbul 1283). 7. Fütûh-ı Mısr. Mısır'ın fethine dair hacimli bir eser kaleme almaya başlayan Veysî eserini tamamlayamamış, sadece Amr b. Âs'ın Mısır'ı fethini anlatan kısmı yazabilmiştir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 900). 8. Gurretü'l-asr fî tefsîri sûreti'l-Asr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3635). 9. Ḥicviyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2309). Otuz iki beyitlik bu Farsça manzumenin son beyti Türkçe'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde, Tezkire, II, 1051-1052; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 713-716; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 17, 107; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 738-739; II, 1653; İsmâil Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr (haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s.

458-465; Sicill-i Osmânî, IV, 619-620; Osmanlı Müellifleri, II, 477-479; Gibb, HOP, III, 208-218; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 487; “Veysî”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, s. 90-92; Metin Kayahan Özgül, Türk Edebiyatında Siyasî Rûyâlar, Ankara 1989, s. 11; Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Alaşehir Kadısı Veysî Efendi’nin İlginç Bir Fetvası”, Ciépo Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1994, s. 269-271; Halil İbrahim Haksever, Eski Türk Edebiyatında Münşeâtlar ve Nergisî’nin Münşeât’ı (doktora tezi, 1995), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Veysî ve Nergisî’nin Karşılıklı Mektupları”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, II/2, Afyon 2001, s. 179-184; Salih Asım, Üsküp Târihi ve Civârı (s.nşr. Süleyman Baki), İstanbul 2004, s. 43-44; Nuran Yılmaz (Öztürk), “Hâbnâme-i Veysî”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 9-10, İstanbul 1998, s. 651-659; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4713-4714; M. Kanar, “Veysî”, İA, XIII, 308-309; Th. Menzel - [E. G. Ambros], “Weysī”, EI² (İng.), XI, 204-205; “Veysî”, TDEA, VIII, 531-532.

Bayram Ali Kaya

VEZİN

(الوزن)

Kıyamet gününde kulların iman ve amellerinin değerlendirilmesi anlamında Kur’an terimi

(bk. MÎZAN).

VEZİN

(الوزن)

Nazım sistemi; kalıp ölçüsü anlamında terim.

Sözlükte “bir şeyi ölçmek, tartmak; ölçü, tartı, ölçek” anlamlarındaki vezin (vezn) terim olarak şark kültüründe şiir, müzik, lugat ve sarf alanlarında kullanılmaktadır. Şiirde vezin, hecelerin ya da uzun ve kısa hecelerin belirli miktarlarda tekrarına dayanan, müzikal ve fonetik âhengi sağlayan kalıplar dizisidir. Şiiri nesirden ayıran en önemli unsur vezindir. Müslüman milletlerin edebiyatlarında her şiir bu kalıp ve ölçeklerin sınırları içinde nazmedilir. Vezin hece ve aruz vezni olmak üzere iki temel kategoriye ayrılır. İslâm öncesi Türk şiirinde kullanılan hece vezninde bir şiirin her mısraı eşit sayıdaki hecelerden meydana gelir. İslâm’dan sonra Arap-Fars etkisiyle Türkçe’ye de geçen aruz vezninde ise bir şiirin her beyti eşit miktarda uzun ve kısa hece içerir (bk. ARÛZ; HECE VEZNİ). Aruz vezninde hece sayısının eşit olması kâfi gelmemekte, uzun ve kısa hecelerin de belirli kalıplarla dengeli bir şekilde tekrarlanması gerekmektedir. Bu sebeple aruz vezni daha müzikal ve armonik bir yapıya sahiptir. Şiirde aruz sistemine ait uzun ve kısa hecelerin söyleniş ağırlığı veya hafifliği müzikte ritim (îkā‘) ağırlığı ya da hafifliği, sarf, nahiv ve lugatta kelimedeki harekeli ve sakin harf miktarına bağlı şekilde kalıplardaki söyleniş ağırlığı veya hafifliği önem taşıdığından vezin kelimesinin “tartmak” anlamı terimleşmede esas alınmıştır. Sarf, nahiv ve lugatta vezin “sîga, kalıp” mânasına gelir. Veznin ritim anlamında kullandığı müzikte ise ritim türü olarak sakīl (ağır) ve aruz sisteminde vezin çeşidi olarak hafif vezin teriminin tartısal içeriğine yöneliktir. Söyleniş ağırlığı ve hafifliği veznin tartısal özelliğiyle ilgili olduğu gibi yine veznin “mesafe ve zaman uzunluğunu ya da kısalığını tayin etme” anlamında ölçme, ölçü, ölçek mânaları da terimleşmede dikkate alınmıştır. Çünkü söylenişi ağır olanın söyleniş zamanı daha uzun, hafif olanın daha kısa ve daha hızlıdır. Aruz vezinleri içinde bazı bahirlerin serî‘, münserih, remel (hızlı), bazılarının recez ve hezec (yavaş) adlarını taşıması veznin bu mesafe ve zamanla ilgili yanını göstermektedir.

Arap şiirinde geçerli vezin sistemlerini ilk tesbit eden âlim Halîl b. Ahmed vezin anlamında "bahir" kelimesini kullanmıştır. Bu sebeple vezin kelimesinin aruz ilmine Halîl b. Ahmed'den sonra girip terimleştiği tahmin edilmektedir. Ayrıca az veya çok, uzun veya kısa hece içermesine bağlı olarak söyleniş ağırlığı-hafifliği, seriliği ya da yavaşlığı taşıyan, belli miktarlarda tekrar edilmesiyle aruz vezin sistemlerini oluşturan, bahirlerin yapı taşları konumunda bulunan, "tef'ile" veya "cüz" adı verilen birimler için de vezin terimi kullanılmıştır. "Fâilün, fâilâtün, feûlün, müstef'ilün, mefâîlün, müfâaletün, mütefâilün, mef'ûlâtün" şeklinde Halîl'in tesbit ettiği sekiz tef'ilenin belli miktarlarda tekrarıyla vezin sistemleri teşkil edilmiştir. Şiiri nesirden ayıran en belirleyici özellik onun belli bir vezin düzeninin olmasıdır. Düz yazının aksine şiiri meydana getiren lafzî yapı müzikal bir armoni ve âhenge sahiptir. Bu da lafzî yapıyı teşkil eden hareke ve sükûnlarla uzun ve kısa hecelerin ölçülü ve dengeli biçimde birbirini izlemesine dayanır. Bundan dolayı İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, sözün şiirselliğini belirleyen en önemli rüknün vezin olduğunu, çünkü sözün vezin sayesinde meydana gelen âhenk vasıtasıyla kulaklara hoş gelen, duyguları harekete geçiren, ruhlara nüfuz eden ve gönülleri coşturan bir nitelik kazandığını söyler (el-ʿUmde, I, 268).

Şiir vezinleri uzun-kısa, tumturaklı/sert-yumuşak, ağır-hafif ... şeklinde farklı yapılara sahiptir. Şair bunların içinden ele alacağı temaya uygun olan vezni seçer. Ancak Arap şiiriyle Arap şairlerinin geleneğinde belirli temalara özgü belirli vezinlerin bulunduğu yolunda mutlak bir teamül söz konusu değildir. Şiirin teması ile müzikal vezni arasındaki ilişkiyi araştıranların öncüsü kabul edilen ve Aristo'nun eserlerinden etkilenen Kartâcennî kadîm

Yunan şairleri arasında böyle bir teamülün bulunduğunu söyler (Minhâcü'l-büleġāʾ, s. 266). Ona göre şiir temaları ciddi, ağır başlı, oturaklı, şık, zarif, kadri yüksek, latif (mizahî), hor ve hakir diye farklılık gösterdiği gibi bunların her birinin uygun vezinlerle ifade edilmesi gerekir. Övünme (fahr) temasına ağır başlı vezinler, mizah, yergi ve eğlence temasına hafif vezinler uygun düşer (a.g.e., a.y.). Nitekim Arap şiirinde ister övgü ister yergi, gazel ve diğer temalar olsun ağır başlı ve ince duygulu şiirler daha çok ağır ve uzun vezinler olan tavîl, basît, kâmil, vâfir, hafîf vezinlerinde yazılmıştır.

Ebû Temmâm, Di‘bil ve İbnü’r-Rûmî’nin bazı yergilerinde kısa, hafif ve tantanalı bir vezin olan müctes bahrini tercih etmeleri yerdikleri kimseleri şiirlerinin vezinleriyle de alaya alma amacına yöneliktir. Ayrıca kısa vezinlerde yazılmış şiirler daha kolay ezberlendiği ve daha fazla yayıldığı için, yazdığı şiirin ve özellikle yergi türünün insanlar arasında yaygınlığını arttırarak övdüğü veya yerdiği şahsı teşhir etmeyi amaçlayan şairler özellikle recez, remel, kâmil ve hafîf bahirlerinin kısalık derecesine göre meczû, meştûr ve menhûk adı verilen kısa ve hafif vezinlerini tercih etmişlerdir.

Şair veznin tutsağı konumundadır, veznin belirlediği sınır ve kalıp çerçevesinde meramını anlatmak zorundadır. Ancak kelime yapıları her zaman bu kalıplara uyum sağlamadığından veznin tef‘ilelerinde bazı yapısal değişim ve dönüşümler katı sınır ve kalıplara esneklik imkânı sağlamaktadır. Bir bahrin tef‘ilelerinde uygulanan bu değişim ve dönüşümler aruz âlimlerinin illet ve zihaf kuralları adını verdikleri belli esaslara bağlanmıştır. Buna rağmen şair veznin belirlediği sınır içinde kalmakta kimi zaman sıkıntılarla karşılaşır ve bazı dil ve gramer kurallarını çiğnemek zorunda kalır. Şairlerin hangi durumlarda ne gibi kuralları çiğneyebilecekleri hususu “ez-zarûrâtü’ş-şi‘riyye, ez-zarâirü’ş-şi‘riyye, el-cevâzâtü’ş-şi‘riyye, mâyecûzü li’ş-şâir” gibi başlıklar taşıyan eser veya bölümlerde belirli esaslara bağlanmıştır.

Kadîm Arap şiirini kapsayan başlıca vezin kalıplarını Halîl b. Ahmed beş aruz dairesine bölünen on beş bahir şeklinde tesbit etmiş, daha sonra onun öğrencisi Ahfeş el-Evsat buna bir bahir daha (mütedârek) eklemiştir. Bu sabit kalıplar, şiirle yakın ilişki içindeki müzik zevkinin değişmesine ve uygarlığın gelişmesine paralel olarak şairlerin değişen duygu ve düşünceleriyle yeni konu ve temaları ifade etmede yeterli görülmemiş, şairler anılan vezinlerde bazı değişiklikler yaptıkları gibi birtakım yeni vezin kalıpları da ortaya koymuşlardır. I. (VII.) yüzyıldan itibaren özellikle Hicaz bölgesi şehirlerinde gelişen uygarlığın ve ulaşılan refah düzeyinin sonucunda eğlence ve müzik toplumun her kesimine yayılmış, bunun etkisiyle müziğe elverişli kısa, şık, hafif, mutantan vezinlerde veya uzun vezinlerin tef‘ile sayıları eksiltilerek oluşturulan kısa vezinlerde (meczû, meştûr, menhûk) yazılmış şiirler ilgi görmeye başlamıştır. Bu eğilim önce gazel şiirlerinde ortaya çıkmış, ardından diğer temalarda da kendini

göstermiştir. Hureymî, Emîn-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde harap olmuş Bağdat için kaleme aldığı ağır mersiyesini, o zamanın Bağdat halkının zevkine uygun biçimde hafif bir vezin olan münserih bahrinde yazmıştır.

Tek vezin ve tek kafiyeye dayalı klasik kaside anlayışının kırılması, Emevî halifesi ve şair Velîd b. Yezîd'e (ö. 126/744) kadar uzanır. Daha sonra çok vezinli, çok kafiyeli şiirlere dair kadîm örnekler Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî, Rezîn el-Arûzî, Hasan b. Sehl, Ali b. Cehm, Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikī, Ebü'l-Atâhiye gibi şairlerce ortaya konmuştur. Bu tür şiirler müzdevic, dû-beyt (rubâî/mesnevi), musammat, müveşşah gibi adlarla anılagelmiştir. Sonradan ortaya çıkan ve çoğu i'rab kurallarına uymayan (melhûn), müveşşah, dûbeyt, silsile, zecel, el-kân ve kân, kûmâ, mevâliyyâ (maval), humâk, hicazî adlarıyla anılan halk şiiri türlerinin birçoğunda klasik kaside formunun aksine birim beyit değil mısradır. Ayrıca Halîl b. Ahmed ile Ahfeş el-Evsat'ın klasik şiirin vezinleri olarak tesbit ettikleri on altı bahir dışında kalan ve "ihmal edilmiş bahirler" diye nitelendirilen on kadar vezin Abbâsî dönemi şairlerince (müvelled/muhdes) kullanılmıştır. Bunlar tavîlin maklûbu müstatîl, medîdin maklûbu mümted, remelin muharrefi müteveffer, müctessin maklûbu mütteid, münserid ve onun maklûbu muttarid ile vesîm, ma'temed, ferîd, amîd adı verilen yeni vezinlerdir. XX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı şiirinin etkisiyle Nâzîk Sâdık el-Melâike, Bedr Şâkir es-Seyyâb gibi çağdaş şairlerin öncülüğünde tef'ile şiiri, modern şiir, serbest şiir, mutlak ve mürsel şiir gibi isimlerle anılan, mısra birimine ve bir tek tef'ilenin her mısrada farklı sayıda tekrarı esasına dayanan modern şiirler de vezin esasına dayanmaktadır. Aynı esasa bağlı eski ve yeni bu şiir türlerinden başka modern zamanlarda ortaya çıkıp vezin ve kafiye kayıtlarından tamamen uzaklaşmış, nesre yakın bir şiir türüne de "kaside nesriyye" denilmiştir. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Stan Guyard, Gustav Weil, el-Eb el-Ferensîsî gibi şarkiyatçılarla el-Eb Halîl Edde el-Yesûî, İbrâhim Enîs, Şükrî Ayyâd, Kemâl Ebû Dîb, Saîd Buhayrî, Muhammed el-Ayyâş gibi Arap yazarları tarafından Arap şiiri için en uygun vezin sistemlerinin tesbitiyle ilgili çalışma ve araştırmalar yapılmış, ancak bu araştırmalar şiirin lafzî yapısının analizine dayandığı, müzikal ve armonik yön ihmal edildiği için ikna edici neticelere ulaşamamıştır (Abdülhamîd Hamâm, XIII/36 [1989], s. 235).

İslâm sonrası Fars şiirinde de Arap edebiyatındaki aruz vezni ve kafiye sistemi uygulanmış, ancak Sâmânîler devrinde Arap edebiyatının etkisinden kurtularak şiirler ortaya konulmuş, XX. yüzyılın ilk yarısında modern İran şiirinin kurucusu sayılan Nîmâ Yûşic'le birlikte klasik yaklaşımdan uzaklaşılmış ve Batı edebiyatlarının etkisiyle aruz ve kafiyenin tamamen terkedildiği serbest şiirler yazılmıştır (bk. ŞİİR [Fars Edebiyatı]). Türk şiirinin aruz dışında hece ölçüsünü esas alan bir millî vezni mevcuttur. Daha ziyade dörtlüklerle yazılan şiirlerin her mısraındaki hecelerin eşit sayıda düzenlenmesi esasına dayanan bu vezin en eski Türk şiirlerinden itibaren yüzyıllarca kullanılmış, İslâm etkisindeki Türk edebiyatının aruz veznini esas alması neticesinde "parmak hesabı" diye hafife alınsa da bilhassa halk şairleri ve tekke şairleri tarafından günümüze kadar kullanılmıştır. Hece vezni uzun ünlüsü bulunmayan Türk dili için çok uygun olup daha ziyade on bir, bazan yedi, sekiz, on dört veya on beş, nâdiren de on, on iki, on üç, on altı heceden meydana gelen mısraların bir araya gelmesiyle oluşur. Aruz ölçüsünde olduğu gibi zengin bir âhenk ve mûsiki içermez, bunun yerine heceler arasındaki belli duraklarla (altı-beş veya dört-dört-üç gibi) âhenk sağlanır. Bu duraklardaki ince âhenk ancak usta şairler tarafından ve alışkanlıklar sayesinde sağlanabilir. Aruz vezninde tef'ileler oluşurken taktî' gereği kelime ikiye bölünebilir, fakat hecenin usta şairleri durakları kelime sonlarına tertipledikleri için bu vezinde bir sakillik söz konusu değildir.

Gerek aruz sisteminde gerek lugat ve sarf ilimlerinde yer alan vezin kalıpları ilk zamanlardan itibaren "فَعَلَ" kökünden türetilmiş yapay kelimelerden teşekkül etmiştir. Bu kalıplar "فَعَلَ"nin mücerredinden ya da mezîdlerinden türetildiği gibi

dil bilimlerinde dörtlü ve beşli kök kelimelerin kalıpları, "فَعَلَ"nin "lâm"ı gereği kadar tekrar edilerek meydana getirilmiştir. Dil bilimlerinde "فَعَلَ"den türetilen kelimeler için vezin tabiri kullanılır, hareke ve sükûn itibariyle bu vezin kalıplarına eşdeğer olan kelimelere de mevzûn denilir. Bazı kadîm sarf kitapları ile muhtevasında sarf konularının da yer aldığı eski nahiv kitaplarının genellikle son kısımlarında "el-Mesâilü'l-avîsa" ve "el-Mesâilü'l-müşkile" gibi başlıklar altında çoğu yapay olan kelimelerle ilgili vezin/kalıp bulma alıştırmalarına yer verilmiştir. Örnek olarak "قَالَ" fiilinin

“اِعْشَوْشَبَ” kalıbındaki yapay vezni “اِقْوَوَّلَ”, bunun “فَعَلَ” kökünde vezni “اِفْعَوْعَلَ”dir. Fiil vezinlerine “bab” da denilen sarf ilminde üçlü kök fiilin harfleri “ف، ع، ل” esas alındığından ilk harfine “fâü’l-fi‘l”, ikinci harfine “‘aynü’l-fi‘l”, üçüncü harfine “lâ-mü’l-fi‘l” adı verilir. Arap dilinde fiillerin çoğunun ait bulunduğu üçlü kök fiiller için mâzi ve muzâride aynü’l-fi‘lin harekesine göre değişen altı vezin belirlenmiştir. Bunlar en çok kullanılandan başlamak üzere şu şekilde sıralanmıştır:

فَعَلَ يَفْعُلُ، فَعَلَ يَفْعِلُ، فَعَلَ يَفْعَلُ

فَعِلَ يَفْعَلُ، فَعُلَ يَفْعُلُ، فَعِلَ يَفْعِلُ

Son vezne dahil üçlü kök fiil sayısı on beş-on altı kadardır. Üçlü kök fiillerin (sülâsî mücerred) kırka varan masdar vezinleri semâîdir. Bunlar için ekseriyet esas alınarak meslek/sanat ifade edenler “فعالة” (ticaret, ziraat, kitâbet ...), hareket/deprenme bildirenler “فَعَلاَن” (cereyan, heyecan...), sese delâlet edenler “فُعَالٌ”/“فَعِيلٌ” (bükâün, sahîlün ...), hastalık bildirenler “فُعَالْ” (düvâr, zükâm ...) gibi bazı genel tesbitler ortaya konulmuştur. Üçlü kök fiilden türeyen fiillerle dörtlü kök fiilin (rubâî mücerred) ve türemişlerinin masdarları kıyasîdir. Fiil vezinleri masdarlarıyla isimlendirilir. Üçlü kök fiilin müfred mâzi kipine bir, iki ve üç harf eklenerek türetilen üç grup türemişi mevcuttur (mezîd). Başına veya ortasına bir harf eklenen “if‘âl, tef‘îl, müfâale” kalıplarına üçlü kökün dörtlü türemişleri (sülâsî mücerredin rubâî mezîdleri), iki harf eklenen “infiâl, iftiâl, tefe‘‘ul, tefâul, if‘ilâl” kalıplarına “beşli türemişleri” (humâsî mezîdleri), üç harf eklenen “istif‘âl, if‘ivvâl, if‘î‘âl, if‘îlâl” kalıplarına “altılı türemişleri” (südâsî mezîdleri) adı verilir. Çok az fiilin yer aldığı dörtlü kök fiilin iki vezni (fa‘lele/fi‘lâl), beşli türemişi olarak bir vezni (tefa‘lül) ve altılı türemişi olarak birkaç vezni (if‘inlâl, if‘illâl ...) bulunmaktadır. Aynı şekilde sarf ilminde fiilden türeyen isim cinsinden bütün kelimeler de “فعل” kökünden türetilen vezin kalıplarıyla belirtilir. Kök veya türemiş fiillerden türeyen etken ve edilgen ortaçlar (müteaddî ve lâzım sıfatlar), masdarlar, mimli masdar, nicelik ve nitelik masdarları, zaman, mekân ve alet isimleri, küçültme ismi, aitlik ismi (ism-i mensûb), üstünlük ismi (ism-i tafdîl), abartılı etken ortaç (mübalağalı ism-i fâil) ve sıfat-ı müşebbehe gibi isim soylu türler ve bunların çekim kalıpları yine “فعل”den türetilmiş vezinlerle gösterilir. Sözlüklerde de isim olsun fiil olsun kelimenin kökünün, asıl ve ziyade harflerinin ne olduğu

yine “فعل” kökünden türetilmiş vezinlerle belirlenmiştir. Kelimenin verilen vezni aynı zamanda hareke zaptının da en kısa belirlenmesi olduğundan bu hususa sözlüklerde özel itina gösterilmiştir; meselâ Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’i bu hususa önem veren bir sözlüktür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1779-1781; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 268-269; Kartâcennî, Minhâcü’l-bülaġāʾ ve sirâcü’l-üdebâʾ (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1966, s. 266; İbrâhim Enîs, Mûsîḳa’ş-şiʿr, Kahire 1965, s. 177; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 238; Câbir Usfûr, Mefhûmü’ş-şiʿr, Beyrut 1982, s. 239; Ahmed Fevzî el-Heyb, el-Ḥareketü’ş-şiʿriyye zemene’l-Memâlik fî Ḥalebi’ş-şehbâʾ, Beyrut 1406/1986, s. 386-394; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, II, 1305; M. Mustafa Heddâre, İtticâhâtü’ş-şiʿri’l-ʿArabî fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî el-hicrî, Beyrut 1408/1988, s. 566-570; Kahtân Reşîd et-Temîmî, İtticâhâtü’l-hicâʾ fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut, ts. (Dârü’l-mesîre), s. 217-226; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Dımaşk 1410/1990, s. 144, 197-218; Ahmet Talât Onay, Türk Şiirlerinin Vezni (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1996, s. 7-9; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1999, s. 131-132; Muhammed el-Ayyâşî, “Mefhûmü’l-mîzân ʿinde’l-ʿArab”, el-Ḥayâtü’s̱-s̱eḳāfiyye, sy. 38, Tunus 1985, s. 27-35; Abdülhamîd Hamâm, “Evzânü’l-ʿArabi’ş-şiʿriyye”, MMLAÜr., XIII/36 (1409/1989), s. 233-273.

İsmail Durmuş

VEZİR

(الوزير)

İslâm devletlerinde hükümdardan sonra gelen en yetkili yönetici.

Vezîr kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, vezirlik kurumunun Sâsânî devlet teşkilâtından alındığı görüşüne dayanarak kelimenin Farsça'dan geldiğini ve daha sonra Arapçalaştırıldığını söylemekte (İA, XIII, 309, 310), diğer bazıları ise kelimenin Araplar tarafından, vezirliğin kurum olarak ortaya çıktığı Abbâsîler döneminden önce de bilindiğini ve Arapça kökenli olduğunu savunmaktadır. Bunlar vezirin Kur'ân-ı Kerîm'de (Tâhâ 20/29; el-Furkān 25/35), hadislerde (Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 4) ve birçok şiirde geçmesini, Hz. Ebû Bekir, Muhtâr es-Sekafî, Ziyâd b. Ebîh gibi şahsiyetlere vezir unvanı verilmesini delil göstermektedir (Sourdel, s. 50 vd.; Goitein, s. 172-173, 194-196). Ayrıca erken dönem Arapça sözlüklerde (Ezherî, IV, 3883; Cevherî, s. 1136) ve kurumlar tarihi kaynaklarında (Mâverdî, Ḳavânînü'l-vizâre, s. 61-62) kelime Arapça kökenli diye gösterilmektedir. Sözlüklerde vezir kelimesinin "vezer" (sığınılacak yer), "vizr" (ağır yük, günah) ve "ezr" (güç, kuvvet) kökünden türediği kaydedilmektedir.

Kurumun kökeniyle ilgili tartışmalar da söz konusudur. Araştırmacıların büyük bir kısmı, hilâfetin Emevîler'den Abbâsîler'e geçmesiyle birlikte devlet teşkilâtlanmasında İran etkisinin öne çıktığını dikkate alarak bu kurumun Sâsânî kökenli olduğu konusunda birleşir. Goitein ise vezirliğin Arap kabile geleneğinin bir devamı kabul edilebileceğini belirtir ve kurumun Sâsânî kökenine dayandığını reddetmenin bazı açılardan İranî izler taşıması ihtimalini ortadan kaldırmayacağını söyler (Studies in Islamic, s. 191-193). Goitein'in iddiasına benzer görüşler ileri sürmekle birlikte ilk Abbâsî vezirlerinin İran kökenli olmasından hareketle vezirlik kurumunun Sâsânî etkisinde şekillendiğine daha fazla vurgu yapan Sourdel bunun Sâsânî idare geleneğinin basit bir taklidi sayılmadığını ifade etmekte, dolayısıyla Abbâsîler'in aynı idarî ihtiyaçlara karşı benzer bir kurumsal yapıyla çare bulma arayışı olarak değerlendirilebileceğini yazmaktadır (Le

vizirat, s. 59 vd.). Esasen tartışma, Araplar'ın önceden beri bildikleri vezirle (yardımcı) Abbâsîler'de başlayan kurumsal yapının temsilcisi konumundaki kâtip sınıfından gelen vezirin aynı olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Abdülazîz ed-Dûrî'nin, ilk Abbâsî veziri Ebû Seleme el-Hallâl'in üstlendiği görevlerin son Emevî kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib'in görevlerine benzediği ve Abbâsîler'in aslında yeni bir kurum ihdas etmedikleri şeklindeki görüşü dikkat çekicidir. Mes'ûdî'nin, Abbâsîler'in kâtibi vezir diye adlandırdıkları yolundaki ifadesinin (et-Tenbîh, s. 340) bunu teyit ettiğini belirten Dûrî, Abbâsî idarî yapısının temel unsurları arasında yer

alan vezirlik kurumunun Fars unsurunun da katılmasıyla zaman içerisinde oluştuğunu söylemektedir (el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsiyyü'l-evvel, s. 51-52).

Tarihî Gelişim. Abbâsîler. Abbâsîler dönemine kadar vezir unvanını taşıyan yöneticiler bulunmamakla birlikte bu süreçte devlet başkanına yardımcı konumunda kişilerin varlığı bilinmektedir. Hz. Peygamber sahâbe ile istişareyi bir prensip haline getirmişti. Bu istişareler esnasında öncelik verdiği, bazan da görüşü doğrultusunda kararlar aldığı Hz. Ebû Bekir vezir diye nitelendirilmiştir. Ebû Bekir döneminde Ömer, Ömer döneminde Osman ve Ali bu konumda kabul edilmekteydi (İbn Haldûn, I, 295). Emevî halifeleri devlet işlerinde görüşlerine başvurdukları kâtipler tayin etmişse de bunlara resmî anlamda vezir unvanı verilmemiştir. Ancak Emevîler devrinde de bazı kimselerin vezir unvanıyla anıldığı bilinmektedir (Süyûtî, II, 125; Sourdel, s. 53-55). Muâviye zamanında Ziyâd b. Ebîh, Abdülmelik b. Mervân döneminde Ravh b. Zinbâʻ el-Cüzâmî vezir unvanı taşıyordu. Abbâsîler'e kadar geçen süreçte kâtipler veya halifenin danışmanı konumundaki kişilerin mevcudiyeti bu dönemde vezirliğin bir kurum olarak var olduğunu göstermez. İbnü't-Tıktakā, vezirlik kurumunun usul ve kaideleri belirlenmiş durumda Abbâsîler devrinde görüldüğünü belirtmekte (el-Faḫrî, s. 153) ve ilk Abbâsî Halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'a vezirlik yapan Ebû Seleme el-Hallâl'in vezir unvanını taşıyan ilk kişi olduğu kaydedilmektedir (Dîneverî, s. 370; Mesʻûdî, et-Tenbîh, s. 339; Kudâî, s. 394).

Diğer taraftan vezirlerin bir danışman konumundan çıkarak teşkilâtlı bir kurumun başı haline gelmelerinin Halife Mehdî-Billâh zamanında (775-

785) gerçekleştiği bilinmektedir. Nitekim Taberî ilk defa bu halife döneminde vezirden bahsetmeye başlar (Târîẖ, VIII, 136, 156 vd.). İlk iki Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh ile Ebû Ca'fer el-Mansûr devrinde vezirlik görevine getirilenlerin biri dışında hepsinin ölüm cezasına çarptırılması ve özellikle Mansûr'un idareyi tam anlamıyla kendi kontrolünde tutmak istemesi (İbnü't-Tıktakā, s. 155-156, 174 vd.) bu kurumun başlangıçtaki gelişimini engelleyen önemli bir etken kabul edilebilir. Siyasî ve idarî istikrarın büyük ölçüde sağlanmasıyla Mehdî-Billâh ve ondan sonra gelen Abbâsî halifeleri devlet yönetimiyle ilgili bütün işleri vezirlere bırakmışlardır. Cehşiyârî'nin Hârûnürreşîd'in veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî hakkında yazdıklarından ilk dönem vezirlerinin çok geniş yetkilerle donatıldığı anlaşılmaktadır. Valilerin tayin ve azilleri, vergilerin tesbiti ve toplanması, devlet gelirlerinin denetlenmesi, Dîvânü'r-resâilin idaresi, askerî tekilâtı da ellerinde bulundurmaları bu dönem vezirlerinin nüfuzunu ve geniş yetkilerini göstermektedir (el-Vüzerâʾ, s. 177). Ancak başta Yahyâ olmak üzere Bermekîler, yönetimi tekellerinde tutma gayretleri ve büyük bir servet edinmeleri gibi tepki çeken uygulamaları yüzünden ağır biçimde cezalandırılmıştır. Bu dönemde vezirlerin çoğu devletin kuruluşuna büyük katkı sağlayan Fars asıllılardan seçilmiştir.

Abbâsîler'de Halife Mansûr zamanından itibaren orduda istihdam edilen Türkler'in 232 (847) yılında Vâsiḳ-Billâh'ın ölümünden sonra kumandan ve idareci sıfatıyla yönetimde söz sahibi olmalarının ardından vezirlerin nüfuz ve yetkileri azalmaya başlamıştır. Ancak bu durum uzun sürmemiş, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren vezirler yeniden güç kazanmıştır. Vezirliğin tekrar önem kazanmasında bu dönemde yöneticilik yeteneği zayıf halifelerin iş başına geçmesinin de önemli rolü vardır. Söz konusu dönemde bu makamı ele geçirebilmek için Benî Furât ile Benî Cerrâh aileleri arasında büyük bir mücadele başlamış, ailelerden birinin vezirlik makamına geçmesiyle önceki vezirin malları müsadere edilmiştir. Ancak bu mücadeleler yüzünden gelirlerin azalması ve bürokrasideki genel bozulma vezirliğin gerilemesini de beraberinde getirmiştir. Vezirlerin parlak dönemi 324'te (936) emîrü'l-ümerâlık kurumunun ortaya çıkmasıyla sona ermiştir. Ardından vezirlerin görevleri, vezir tayin ve azletme yetkisi de kendilerine verilen emîrü'l-ümerâlar tarafından yürütülmüş, vezirlik ise vezâret alâmetleri olan siyah elbise giyip kılıç ve kuşak takınarak hilâfet sarayındaki merasimlere katılmaktan ibaret bir görev haline gelmiştir. 334

(946) yılından 447 (1055) yılına kadar Büveyhîler'in, 447'den 530'a (1136) kadar Büyük Selçuklular'ın nüfuzu altında kalan Abbâsî Devleti'nde Büveyhî ve Selçuklu vezirlerinin yönetimde büyük yetkiye sahip oldukları görülmektedir. VI. (XII.) yüzyılda Abbâsî Devleti'nin bazı bölgelerde otoritesini yeniden tesis etmesiyle birlikte güçlü Abbâsî vezirleri ortaya çıkmıştır. Muktefî-Liemrillâh'ın vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre, Müstazî-Biemrillâh'ın vezirlerinden Adudüddin İbnü'l-Müslime Reîsü'r-rüesâ ve son Abbâsî veziri İbnü'l-Alkamî bunlar arasında zikredilebilir.

Mâverdî Abbâsîler'de tefvîz ve tenfîz adlarıyla iki çeşit vezirlik bulunduğunu belirtmektedir. Geniş yetkileri olan, halife adına devletin bütün işlerini yürüten tefvîz vezirleri halifenin nâibi sıfatıyla hilâfet mührünü taşıyordu. Yetkileri daha kısıtlı tenfîz vezirleri ise yalnızca kendileri için belirlenen görev alanlarında söz sahibiydiler; yetkileri yürütme ile sınırlı olup halifenin verdiği emirleri yerine getirirlerdi. Bir tefvîz vezirine karşılık tenfîz vezirlerinin sayısı zamana ve işlere göre değişebiliyordu (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 25-32).

Abbâsîler'de vezirliğe tayin yapılırken özel bir merasim düzenleniyordu. Vezirliğe tayini kararlaştırılan kişiye halife tarafından bir mektup gönderilirdi. Mektubu alan vezir adayı kadılar ve inşâ kâtibi gibi ileri gelen kişilerle beraber saraya gider, halifenin huzuruna çıkardı. Daha sonra kendisine cübbe, sarık, kılıç ve divitten ibaret vezirlik alâmetleri verilir, ardından tekrar halifenin katına giderdi. Saraydan ayrılırken süslenen bir ata biner, önündeki devlet adamlarıyla birlikte makamına varırdı. Burada kendisini karşılayanların önünde tayin yazısı (taklid) okunur, böylece vezirlik görevine başlamış olurdu. Kalkaşendî, Kāim-Biemrillâh ile Müsterşid-Billâh'ın vezirleri için yazdırdıkları iki vezâret tayin yazısını kaydetmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, X, 234-242). Vezire daha sonra halife tarafından çeşitli hediyelerin yollandığı rivayet edilir.

Vezirler siyasî, askerî, iktisadî, idarî ve hukukî sahalarda birçok görev üstlenmiştir. Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın cünd ve haraç divanlarının idaresini vezir unvanı taşımamakla birlikte Hâlid b. Bermek'e verdiği, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un vezirlerinden Ebû Eyyûb el-Mûriyânî'nin geniş yetkilere sahip bulunduğu belirtilmektedir (Cehşiyârî, s. 89, 97). Abbâsî vezirleri arasında mutlak yetki bakımından öne çıkanlar Bermekî

ailesine mensup vezirlerle Fazl b. Sehl'dir. Hârûnürreşîd, iktidarını borçlu olduğu Bermekî ailesinden Yahyâ b. Hâlid'e sınırsız yetkilerle vezirlik pâyesi vermiş, divanların kontrolünü ona bırakmış, Yahyâ ve oğulları tam anlamıyla devleti yöneten bir aile haline gelmiştir. Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl de siyasî ve askerî yetkilerin tamamını elinde bulunduruyordu. Halife bizzat yazdığı bir tevkī' ile ona çok geniş yetkiler vermişti. Yetki bakımından öne çıkan vezirlerden biri de Mu'temid-Alellah zamanında görev yapan Ebü's-Sakr İsmâil b. Bülbül'dür. Muktedir-Billâh'ın vezirlerinden Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh bu yetkilerin yanı sıra Dîvân-ı Mezâlim'e

başkanlık etmesiyle de meşhurdur. Abbâsîler'in son dönem vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin de geniş yetkileri vardı. Son vezir İbnü'l-Alkamî de uzun süren görevi sırasında mutlak yetkiyle devlet işlerini üzerine almış ve dilediği tasarruflarda bulunmuştur.

Abbâsîler'de vezirlerin geliri dönemlere göre değişmektedir. Halife Mansûr'un Bağdat'ı kurduktan sonra şehri dört kısma ayırdığı ve bunlardan birini veziri Ebû Eyyûb el-Mûriyânî'ye iktâ ettiği nakledilmektedir (a.g.e., s. 100). Me'mûn da Irak'taki Sîb bölgesini Vezir Fazl b. Sehl'e vermiştir (a.g.e., s. 306). Muktedir-Billâh zamanında nafakalar hariç vezirlere tahsis edilen iktânın gelirleri 170.000 dinardı (İbn Miskeveyh, V, 229). Vezir İbnü'l-Husaybî'ye 5000, Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh'a aylık 7000 dinar maaş bağlanmıştı (a.g.e., V, 225, 229). Muktefî-Liemrillâh'ın veziri Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'ye yıllık 100.000 dinar ödendiği tesbit edilmektedir (İbnü't-Tıktakā, s. 312). Vezirlerin çocuklarına da aylık ve yıllık ödeme yapılırdı.

Önceleri halifenin sarayında bir makamı olan vezirler daha sonra sarayda hâcibe ait başka bir daireye taşınmıştır (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâ᾽, s. 268). Kaynaklarda Muktedir-Billâh'ın vezirlerinden İbnü'l-Furât el-Âkūlî'nin Muharrim denilen yerde halifenin tahsis ettiği bir ikametgâhından bahsedilmektedir. Kendisinden sonra vezirler tarafından resmî makam olarak kullanılan bu ikametgâh Kāhir-Billâh döneminde satılmış, vezirlere Muktedir-Billâh'ın oğluna ait bir ev ayrılmıştır (İbn Miskeveyh, V, 80, 112, 217, 332). Son dönem Abbâsî vezirlerinin Mu'temid-Alellah'ın Huld Sarayı'ndan ayrılarak Bağdat'ın doğu yakasında

dârülhilâfe diye şöhret kazanan saraya yerleşmesinin ardında bu sarayın karşısındaki Dârülvizâre'de görev yaptıkları anlaşılmaktadır (İbrâhim Selmân el-Kürevî, s. 251). Öte yandan vezirlere çeşitli şeref unvanları ve lakaplar verilmiştir. Me'mûn tarafından veziri Fazl b. Sehl'e verilen, askerî ve siyasî yetkilerine de işaret eden "zü'r-riyâseteyn" unvanı burada zikredilmelidir. Cehşiyârî onun lakap alan ilk vezir olduğunu söyler (el-Vüzerâʾ, s. 305, 306). Vezirlerin daha sonra "veliyyüddevle, amîdüddevle" gibi lakaplar taşıdıkları kaydedilmektedir (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 130; ayrıca bk. Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 47-49; İbrâhim Selmân el-Kürevî, s. 245-249).

Sâmânîler. Abbâsîler döneminde kurulan diğer İslâm devletlerinde Abbâsî divan teşkilâtı örnek alınmıştır. Sâmânîler'den II. Nasr b. Ahmed'in veziri Ceyhânî'nin yaptığı düzenlemede Dîvân-ı Vezâret diğer divanların üstünde bir konuma getirilmiş, vezirlere büyük yetkiler tanınmıştır. I. Nûh'un veziri Hâkim eş-Şehîd bütün devlet işlerini üstlenmişti. Sâmânîler'in son hükümdarlarından II. Nûh dönemindeki vezirlerin de idarede ve askerî alanda söz sahibi oldukları görülmektedir. II. Nûh'un küçük yaşta tahta çıkması üzerine yönetimi üstlenen Ebü'l-Hüseyin Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî ordu kumandanlarının tayin ve azil yetkisine de sahipti. Onun ardından vezirliğe getirilen Abdullah b. Muhammed b. Üzeyr, hükümdarın yönetimde etkin olan annesiyle birlikte hareket ederek ordu kumandanlarını değiştirebiliyordu. Vezirlerden Ceyhânî, Ebü'l-Fazl el-Belʿamî ve Hâkim eş-Şehîd gibi şahsiyetlerin tarih, fıkıh, inşâ gibi sahalarda eser verenler arasından seçilmesi dikkat çekmektedir.

Endülüs Emevî Devleti. Bu dönemde önceleri Abbâsîler'deki gibi yönetimde ikinci sırada yer alan vezirler (İbn Haldûn, I, 298), II. Abdurrahman dönemiyle (822-852) birlikte bu konumlarını hâcibe terketmek zorunda kalmıştır (Özdemir, s. 130). II. Abdurrahman önceleri tek olan vezir sayısını arttırarak her birini farklı alanlarda görevlendirmiştir. Makkarî'nin Endülüs Emevî Devleti'nde vezirlik görevinin bir kurul tarafından yürütüldüğüne dair ifadeleri muhtemelen II. Abdurrahman dönemi ve sonrasındaki uygulamaya işaret etmektedir. Söz konusu kuruldaki vezirlerin hükümdar tarafından görüşlerine başvurulmak üzere tayin edildiğini söyleyen Makkarî, bunlardan birinin daha çok vezir diye adlandırılan nâib makamına getirildiğini ve ona hâcib unvanı verildiğini

söylemekte, kuruldaki vezirlerin belirli ailelere mensup olduğunu, kurul üyeliğinin babadan oğula geçtiğini, bunun mülûkü't-tavâif dönemine kadar devam ettiğini belirtmektedir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 216). Vezirler hâcibin idaresi altında kendilerine verilen görevleri yerine getirirdi. Ancak bu uygulama Murâbıtlar ve Muvahhidler'in Endülüs'te hâkimiyet kurmasıyla değişmiş, vezirler tekrar eski konumlarına kavuşmuşlardır. Nasrîler (Benî Ahmer) zamanında vezirler diplomasi dahil sivil ve askerî idareyi tamamen ellerine almış, hükümdardan sonra en yetkili devlet adamı konumuna yükselmiştir. Vezirler hâcibin gerisinde kalmakla birlikte hâcibler, daha önce vezir unvanı taşıyan kimseler arasından seçildiklerinden önemlerini nisbeten korumuşlardır. Edebî ve idarî sahada bilgili ve tecrübeli kimselerden seçilen vezirler hükümdarın sarayında kendilerine ayrılan bölümlerde görev yaparlardı (İbn Haldûn, I, 298).

Tolunoğulları. Mısır'da vezirlik kurumu Tolunoğulları döneminde ortaya çıkmıştır. Devletin kurucusu Ahmed b. Tolun devrinde Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî önemli bir konuma yükselerek vezirin üstlenmesi gereken görevleri kâtip sıfatıyla yürütmüştür. Ahmed b. Tolun'un Bağdat ve Sâmerrâ'daki tecrübelerine dayanarak vezir tayin etmeyip bütün yetkileri elinde topladığı da belirtilmektedir (Nâsır el-Ensârî, s. 104-105). İbn Tolun'un oğlu Humâreveyh zamanında ise Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mâzerâî vezir sıfatıyla görev yapmış, daha sonra bölgede kurulan İhşîdîler Devleti'nde de vezirlik uygulaması devam etmiştir. İhşîdîler'de vezirler hükümdarın yardımcısı sayılsa da "müdebbirüddevle" unvanlı Ebü'l-Misk Kâfûr el-İhşîdî hükümdarlardan daha etkiliydi (İbn Miskeveyh, VI, 138, 211, 287). İbn Hinzâbe diye bilinen Ebü'l-Fazl İbnü'l-Furât bu dönemin en önde gelen veziridir (İbn Hallikân, I, 346-347).

Fâtımîler. Fâtımîler'de vezirlik kurumu 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından ortaya çıkmıştır. Bu tarihten dört yıl sonra Mısır'a gelen Halife Muiz-Lidînillâh yetki ve otoritesini hiç kimseyle paylaşmak istemediğinden vezir tayin etmeyip devlet işlerini kendisi yürütmüştür (Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, s. 19). Mısır döneminin ikinci Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın 368'de (979) Ya'kūb b. Killîs'e "el-vezîrü'l-ecell" lakabını vermesiyle birlikte ortaya çıkan vezirlik unvanı dördüncü Halife Zâhir-Lii'zâzidînillâh devrinde 418 (1027) yılında Ebü'l-Kāsım el-Cercerâî'nin vezirliğe getirilmesiyle resmî bir görev haline gelmiş ve "rütbe" adıyla

anılmıştır. Abbâsîler'de olduğu gibi Fâtımîler'de de iki türlü vezirliğin bulunduğu anlaşılmaktadır. İbnü't-Tuveyr, Fâtımî vezirlerini mensubiyetlerine göre kalem ve kılıç ehli şeklinde ikiye ayırdıktan sonra yetkilerine göre vezâret-i tâmme ve vezâret-i vesâta diye ikinci bir tasnif yapmakta, vesâtanın Vezâret-i tâmmeden daha aşağı bir pâye olduğunu söylemektedir (Nüzhetü'l-muḳleteyn, s. 105). Kalkaşendî ikinci tasnife biraz daha açıklık getirmekte, kalem veya kılıç ehlinden olsun etkin bir konuma sahip vezirlerin kendi zamanlarında sultanlığa denk gelen tefvîz veziri sayıldıklarını, onların vazifeleri için

vezâret, etkinliği sınırlı vezirler için de vesâta kelimelerinin kullanıldığını belirtmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 478-479). Bu iki sınıfa mensup vezirler arasında birçok gayri müslim vardı (M. Hamdî el-Münâvî, s. 38-39, 297-304).

Bedr el-Cemâlî'ye kadar görev yapan Fâtımî vezirleri tenfîz veziri kabul edilir. Bunlar sınırlı yetkilere sahipti ve halife onların bütün işlerini denetlerdi. Halife Müstansır-Billâh'ın 467 (1074-75) yılında bütün yetkilerini devlette düzeni yeniden sağlayan Bedr el-Cemâlî'ye devretmesiyle birlikte vezirlik saltanat makamı yerine geçerek tefvîz vezirliğine dönüşmüştür. Bedr el-Cemâlî ayrıca kādılkudâtlık ve dâidduâtlık gibi büyük önem taşıyan görevlere tayinle de yetkili kılınmış, bu görevleri üstlenenler onun nâibi kabul edilmiştir. Bedr el-Cemâlî'ye ve daha sonra bu göreve getirilenlere vezir ismi terkedilerek "emîrü'l-cüyûş" unvanı verilmiştir. Sultanlara mahsus el-Melikü'l-Efdal, el-Melikü'l-Mansûr gibi unvanlar da taşıyan bu vezirler bağımsız hareket etmiş (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 440) ve mezâlim toplantılarına başkanlık yapmıştır (İbnü't-Tuveyr, s. 122).

Fâtımî vezirlerine "sicillü'l-vizâre" denilen bir görevlendirme yazısı veriliyordu. Vezirlik alâmetleri genelde cübbe, sarık, kolye, kılıç ve divitti. Asker ve sivil kökenli oluşlarına göre değişmekle birlikte vezirlerin kendilerine has kıyafetleri vardı. Fâtımî vezirleri iktâlar hariç aylık 5000 dinar alıyordu. Çocuklarına ve kardeşlerine 200-300, yardımcılarına ve maiyetine sayılarına göre 300-500 dinar aylık veriliyordu. Vezirlerin görevlerini yaptıkları resmî konakların ilki halifelerin yaşadığı el-Kasrü'l-kebîr civarındaki Dârü'l-vizâreti'l-kübrâ idi. Bedr el-Cemâlî'nin inşa ettirdiği ve görevi süresince kaldığı bu konağı ondan sonra oğlu Efdal b.

Bedr ilâvelerle yenilemiştir. Ancak Efdal burada fazla kalmamış, Nil kıyısında yaptırdığı konağa yerleşmiştir. Onun ardından vezirlik makamına getirilen Me’mûn el-Batâihî, Dârü’l-vizâreti’l-kübrâ’ya geri dönmüş, burası Fâtımîler’in yıkılışına kadar vezirlerin resmî makamı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ezherî, Tehẕîbü’l-luġa (nşr. Riyâd Zekî Kāsım), Beyrut 2001, IV, 3883; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 2008, s. 1136; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 370; Ya‘kūbî, Târîḫ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 352-353; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 450; VIII, 136, 156 vd.; X, 19, 21; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, tür.yer.; Ebû Bekir es-Sûlî, Ḳısmün min aḫbâri’l-Muḳtedir-Billâh el-ʿAbbâsî (nşr. Halef Reşîd Nu‘mân), Bağdad 1999, s. 151, 193-194, 264; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 339, 340; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 18, 46, 137, 142; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem (nşr. Ebü’l-Kāsım İmâmî), Tahran 2001, III, 504, 519, 521 vd.; V, 80, 82, 96, 112, 149, 217, 223, 225, 229, 260-261, 332; VI, 138, 211, 287; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 91, 130; a.mlf., el-Vüzerâʾ ev Tuḥfetü’l-ümerâʾ fî târîḫi’l-vüzerâʾ (nşr. H. F. Amedroz), Leiden 1904, s. 268, 325; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 25-32; a.mlf., Ḳavânînü’l-vizâre (nşr. Fuâd Abdülmün‘im Ahmed - M. Süleyman Dâvûd), İskenderiye 1398/1978, s. 61-62; Kudâî, Târîḫu’l-Ḳudâʿî: Kitâbü ʿUyûni’l-maʿârif ve fünûni aḫbâri’l-ḫalâʾif (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Mısrî), Mekke 1415/1995, s. 394; Ebü’l-Kāsım İbnü’s-Sayrafî, el-İşâre ilâ men nâle’l-vizâre (nşr. Abdullah Muhlis), Kahire 1923, s. 19, 21, 59, 63; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 49-50; XVIII, 166-170, 246-247; İbnü’t-Tuveyr, Nüzhetü’l-muḳleteyn fî aḫbâri’d-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1412/1992, s. 47, 105, 106, 107, 110, 120-122; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1993, V, 2317-2319; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 403, 404, 459; X, 88-89; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 346-347; II, 195; VI, 232, 233; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 153, 155-156, 174 vd.; 268, 312, 319-321, 337-339; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 292;

XXIII, 361-362; İbn Haldûn, el-ʿİber (nşr. Halîl Şehhâde), Beyrut 2001, I, 295-296, 298; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 347, 478-479, 525; X, 234-242; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 402-403, 438, 440, 483; II, 155; a.mlf., el-Mukaffa'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, III, 43; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 125, 193 vd.; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 216; C. Zeydân, Târîḫ, I, 151, 152; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959-60, tür.yer.; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 168, 172-173, 191-196; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, el-Vizâre: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, tür.yer.; M. Hamdî el-Münâvî, el-Vizâre ve'l-vüzerâʾ fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî, Kahire, ts.; Muhammed Misfir ez-Zehrânî, Niẓâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 71 vd., 119 vd.; İbrâhim Selmân el-Kürevî, Niẓâmü'l-vizâre fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, İskenderiye 1989, tür.yer.; Vefâ Muhammed Ali, el-Ḫilâfetü'l-ʿAbbâsiyye fî ʿahdi tasalluṭi'l-Büveyhiyyîn, İskenderiye 1991, s. 83-102; Hasan İbrâhim Hasan, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1991-92, II, 137; III, 72, 452-453; IV, 188; a.mlf. - Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye), s. 113, 114; M. Ziyâeddin er-Reyyis, İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1995, s. 241; Abdülazîz ed-Dûrî, el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsiyyü'l-evvel, Beyrut 1997, s. 51-52; Nâsır el-Ensârî, el-Mücmel fî târîḫi Mıṣr, Kahire 1997, s. 104-105, 114-115; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi, Ankara 1997, s. 130; Mehmet Aykaç, Abbâsi Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, s. 21; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâmın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 113, 114, 116, 118; Fatih Yahya Ayaz, Memlükler Döneminde Vezirlik: 1250-1517, İstanbul 2009; Mahmûd Hilmî, "el-Vizâre fi'd-devleti'l-İslâmiyye", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, I, Mekke 1398/1978, s. 156-163; R. A. Kimber, "The Early Abbasid Vizierate", JSS, XXXVII/1 (1992), s. 66, 68; Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimaî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 17, İstanbul 2004, s. 227; "Vezîr", İA, XIII, 309, 310, 311; Muhammad Qasim Zaman, "Wazīr", EI[2] (İng.), XI, 185, 186.

Fatih Yahya Ayaz

Müslüman Türk Devletlerinde Vezirlik.

Karahanlılar. Karahanlılar'da hükümdarın vekili sıfatıyla devlet işlerini yürüten vezirin (yuğruş) başlıca görevleri ülkede dirlik ve düzeni, halkın huzur içinde yaşamasını sağlamak, devletin hâkimiyet sahalarını genişletmek, hazineyi zenginleştirmek, devlet hizmetinde çalışanlara karşı iyi davranmak, onların sadakatle görev yapmalarını temin etmektir. Yûsuf Has Hâcib vezirin hükümdarın eli olduğunu, kanun çıkarırken daima halkın yararını düşünmesi gerektiğini belirtir (Kutadgu Bilig, beyit nr. 4140). Vezir akıllı, hesap bilir, dürüst, tok gözlü, dindar, becerikli, bilgili ve heybetli olmalıdır. Asil bir aileden gelmelidir. Halka âdil davranmalı, hükümdarın güvenini zedeleyecek tutum ve davranışlardan sakınmalıdır (a.g.e., beyit nr. 2184-2262). Karahanlı devri kaynaklarında kadılık, nâiblik ve vezirliğin önemine işaret edilmiş, bunların kötü kimselerin eline geçmesi halinde halkın işlerinin de kötüye gideceği vurgulanmıştır (Genç, s. 40, 165). Büyük divana (Meclisi Âlî) vezirin başkanlık ettiği, vezire bağlı olarak çalışan Dîvân-ı İstîfâ'nın başında ağıçı (müstevfî = hazinedar), Dîvân-ı İnşâ ve Tuğrâ'nın başında bitikçi, ılımga ile tamgaçının (mühürdar) bulunduğu, ayrıca Dîvân-ı Arz görevini yürüten bir kurumun varlığı bilinmektedir (a.g.e., s. 173). Vezirlik görevine getirilen kişiye unvan, mühür, tuğ, davul, zırh, hil'at, eyer takımı, at, siyah ipekten bir çetr ve dirlik verilirdi (Yûsuf Has Hâcib, beyit nr. 1036, 1766; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 41). Bulundukları bölgeleri hükümdar adına yöneten hânedan mensuplarının da birer veziri (kethüdâ) vardı.

Gazneliler. Gazneliler'de birkaç divandan oluşan hükümet teşkilâtının başında vezir (hâce-i büzürg) bulunurdu. Dîvân-ı Vezâret (Dîvân-ı Hâce, Dîvân-ı Vezîr), Dîvân-ı Risâlet, Dîvân-ı Arz, Dîvân-ı İşrâf, Dîvân-ı Vekâlet, Dîvân-ı İstîfâ, Dîvân-ı Berîd, Dîvân-ı Âb ve Dîvân-ı Müsâdere vezire bağlı olarak görev yapardı. Divan başkanları, kumandanlar ve hâcibler vezirin emrinde çalışırdı. Vezirler göreve başlamadan

önce sultanla, hangi şartlar altında görev yapacaklarına dair bir muahede imzalardı. Gazneli Mahmud'un babası Sebük Tegin her işin ehline verilmesi gerektiğini, aksi davranışın bir zulüm olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bir kimsenin yeteneğine bakılmaksızın sırf babasının mevkii dikkate alınarak vezir tayin edilmemesi, vezirlikte önce asalete, ardından kabiliyete öncelik

verilmesi istenmektedir (Merçil, VI/1-2 [1975], s. 229, 231; Palabıyık, s. 99). Vezirler sultanın tevkīini taşıyan bir menşurla atanırdı. Sultan Mesud'un ileri gelen devlet erkânıyla görüştükten sonra vezir tayin ettiği bilinmektedir.

Vezir göreve başlayacağı zaman huzura kabul edilir, sultan, kendisine isminin yazılı olduğu bir yüzük (mühür) verir, yapılan törenin ardından göreve başlardı. Sultan devlet işlerinde kendi fermanından sonra vezirin fermanının geçerli sayıldığını belirtir, böylece onun sınırsız yetkilerle donatıldığını gösterirdi. Sultanla vezir arasındaki irtibatı sâhib-dîvân-ı risâlet sağlardı. Vezirlik alâmetleri arasında hil'at, yüzük, divit, sarık, serâperde (çadır) ve kılıç bulunurdu. Vezir sultandan divan görevlilerinin, nâib ve müşriflerin güvenilir kişilerden seçilmesini ve onların kendisine karşı sorumlu tutulmasını talep ederdi (Nuhoğlu, s. 234). Beyhakī'nin kayıtlarından anlaşıldığına göre hazineye gelir temini vezirlerin öncelikli görevlerindendi. Maaşların miktarı ve ödeme zamanı vezir tarafından tesbit edilirdi. Vezir ayrıca orduları sevk ve idare ederdi. Nitekim 426'da (1035) Belh ve Tohâristan'da çıkan isyanları Vezir Ahmed b. Abdüssamed bastırmıştır. Öte yandan vezirlik, yetki ve sorumluluğuyla paralel olarak tehlikeli bir makamdı. Zira vezirler, kumandan ve devlet adamlarını kontrol altına alabilmek için bazı tedbirlere başvurduğundan onu gözden düşürmek amacıyla entrikalar çevrilirdi. Meymendî bundan dolayı Sultan Mesud'un vezirlik teklifini kabul etmemiş, fakat hükümdarın ısrarı karşısında razı olmuş, ancak sultandan aleyhindeki tahriklere kapılmayacağına dair söz almıştır. Dîvân-ı Arz'ın başkanıyla birlikte vezir orduyu denetleyip her an savaşa hazır durumda bulundururdu. Bunun yanında genelde hükümdarın yolculuklarında ona refakat eder, sultanın Hindistan seferleri sırasında bazan da ona vekâleten Horasan'da kalırdı. Vezirler göreve başlarken hükümdara ihanet etmeyeceklerine dair bir yemin metni (sevgendnâme) imzalardı. Suç işleyen vezirler emîr-i hares tarafından cezalandırılırdı.

Büyük Selçuklular. Büyük Selçuklular'da Abbâsî, Sâmânî ve Gazneli etkisinin en açık şekilde görüldüğü kurum vezirliktir. Bunun başlıca sebebi Selçuklular'ın da vezirlerini İran asıllılardan seçmiş olmalarıdır. Tuğrul Bey'in başlattığı bu uygulama daha sonraki dönemlerde devam etmiştir. Devlet işlerinin görüşülüp karara bağlandığı büyük divana (Dîvân-ı A'lâ/Dîvân-ı Vezâret) vezirler başkanlık eder, bu divana müstevfî, tuğrâî,

müşrif, ârızu'l-ceyş de katılırdı. Sultan Melikşah, bütün devlet işlerini veziri Nizâmülmülk'e havale etmiş ve dilediği gibi davranabileceğini söylemiştir (İbnü'l-Esîr, X, 79-80). Vezirler bu makama gelmeden önce tuğrâîlik ve müstevfîlik gibi görevlerde bulunanlar arasından seçilirdi. Muhammed Tapar'ın veziri Sa'dülmülk-i Âbî daha önce müstevfîlik yapmıştı; Sencer'in veziri Muhtassülmülk Muînüddîn-i Kâşî, Muhammed Tapar'ın hanımı Gevher Hatun'un veziriydi. Mahmûd b. Melikşah'ın veziri Tâcülmülk de Melikşah'a müstevfîlik ve annesi Terken Hatun'a vezirlik yapmıştır. Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın veziri Müeyyidüddin Merzübân da tuğrâî idi. Enûşirvân b. Hâlid-i Kâşânî ârızu'l-ceyş olarak göreve başlamış, Muhammed Tapar'ın vezir nâibliğini ve hazinedarlığını yaptıktan sonra Mahmûd b. Muhammed Tapar ve kardeşi Mesud ile Halife Müsterşid-Billâh'ın veziri olmuştur. Eazzülmülk Ebü'l-Muhâsın ed-Dihistânî âmidlikten sonra Sultan Berkyaruk'un vezirliğine tayin edilmiştir. Öte yandan Togan Bey el-Kâşgarî gibi tüccarlıktan, II. Tuğrul'un veziri Sadreddin gibi kadılıktan gelenler de vardı (Bündârî, s. 272). Nizâmülmülk eserinde vezirin devlet hayatındaki önemli rolüne işaret eder ve tarihte ün kazanmış birçok hükümdarın şöhretlerini vezirlerine borçlu olduğunu söyler. İyi bir vezirin döneminde ülkenin mâmur hale geleceğini, ordunun güçleneceğini, reâyânın huzur ve rahata kavuşacağını, hükümdarların da gönlünün ferahlayacağını yazar (Siyâsetnâme, s. 30). Vezirin yetkilerinin başında Dîvân-ı A'lâ başkanlığı geliyordu. Bu yetkilerle donatılmış vezirin başlıca görevleri halifeler ve yabancı hükümdarlarla olan ilişkileri düzenlemek, hazinenin gelir ve giderlerini tanzim etmek, vergi miktarlarını halkın durumuna göre belirleyip toplamak, maliyede israfı önlemek, olağan üstü durumlar için gerekli tedbirleri almak, memurların maaşlarını, hükümdarın maiyetindekilerin erzakını tesbit etmek ve iktâ tevcih etmekti. Memurların görevlerini yerine getirip getirmedikleri vezirin nâibleri vasıtasıyla kontrol edilirdi. Vezir törenlerde, vasal hükümdarlarla yapılan görüşmelerde, Dîvân-ı Mezâlim'de sultanın vekili sıfatıyla yer alırdı. Bu bakımdan Selçuklu vezirliği vezâret-i tefvîz idi.

Vezirler sarayın ve ordunun harcamalarını kontrol ederdi; bu durum vezire orduyu denetleme imkânı da verirdi. Vezirler hazineye gelir sağlanmasıyla yakından ilgilenmiştir. İlk Selçuklu veziri Bûzcânî temin ettiği 50.000 dirhemi Tuğrul Bey'e vermiş, o da devletin doğudaki problemlerini halletmesi için Çağrı Bey'e göndermişti. Vezirler bunun için müsadereye de

başvururdu. Kündürî, Tuğrul Bey'in maiyetindekilerden 500.000 dinar (İbnü'l-Cevzî, s. 112; Taneri, V/8-9 [1967], s. 107), Nizâmülmülk de Alparslan'ın kız kardeşi Gevher Hatun'un mallarını müsadere ettirmişti (a.g.e., V/8-9 [1967], s. 176). Nizâmülmülk gibi güçlü vezirler tâbi hükümdarların ve önemli görevlilerin tayininde de rol oynardı. Nitekim Mervânî Emîri Nizâmeddin, Nizâmülmülk'ün iradesiyle emîr ilân edilmiş, yine Nizâmülmülk, Sa'düddevle Cevherâyin'i Bağdat şahneliğine, Kündürî de Dâmegānî'yi kādılkudâtlığa getirmiştir. Nizâmülmülk'ün Nizâmiye Medresesi'ne kendi imzasını taşıyan menşurla tayinler yaptığı bilinmektedir. Nitekim Ebû Abdullah et-Taberî, Ebû Muhammed eş-Şîrâzî ve Gazzâlî onun menşuruyla Nizâmiye müderrisliğine getirilmişti (İbnü'l-Esîr, X, 185; İbn Hallikân, IV, 217). Kazanılan zaferleri de fetihnâmelerle halifelere ve mahallî hükümdarlara vezirler bildirirdi. Ayrıca imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenirlerdi. Nizâmiye medreselerinin tesisi gibi Vezir Muhtassülmülk Muînüddin de çeşitli şehirlerde mescid ve medreseler yaptırmıştır.

Yüksek dereceli devlet memurlarıyla kumandanlar hakkındaki şikâyetler sultanın başkanlık ettiği Dîvân-ı Mezâlim'de karara bağlanırdı. Vezirler de halkın memurlarla ilgili şikâyetlerini dinlerdi. Nizâmülmülk, oğlu Fahrülmülk'e yazdığı bir mektupta sarayının kapısını mazlumlar için daima açık tutmasını ve haftanın bir gününü halkın şikâyetlerini dinlemeye ayırmasını söyler (Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, s. 214). Devlet adamlarını, ulemâyı ve diğer ileri gelenleri yargılayan vezirler idam cezası verme yetkisine de sahipti. Şahne, muhtesib ve sâhibü'ş-şurtanın, müderris, kadı ve kādılkudâtların tayin yetkisi de vezire aitti. Vezirler ferman/menşur da çıkarabilirdi. Amîdülmülk el-Kündürî tevkī'leri bizzat kendisi kaleme alırdı.

Bündârî, Nizâmülmülk'ün çıkardığı fermanların gereğinin hemen yapıldığını kaydeder. Hândmîr de Vezir Dergüzînî'nin emirlerinin âdeta "Tanrı buyruğu gibi" yerine getirildiğini belirtir (Düstûrü'l-vüzerâʾ, s. 204).

Vezirlere hükümdar tarafından verilen kılıç onların askerî yetkilerle donatılmış olduğunu gösteriyordu. Selçuklu vezirleri zaman zaman orduya bizzat kumandanlık eder, bazan da sultanın yanında seferlere katılırlardı. Nizâmülmülk, Alparslan'ın Malazgirt Savaşı dışındaki bütün seferlerine

katılmıştır. Sa‘dülmülk de Bâtınîler’le mücadele etmiş ve Şahdîz Kalesi’ni fethetmiştir. Müeyyidülmülk, Sultan Berkyaruk’un Rey yakınlarında Tutuş ile yaptığı savaşta bulunmuştur. Ahmed b. Nizâmülmülk de Muhammed Tapar ile Seyfüddevle Sadaka arasında 501’de (1108) cereyan eden savaşa iştirak etmiş, 503 (1109) yılında Alamut’u muhasara eden Selçuklu ordusuna kumandanlık yapmıştır. Vezirlerin kendilerine bağlı gulâmlardan meydana gelen askerleri vardı. Nizâmülmülk’ün Melikşah’tan sonra Berkyaruk’un tahta çıkmasını sağlayacak askerleri olduğu bilinmektedir. Vezirler ordunun teşkili ve asker sayısının arttırılması gibi konularda sultana teklifte bulunurlardı. Sultan Melikşah davranışlarını beğenmediği 7000 askeri ordudan uzaklaştırmak isteyince Nizâmülmülk bunların daha sonra problem teşkil edebileceğini söylemiş, ancak sultan onu dinlememişti; neticede bu askerler Tekiş’e katılarak isyan etmişlerdi. Vezirlerin asker üzerinde büyük nüfuzları vardı. Sultanlar geniş yetkilerle donattıkları vezirleri denetler, bir suç işlediklerinde onları yargılar ve idama kadar varan cezalar verirlerdi. Nitekim Sa‘dülmülk zındıklık ve ihanetle suçlanıp idam edilmiştir. Sultan Melikşah, Nizâmülmülk’ün ulemâya her yıl 300.000 dinar dağıtarak hazineyi zarara uğrattığına dair iddialar üzerine onu sorguya çekmiş, vezirin kendisini ikna etmesi üzerine yetkilerini daha da arttırmıştır.

Sultanın katıldığı bütün merasimlerde yer alan vezir bazı seyahatlerinde de yanında bulunurdu. Kündürî Tuğrul Bey’in Hemedan, Nizâmülmülk Sultan Melikşah’ın Bağdat seyahatlerinde kendilerine refakat etmişlerdi. Vezir bazan merasimlerde sultanı temsil eder, hilâfet makamına yeni geçen halifeye sultan adına biat ederdi. Nitekim İzzülmülk b. Nizâmülmülk, Sultan Berkyaruk adına Halife Müstazhir-Billâh’a biat etmişti (İbnü’l-Esîr, X, 231). Sultan ve kumandanların halife tarafından kabul merasiminde vezirler önemli rol üstlenirdi. 479’da (1086) Sultan Melikşah ve emîrleri Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından kabul edilince onları halifeye Nizâmülmülk takdim etmişti (Bündârî, s. 81-82). Vezirlerin zaman zaman elçilik görevi yaptıkları da bilinmektedir. Selçuklu vezirleri Abbâsî halifelerinin vasal devletlerle ilişkilerinde aracılık yapardı. Nizâmülmülk, Selçuklu-Abbâsî münasebetlerinin bozulmaması için büyük gayret sarfetmiştir. Ayrıca sultanın ve hânedan mensuplarının nikâh merasimlerinde rol oynarlardı. Meselâ Kündürî, Tuğrul Bey’in halifenin kızıyla, halifenin de Çağrı Bey’in kızıyla evliliklerinde, Nizâmülmülk de Alparslan’ın kızıyla Halife Kāim-Biemrillâh’ın veliahdı Uddetüddîn’in

Nîşâbur'da yapılan nikâh merasiminde hazır bulunmuştur. Ziyâülmülk, Muhammed Tapar'ın kız kardeşi Seyyide Hatun ile Halife Müstazhir-Billâh'ın nikâhlarında kız tarafını temsil etmiştir (502/1108). Öte yandan sultanların yanı sıra hatunların ve meliklerin de vezirleri vardı. Tâcülmülk, Sultan Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'un, Kemâlülmülk es-Sümeyremî, Muhammed Tapar'ın hanımı Gevher Hatun'un, Ebû Tâhir Şerefeddin el-Kummî de Sencer'in annesi Seferiyye Hatun'un vezirliğini yapmıştır.

Vezirlik alâmetleri arasında hil'at-i vezâret, mühür, altın divit takımı, kılıç, mesned-i vezâret, nevbet, minder ve çadır önemli yer tutardı. Vezirler sultanın menşuru ile göreve başlayınca kendilerine verilen mühre tevkī'lerini hakkettirirlerdi. Bu tevkī'lerde daha çok "el-hamdülillâhi alâ niamihi (ale'n-niam)" ibaresinin yazılı olduğu görülmektedir. Vezirler günde üç defa nevbet çaldırabilirlerdi. Büyük Selçuklu vezirleri sâhib, sâhib-i ecel, müeyyed, mansûr, muzaffer, hâce, hâce-i büzürg, sadr, destûr, sâhib-i dîvân-ı devlet, sâhib-i dîvân-ı saltanat, nâdiren de sadr-ı a'zam (a.g.e., s. 15) unvanlarıyla Amîdülmülk, Nizâmülmülk, Kıvâmülmülk, Mecdülmülk, Tâcülmülk, Eazzülmülk, Hatîrülmülk, Ziyâülmülk ve İzzülmülk gibi lakaplar kullanırlardı (Özaydın, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına, s. 431-433). Nizâmülmülk eserinde lakapların önemine işaret ettikten sonra vezirlerin, sonu "mülk" ile biten lakaplar kullanması gerektiğini söyler (Siyâsetnâme, s. 192). Abbâsî halifeleri de Selçuklu vezirlerine unvan ve lakaplar tevcih ederdi. Halife Kāim-Biemrillâh Kündürî'ye Seyyidü'l-vüzerâ, Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî'ye Nizâmülmülk Kıvâmüddevle ve'd-dîn ve Razî Emîri'l-mü'minîn lakaplarını vermiştir. Selçuklu vezirlerinin görev yaptığı yerlere dârü'l-vizâre, dergâh-ı vezâret, saray ve serâperde (çadır) denilirdi (Taneri, V/8-9 [1967], s. 147).

Vezirlerin gelir kaynakları sultanın menşuruyla tahsis edilen maaş (Sultan Alparslan'ın bir menşurunda Vezir Nizâmülmülk'e iktâsına ilâveten 50.000 dinar yıllık maaş bağlandığı kaydedilmektedir), iktâlardan elde edilen gelir, ganimetlerden alınan pay, hediyeler, gayri meşrû gelirler, rüşvet ve müsâdereler şeklinde sıralanabilir (Şemsülmülk Osman b. Nizâmülmülk vezir olan kardeşi Ziyâülmülk'e kendisini Enûşirvân b. Hâlid'in yerine vezir yapması için 2000 dinar vermişti; Müeyyidülmülk de Berkyaruk'un annesi Zübeyde Hatun'u boğdurmadan önce kendisine 5000 dinar ödeyeceğine dair bir senet almıştı). Görev süreleri birkaç ay ile yirmi dokuz

yıl arasında değişen vezirlerin on altısı İran, biri Türk kökenli (Togan Bey), biri fellâh olup beşinin kökeni bilinmemektedir. Yedi vezir suikast sonucu öldürülmüş, beşi idam edilmiş, dördü başka yerlerde görevlendirilmiş, ikisi eceliyle ölmüş, biri de (Togan Bey) azledilmiştir (a.g.e., V/8-9 [1967], s. 175-186).

İhtiraslı emîrlerle olan ilişkilerinde vezirler büyük sıkıntılar çekmiştir. Nizâmülmülk'ün ölümüne kadar vezirler emîrlerden daha nüfuzluydu. Daha sonra gelen yeteneksiz vezirler vezâret makamının eski gücünün azalmasına yol açmıştır. Henüz müstevfî iken Müeyyidülmülk'ü azlettirip Fahrülmülk'ü vezir tayin ettirmeyi başaran, böylece divana hâkim olan Mecdülmülk vezirliğe gelince emîrleri kontrol altına almaya başlamış, bu durum emîrlerin işine gelmemiştir. Emîr Üner, Mecdülmülk'ün bu davranışı yüzünden isyana kalkışmış, bir süre sonra katledilmiş, fakat vezire karşı girişilen muhalefet devam etmiştir. Nihayet Mecdülmülk parçalanarak katledilmiştir. Enûşirvân b. Hâlid, özellikle fetret devrindeki vezirlerin kabiliyetsizliklerini Fütûru zamâni'ṣ-ṣudûr ve ṣudûru zamâni'l-fütûr adlı eserinde ayrıntılı biçimde ele alır (Bündârî, tür.yer.; krş. Özaydın, Sultan Berkyaruk, s. 147-154).

Başlangıçta vezirler doğrudan sultanın huzuruna girebilirdi. Nizâmülmülk'ten sonra emîr-i hâcib hükümdarla vezir arasında aracı olmuştur. Vezirler sultan tarafından kabul edildiklerinde yer öperlerdi. Sultan gerekli gördüğünde devlet işlerini görüşmek üzere veziri çağırır ve ona danışırdı; ayrıca yeteneksiz vezirlerin icraatını tayin ettiği nâiblerle kontrol ederdi. Nitekim Sultan Muhammed Tapar, Enûşirvân b. Hâlid'i veziri Hatîrülmülk'e nâib tayin

ederek onu kontrol ettirmiş, vezir de bundan rahatsız olmuştu (Bündârî, s. 108-109). Vezirle üst düzey devlet görevlileri arasında bir anlaşmazlığın çıkması halinde sultan buna müdahale edip sorunun çözülmesini isterdi. 453 (1061) yılında meydana gelen bazı olaylar yüzünden Vezir Amîdülmülk Kündürî hakkında şikâyetler gelince halife vezire meselelerin güzellikle halledilmesini emretmişti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 220) (Kirman Selçukluları, Suriye Selçukluları ve Irak Selçukluları'nın merkez teşkilâtı da Büyük Selçuklu devlet teşkilâtı esas alınarak oluşturulduğu için ayrıca incelenmemiştir).

Anadolu Selçukluları. Anadolu Selçukluları'nda da vezirlik kurumu daha önceki devletler örnek alınarak oluşturulmuştur. Yine geniş yetkilere sahip olan vezirin en önemli görevi Dîvân-ı A'lâ'ya başkanlık etmekti. Bu divana inşâ, istîfâ, işrâf ve arz divanları sahipleriyle nâib-i saltanat, beylerbeyi, atabeg ve pervane katılırdı. Vezir hükümdar adına ferman çıkarabilir, yabancı devlet elçileriyle görüşebilir, suçluları yargılar ve cezalarını belirlerdi. Bazan Dîvân-ı Mezâlim'e de başkanlık eden vezir örfî davaları sonuçlandırırdı. Devlet bütçesini düzenler, gerekli yerlere tahsisat ayırır, iktâ tevcihatı yapardı. Meselâ Ziyâeddin Karaarslan, Hârizmli beylerin lideri Kayır Han'a ve onun emrindeki beylere Erzurum'u iktâ etmiş (İbn Bîbî, I, 431), Doğu Anadolu'ya yaptığı bir yolculuk sırasında çiftçileri bazı vergilerden muaf tutmuştur. Öte yandan vezirler ilâve vergiler de koyabilirdi. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali, 684 (1285) yılında Geyhatu Anadolu'ya gelince İlhanlılar için yeni vergiler koymuş, ancak bu vergileri yeterli görmeyen Moğollar hazineyi yağmalamıştır. Ordunun sevk ve idaresini sultandan sonra hânedan mensupları ile vezir üstlenirdi. Bazı kaynaklarda vezirden "mühr-i vezâret ve emâret sahibi" diye bahsedilerek onun askerî yetkilerine işaret edilmiştir (Göksu, s. 274).

Kösedağ Savaşı'nın (1243) ardından sultanların otoritesi zayıfladığından vezirlerin yetkisi daha da artmıştır. Ancak bu defa vezirler İlhanlı hükümdarına hesap vermek, onların isteklerini yerine getirmek zorunda kalmıştır. Çoğu İran asıllı olan vezirler, Moğol hâkimiyetinden sonra İlhanlı hükümdarının menşuruyla vezâret makamına tayin edilirdi. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han'ın Şemseddin Ahmed b. Osman-ı Lâkûşî'yi Anadolu Selçuklu Devleti'ne vezir tayiniyle ilgili bir menşurda Ahmed Lâkûşî'nin hem Anadolu Selçukluları'nın veziri hem de İlhan'ın Anadolu'daki nâibi olduğu ifade edilmiş, Anadolu'daki bütün devlet işlerinin ona bırakıldığı belirtilmiştir. Ancak onun bu yetkileri Selçuklu veziri sıfatıyla değil İlhan'ın nâibi olarak aldığı anlaşılmaktadır.

Anadolu Selçukluları'nda başlıca vezirlik alâmetleri altın divit takımı, kılıç, mühür, sarık, hil'at, mesned, çadır, tuğ, sancak ve nevbetten ibaretti. Vezirler hâce, sâhib, sâhibü'l-a'zam ve'l-vezîrü'l-muazzam, düstûrü'l-muazzam, Nizâmülmülk ve Kıvâmülmülk gibi unvan ve lakaplar kullanırlardı. Başlıca gelir kaynakları hükümdarın temlik ettiği arazi ve iktâ

gelirleriydi. I. Kılıcarslan veziri Ziyâeddin Muhammed'e Elbistan'ı, II. Gıyâseddin Keyhusrev Şemseddin İsfahânî'ye Kırşehir'i iktâ etmiştir. Tokat, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin iktâı idi. Vezirlerin ayrıca maaş ve tahsisatları vardı. Vezir Mühezzibüddin Ali'nin devletten yılda 40.000 dirhem maaş aldığı kaydedilmektedir. Savaş ganimetlerinden gelen paylar da vezirlerin gelir kaynaklarındandı. Birçok vezirin büyük servete sahip olduğu ve bunları hayır işlerine vakfettiği bilinmektedir.

Vezirler bazan devletin mukadderatını etkileyen önemli işlere müdahale etmişlerdir. II. Kılıcarslan'ın veziri İhtiyârüddin Hasan, Eyyûbîler'le çıkması kuvvetle muhtemel bir savaşı önlemiş, I. İzzeddin Keykâvus'un idarî işlerini de yürüten hocası Mecdüddin İshak, I. Alâeddin Keykubad gibi güçlü bir hükümdarın iş başına gelmesini sağlamıştır. Mühezzibüddin Ali, Kösedağ Savaşı'ndan sonra İlhanlılar'la bir anlaşma yaparak devletin çöküşünü önlerken Fahreddîn-i Kazvînî ve daha sonra gelen bazı vezirler çöküşü hızlandırmıştır. İmar faaliyetlerinde de bulunan vezirler Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde bugün de ayakta olan çok sayıda cami, medrese, kervansaray, han, hamam, çeşme ve türbe inşa ettirmiştir.

Anadolu Selçuklu vezirlerinden on biri İran, biri Türk (Ziyâeddin Karaarslan), biri Ermeni (İhtiyârüddin Hasan) kökenlidir, birinin (Nizâmeddin Hurşîd) kökeni ise tesbit edilememiştir. Vezirlerin on biri ilmiye, üçü askeriye sınıfındandır. Dört vezir eceliyle ölmüş, biri suikasta kurban gitmiş, üçü idam edilmiş, ikisi taht kavgaları sırasında hayatını kaybetmiş, biri başka bir göreve tayin edilmiş, biri istifa etmiştir; ikisinin âkıbeti bilinmemektedir. Bir vezir (Sâhib Ata Fahreddin Ali) yirmi beş, biri on dört yıl, ikisi yedişer yıl, biri beş, biri dört, üçü üçer yıl, üçü de birkaç ayla bir yıl arasında görev yapmıştır (Taneri, sy. 7-8 [1977], s. 52-54; ayrıca bk. Refik Turan, s. 117-121).

Hârizmşahlar. Devlet teşkilâtında büyük ölçüde Selçuklular'ı örnek alan Hârizmşahlar'da da merkezî idarenin başında vezir (hâce-i cihân) bulunurdu. Hükümdarın mutlak vekili olan vezir sadece sultana karşı sorumluydu; melikler, kumandanlar, kâtipler onun emrinde devlet işlerini yürütürdü. Vezir seferde ve seyahatlerde Hârizmşahlar'a refakat eder, bazan kendisi orduları sevk ve idare ederdi; vezirin şahsına bağlı askerî birlikler de mevcuttu. Bu durumda vezirler nazarî olarak vezâret-i tefvîz yetkisine

sahipti. Nitekim Hârizmşah Alâeddin Tekiş, Nizâmülmülk Sadreddin Ali b. Mes‘ûd el-Herevî’yi geniş yetkilerle vezir tayin etmiştir (Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, s. 94-95). Vezirler hükümdar adına ferman çıkarabilirdi. Şerefülmülk’ün Celâleddin Hârizmşah’ın hazinesine gelir temin etmek için ferman yayımladığı bilinmektedir (Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Ar. metin, s. 214). Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş’in, veziri Nizâmülmülk Nâsırüddin Muhammed b. Sâlih’i görevden aldıktan sonra onun yetkilerini altı kişilik bir heyete devretmesi (Horst, II/2-3 [1964], s. 318) bazı sıkıntılara yol açmış, neticede devlet işleri tekrar vezirin yönetimine bırakılmıştır.

Yüksek rütbeli devlet memurları Dîvân-ı A‘lâ’da yargılanırdı. Celâleddin Hârizmşah’a karşı isyan eden Atabeg Özbek’in taraftarları Tebriz’de Vezir Şerefülmülk’ün huzurunda yargılanmış, vezir kadıya danıştıktan sonra ikisinin idam edilmesine karar vermiş, diğerleri de çeşitli cezalara çarptırılmıştır. Kendilerine bağlı birlikleri sevk ve idare eden vezirler sultanın emriyle seferlere katılır ve orduya kumanda ederlerdi. Askerlerin iktâ ve maaşları vezir tarafından karşılanırdı. Vezir Nizâmülmülk Mesud, Bâtınîler ve Karmatîler’e karşı yaptığı başarılı seferleriyle tanınır. Şerefülmülk de Tiflis’i merkez edinip Gürcüler’e karşı seferler düzenlemiştir. Hârizmşahlar’da da vezâret alâmetlerinin başında mühür gelirdi. Hârizmşah Alâeddin Tekiş ve Alâeddin Muhammed b. Tekiş döneminde vezirler altın mızrak taşırdı. Üç tuğa sahip olan vezirlerin kendilerine has destarları, hil‘at, çadır, sancak ve kılıçları vardı. Kapılarında günde üç defa nevbet çaldırma hakkına sahipti. Vezirler Nizâmülmülk, Şerefülmülk, İmâdülmülk, Bahâülmülk, Ziyâülmülk, Muînülmülk lakaplarını, hâce-i cihân ve hâce-i büzürg unvanlarını kullanırlardı. Vezirlerin kendilerine mahsus alâmet ve tevkī‘leri vardı.

Şerefülmülk ferman ve belgelere “el-Hamdülillâhi’l-azîm, Dîvânü’l-a‘lâ ve i‘timâd künend” kaydını düşerdi. Vezirin nâibi bizzat Hârizmşah tarafından tayin edilir, genellikle sâhib-dîvân-ı inşâ ve tuğralardan seçilirdi.

Maaş ve masraf tazminatı adı altında vezirlere bir ödeme yapılır, bu husus vezârete tayin menşurunda belirtilir ve kaç bin dinar tahsisat alacağı kaydedilirdi. Vezirlerin kendi iktâ bölgelerinden elde ettikleri gelirler yanında ülkenin çeşitli yerlerindeki topraklardan, hatta sultana ait emlâk ve

araziden de a‘şâr alırlardı. Şerefülmülk’ün Irâk-ı Acem’den yıllık 70.000 küsur dinar gelir sağladığı bilinmektedir (Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Ar. metin, s. 171). Hârizmşahlar’da da vezirler rüşvet ve tehdit yoluyla haksız kazanç temin ediyordu. Meselâ Nizâmülmülk Nâsırüddin, Hanefîler’in reisi Burhâneddin’den 100.000 dinar rüşvet almıştı (Taneri, sy. 7-8 [1977], s. 44). Nizâmülmülk Mesud altı yıl, oğlu Sadreddin Ali on yıl, Nizâmülmülk Nâsırüddin altı-yedi yıl, Şerefülmülk altı yıl vezirlik yapmıştır. Vezirlerden ikisi başka bir göreve getirilirken üçü azledilmiştir. Nizâmülmülk Mesud, Bâtınîler tarafından öldürülmüş, Şerefülmülk de Celâleddin Hârizmşah’ın emriyle idam edilmiştir. Hârizmşah vezirlerinden dokuzunun ismi tesbit edilebilmiştir (Gürbüz, s. 75). Vezirlerden üçü ilmiyeden, üçü askeriyeden olup birinin mesleği belli değildir (Taneri, sy. 7-8 [1977], s. 51-54). Hârizmşahlar’da eyaletlerde de birer vezirin görev yaptığı anlaşılmaktadır. Meselâ Hârizmşah Alâeddin Muhammed devrinde Zahîrüddin Mes‘ûd Nesâ’da, Şerefülmülk ve Muînülmülk Nîşâbur’da vezirdi. Hârizmşah Celâleddin’in veziri Şerefülmülk daha önce Cend, Nesevî ise Nesâ’da vezirlik yapmıştı. Ayrıca şehzadelerin bulundukları yerlerde vezirleri vardı. Şehzade Gıyâseddin Pîrşah’ın vezirliğine Kerîmüddin Şerîf en-Nîsâbûrî, Celâleddin’in vezirliğine ise Şehâbeddin Alp Herevî getirilmişti (Gürbüz, s. 178-180).

Delhi Sultanlığı. Delhi Türk Sultanlığı’n-da da hükümdarlardan sonra en yetkili şahıs vezirdir. Devletin bütün işleri vezîr-i memâlik (vezîr-i memleket, vezîr-i mülk) denilen vezirin başkanlığında toplanan Dîvân-ı Vezâret’te (Dîvân-ı A‘lâ) karara bağlanırdı. Fahreddin Mübârek Şah veziri hükümdarın ortağı diye niteler, onun yetkilerinin kısıtlanmamasını ister (Âdâbü’l-ḥarb, s. 128). Berenî de akıllı bir vezirden mahrum kalan hükümdarın başarısız olacağını söyler (Fetâvâ-yı Cihândârî, s. 10). Vezirler önceleri kalem erbabından seçilirdi; Alâeddin Halacî devrinden itibaren askerî sınıftan emîr ve melikler de vezir tayin edilmiştir. Hükümdar sefere çıktığında vezir onun nâibi olurdu; vezirlerin de nâibleri vardı. Vezirlere genellikle iktâ tevcih edilirdi. Vezire bağlı olarak çalışan başlıca divanlar şunlardı: Dîvân-ı Risâlet, Dîvân-ı İnşâ, Dîvân-ı Arz, Dîvân-ı İşrâf-ı Memâlik, Dîvân-ı Berîd, Dîvân-ı Mezâlim, Dîvân-ı Müsâdere (Dîvân-ı Müstahrec). Dîvân-ı Vezâret’te de vezir nâibi, müşrif-i memâlik, müstevfî-i memâlik görev yapardı. Ayrıca çok sayıda kâtip, muhasebeci, âmil, mutasarrıf ve muhassıl bulunurdu. Dîvân-ı Vezâret’in güvenliği şahne-i

dîvân-ı vezâret tarafından sağlanırdı (geniş bilgi için bk. Kortel, s. 226-273).

BİBLİYOGRAFYA

Karahanlılar. Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 41; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, beyit nr. 1036, 1766, 2184-2262, 4140; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368 hş., I-III, bk. İndeks; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 273-340; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 40, 165, 168-182, ayrıca bk. İndeks; Ekber N. Necef, Karahanlılar, İstanbul 2005, tür.yer.; Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanlığı: Karahanlılar (766-1212), İstanbul 2007, tür.yer. Gazneliler. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, I-III, bk. İndeks; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1959, s. 39-47; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 150-195; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, s. 57-61; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., bk. İndeks; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 228-286; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, s. 91-92, 99, 109, 116, 118, 153, 166, 167, 173-195, 200, 203-204, 214; Erdoğan Merçil, "Gazneliler Divan Teşkilatına Kısa Bir Bakış", Prof. Dr. Ramazan Şeşen Armağanı (ed. Emine Uyumaz - Süleyman Kızıltoprak), İstanbul 2005, s. 77-80; a.mlf., "Sebüktegin'in Pendnâmesi", İTED, VI/1-2 (1975), s. 202-232; a.mlf., "Meymendî", DİA, XXIX, 504; Cihan Piyadeoğlu, "Gazneli Veziri Ahmed b. Abdüssamed'in Sultan Mesud ile Münasebetleri", TD, sy. 43 (2006), s. 1-36. Büyük Selçuklular. Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1982, bk. İndeks; Müntecebüddin Bedî', Atebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., tür.yer.; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ

(Zekkâr), bk. İndeks; Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 91, 125-136, 170, 193, 358, 363, 365, 383, 386, 395, 404, 436, 461, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII-IX, tür.yer.; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I-II, bk. İndeks; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX-XII, tür.yer.; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 29, 66-67, 78, 103, 109, 112, 135, 139, 153, 175, ayrıca bk. İndeks; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1357 hş., s. 256-282; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 203-266; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 204; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 136-150, ayrıca bk. İndeks; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş.; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫorazmšāhs (1038-1231), Wiesbaden 1964 (özet trc. Mehmet Altay Köymen, "Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları II", TAD, II/2-3 [1964], s. 302-380); Hüseyin Emîn, Târîẖu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 186-201, ayrıca bk. İndeks; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 93-111; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979-92, I-II, bk. İndeks; III, 155-230; Muhammed Mahmûd İdrîs, Rüsûmü's-Selâciḳa, Kahire 1983, s. 81-90; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, bk. İndeks; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuq Empire", CHIr., V, 203-282; a.mlf., "Atebetü'l-Ketebe'ye Göre Sancar İmparatorluğu'nun Yönetimi" (trc. N. Kaymaz), TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 365-394; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989, s. 170-177, 232, ayrıca bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, bk. İndeks; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 147-154, 193-198, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Büyük Selçuklular'da Unvan ve Lakaplar", Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (haz. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 2008, s. 431-433; Salim Koca, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilat", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 147-162; G. M. Kurpalidis,

Büyük Selçuklu Devletinin İdarî Sosyal ve Ekonomik Tarihi (trc. İlyas Kamalov), İstanbul 2007, s. 84-103, ayrıca bk. İndeks; H. Bowen, “Notes on Some Early Seljuqid Viziers”, BSOAS, XX (1957), s. 105-110; Aydın Taneri, “Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik”, TAD, V/8-9 (1967), s. 75-186; “Vezîr”, İA, XIII, 313-314; C. E. Bosworth, “Niẓāmiyya”, EI² (İng.), VIII, 81-82. Anadolu Selçukluları. Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I-II, tür.yer.; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Hasan b. Abdülmü’min el-Hûî, Ġunyetü’l-kâtib ve münyetü’ṭ-ṭâlib (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, tür.yer.; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I-II, bk. İndeks; Müneccimbaşı, Câmiu’d-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, bk. İndeks; Uzunçarşılı, Medhal, s. 87-98; Spuler, İran Moğolları, tür.yer.; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970,

s. 31-32, 37, 77, 85, 107, 134, 173; a.mlf., Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyasü’d-din Keyhüsrev ve Devri, Ankara 2009, s. 46, 50-51, 56, 103-104, 128, 130-131, 137, 138, 164; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, tür.yer.; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, Farsça metin, s. 1-6, Giriş, s. 1-3; Aydın Taneri, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş Döneminde Vezîr-i A’zamlık, Ankara 1974, s. 105-107; a.mlf., Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı, Konya 1977, tür.yer.; a.mlf., “Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harezmşahlar Vezâreti”, TED, sy. 7-8 (1977), s. 51-54; Cl.Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; V. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 249-269; Refik Turan, Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, İstanbul 1995, tür.yer.; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, tür.yer.; Selim Kaya, I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211), Ankara 2006, s. 175-176; Erkan Göksu, Türkiye Selçukluları’nda Ordu, Ankara 2010, s. 25, 274, 278, 293-294, 315. Hârizmşahlar. Müntecebüddin Bedîʿ, Atebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., tür.yer.; Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile’t-teressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315, s. 75-78, 90-118, 120-121; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I-II, bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü’s-Sulṭân

Celâliddîn Mengübertî (nşr. O. Houdas), Paris 1891, tür.yer. (Farsça trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş., tür.yer.; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), tür.yer.; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1959, s. 94-97; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., bk. İndeks; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫorazmšāhs (1038-1231), Wiesbaden 1964 (özet trc. Mehmet Altay Köymen, "Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları II", TAD, II/2-3 [1964], s. 302-380); Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, bk. İndeks; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, tür.yer.; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; Meryem Gürbüz, Harizmşahlar'da Devlet Teşkilâtı, Ekonomik ve Kültürel Hayat (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 64-90, 178-180; Aydın Taneri, "Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harezmşahlar Vezâreti", TED, sy. 7-8 (1977), s. 17-54; M. Fuad Köprülü, "Hârizmşâhlar", İA, V/1, s. 279-280. Delhi Sultanlığı. Fahreddin Mübârek Şah, Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâʿa (nşr. Ahmed Süheylî Hânsârî), Tahran 1346 hş., tür.yer.; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 454-456, 459; II, 13, 58, 83, 86; Berenî, Fetâvâ-yı Cihândârî: The Political Theory of the Delhi Sultanate (trc. Mohammad Habib - Afsar Umar Salim Khan), New Delhi, ts., tür.yer.; a.mlf., Târîḫ-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed), Osnabrück 1981, s. 94-95, 307, 526, 583, 588; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I-II, bk. İndeks; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. 226-273.

Abdülkerim Özaydın

Eyyûbîler.

Fâtımîler'in özellikle son dönemlerinde güçlü ve etkin vezirlerin iş başına geldiği, bunlardan bir kısmının halifeleri ikinci planda bırakacak kadar yönetime hâkim olduğu bilinmektedir. Fâtımî Devleti'nin son veziri Selâhaddîn-i Eyyûbî kurduğu Eyyûbî Devleti'nde vezir unvanlı bir görevliye yer vermemiştir. Kendisi Fâtımîler'in veziri iken sır kâtibi ve Dîvân-ı İnşâ başkanı olan Kādî el-Fâzıl'ı yeni devlette de aynı konumunda

tutmuştur. Bunda Selâhaddin'in Fâtımî vezirliği döneminde bizzat yaşadığı tecrübenin etkisi vardır (EI2 [İng.], XI, 190). Kaynaklarda, Safî b. Kābız ve İmâdüddin el-Kâtib el-İsfahânî'nin Selâhaddin'in vezirleri diye gösterilmesi, birincisinin sultanın Dımaşk'taki emvâlinin idaresiyle görevlendirilmesi, İmâdüddin'in Dîvân-ı İnşâ'nın başına getirilmesiyle ilgilidir. Selâhaddîn-i Eyyûbî her ne kadar kendisine bir vezir tayin etmemişse de tâbi meliklerin vezirleri bulunuyordu. Kardeşi el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin ve onun oğlu el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin Muhammed'in meşhur veziri Safiyyüddin b. Şükr bunlar arasında sayılabilir. İleriki dönemlerde bu uygulama devam etmiş, Eyyûbîler'in Mısır ve Suriye kollarında ayrı ayrı vezirler görevlendirilmiştir.

Eyyûbîler'de vezirlik Abbâsîler ve Fâtımîler'de görülenden farklı değildir. Vezir burada da sultanın en önemli yardımcısı ve bürokrasinin başı konumundadır; Dîvân-ı İnşâ'nın yönetimini de elinde tutuyor, zaman zaman Dîvânü'l-ceyş üzerinde tasarrufta bulunuyordu. Büyük sultana tâbi meliklilerde de Safiyyüddin b. Şükr'e yakın yetkilere sahip birçok vezire rastlamak mümkündür. Bunlar arasında yakınlıkları sebebiyle sultanlar üzerinde büyük tesiri bulunanlar, yaşı küçük sultanlar adına idareyi üstlenenler, güçlü bir emîrle birlikte yönetimi paylaşanlar, barış görüşmelerini ve yazışmaları yürütenler ve sefere çıkanlar vardı. Kalkaşendî'nin naklettiği Eyyûbîler zamanına ait bir vezâret tevkīinde orduların hazırlanmasında da vezirin yetkili olduğuna işaret edilmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XI, 40). Kaynaklarda askerî sınıfa mensup vezirlerden Muînüddin ile Fahreddin b. Şeyhüşşüyûh'un savaşlarda orduya kumanda ettikleri belirtilmektedir.

Eyyûbî vezirleri öncelikle maliyeden sorumluydu. Kalkaşendî'nin kaydettiği tevkī'de vergilerin tahsili, gelir getiren yerlerin teftişi gibi hususlara özellikle vurgu yapılmaktadır. Diğer kaynaklarda da buna dair bilgiler vardır. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb idarî ve malî divanların kontrolünü veziri Muînüddin b. Şeyhüşşüyûh'a bırakmıştır. Muînüddin'in, Mısır'daki hıristiyanların yolsuzluk yaptığını iddia ettikleri patriklerini görevden uzaklaştırmak üzere düzenledikleri toplantıya yanına maliye bürokratlarını alarak katılması ve neticede patriğin para cezası ödeyerek görevini sürdürmesi yolunda alınan kararı bizzat uygulaması (Mekîn, XV [1955-57], s. 142) vezirlerin malî görevlerine dair örnekler arasındadır.

Eyyûbîler'in Dımaşk kolu sultanlarından el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil'in hazineye aktarılan gelirlere ait kayıtlardaki tutarsızlık hususunda veziri Emînüddevle'den açıklama istemesi de burada zikredilmelidir. Safiyyüddin b. Şükr'ün Dîvânü'l-emvâl'in başındaki görevlilere uyguladığı baskılar ve gerçekleştirdiği müsaderelere dair örneklere sıkça rastlanması da bu bağlamda dikkat çekicidir. Vezirlerin büyük çoğunluğu kalemiyeye veya ulemâ sınıfına mensuptu; bu sebeple onlar için "es-sâhib" lakabı kullanılmıştır. Bu vezirler arasında, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'in vezirlerinden Sanîatülmülk İbnü'n-Nahhâl ve Dımaşk kolu sultanlarından Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil'in veziri Emînüddevle gibi mühtedîler de mevcuttur.

Memlükler. Memlükler de kurumlarını oluştururken kendilerinden önceki müslüman devletlerden, özellikle de Eyyûbîler'den büyük ölçüde faydalanmıştır. Kalkaşendî'nin Eyyûbîler ve Memlükler'in idarî teşkilâtını ayırım yapmadan anlatması (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 5 vd.) bu iki devletin kurumları arasındaki bağlantıyı teyit eder. Nitekim ilk Memlük vezirleri Şerefeddin Hibetullah b. Sâid el-Fâizî ve Tâceddin b. Bintü'l-Eaz, Eyyûbîler devrinde malî divanlarda önemli görevler üstlendiklerinden vezirlik kurumunu bilen kimselerdi. Ancak Memlükler devrinde saltanat nâibliğinin devamlı bir statüye dönüşmesiyle vezirlik kurumu ikinci planda kalmış, askerî bir yapıya sahip Memlük Devleti'nde vezirlerin yetki alanı daralmış ve genelde maliye ile sınırlı hale gelmiştir. Fâizî, Bahâeddin b. Hinnâ, İbnü's-Sel'ûs ile bazı asker kökenli vezirler hariç Memlük vezirleri ümerânın üstünde bir güç elde edememiş, kendi görev alanları dışındaki idarî sisteme müdahalede bulunamamıştır. Daha sonra üç dönem geçiren vezirlik her dönemde biraz daha önemini yitirmiştir. Devletin kuruluşundan Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatının sonuna kadar gelen (1250-1309) ilk dönemin vezirleri haleflerine nisbetle daha etkin görev yapmıştır. Kalavun'un tahta çıkmasından

kısa bir süre sonra sır kâtipliği ihdas edilerek (679/1280) vezirlerin Dîvân-ı İnşâ'yı yönetme görevi ellerinden alınmışsa da henüz has nâzırlığı ortaya çıkmadığından sultanın has arazilerini ve ticaret mallarından elde edilen gelirleri idare etmek, vezâret divanının gelir ve harcamalarıyla ilgilenmek, bu divandan elde edilen gelirlerle ümerâ, sultan memlükleri ve devlet görevlilerinin maaşlarını ödemek, sultanın her türlü harcamalarını

karşılamak gibi geniş bir alana yayılan malî görevler üstlenmişlerdir.

Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatından Burcî (Çerkez) Memlükleri devrine kadar süren ikinci dönemde (1309-1382) has nâzırlığının kurulması üzerine has arazileri ve ticaret mallarıyla bu kurum ilgilenmiş, vezirlik büyük ölçüde güç kaybetmiştir. Hatta Muhammed b. Kalavun zamanında vezirlik 1313-1323 ve 1329-1341 yıllarında iki defa lağvedilmiş, görevleri nâzırü'd-devle ve şâddü'd-devâvîn tarafından yürütülmüştür (Ayaz, Memlükler Döneminde Vezirlik, s. 68-69, 75-77). Onun vefatından sonra vezirlik yeniden ihdas edilmişse de eski konumuna yükselememiştir. Bu devirde asker kökenli vezirlerin artması dikkat çekicidir. İlk dönemde bunların sayısı beş iken daha sonra dokuza çıkmıştır. Bu durum, söz konusu dönemde sultanların çoğunun küçük yaşta tahta çıkması dolayısıyla bazı güçlü emîrlerin idareyi ele geçirmesine bağlanabilir. İkinci dönemde kısa aralıklarla vezirliğin el değiştirmesi, bazı vezirlerin üç dört defa bu göreve getirilmesi, maiyetleri arasında bulunan ve askerî sınıftan tayin edilen şâddü'd-devâvînin kısa bir süre için vezirin âmiri konumuna yükseltilmesi gibi olaylar vezirliğin konumunu daha da geri plana itmiştir. Akrabalık ilişkileri dolayısıyla İbn Zenbûr gibi geniş yetkilere sahip vezirlerin görev yapması istisnaî bir durumdur.

Memlük vezirliğinin üçüncü safhasını teşkil eden Burcî Memlükleri devrinde ise (1382-1517) Dîvân-ı Müfred'in ihdas edilmesiyle vezirlik daha aşağı bir seviyeye düşmüştür. Bu dönemin ilk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk önceden vezirlerin üstlendiği, sultan memlüklerinin maaşlarını ödeme vazifesini bu divana bağlamış ve bir kısmı Dîvân-ı Vezâret'e ait birçok beldenin gelirlerini bu yeni divana tahsis etmiştir. Dîvân-ı Müfred'in başkanı üstâdüddârın (üstâdâr) önemi artmış, buna karşılık hem görev alanı daralan hem de gelirleri azalan vezir önemsiz bir duruma gelmiştir. Artık vezirler Dîvân-ı Vezâret'e ait birkaç bölgeden ve "meks" denilen gayri şer'î (örfî) vergilerden elde edilen gelirleri emîrler, sultan memlükleri ve devlet görevlileri için harcamakla yükümlü tutulmuş, genelde üstâdüddârların kontrolünde çalışmıştır. Üstâdüddâr veya başka bir görevli, vezirliğe nezaret etmek üzere müşir tayin edilmiş, böylece vezirlerin yetkisi daha da sınırlandırılmıştır. Makrîzî'nin ifadesiyle bu dönemde vezirlik ancak üstâdüddârlıkla birlikte yürütüldüğünde önem kazanabilmiştir (el-Ḫıṭaṭ, II, 223).

Aynı devirde vezâret divanı, gelirlerinin azalmasıyla açık verdiğinden vezirler zor durumda kalmış, açıkları kapatmak için haksız uygulamalara başvurmuş, bu da vezirliğin halk nazarında itibarını düşürmüştür. Memlükler'in son döneminde sultan memlükleri istihkaklarının aylarca ödenememesi yüzünden sık sık isyan çıkarmış, vezirlerin evlerini yağmalayıp onları ölümle tehdit etmiştir. Vezirliğin bu duruma düşmesi yüzünden kimse görev almak istememiş, bazı vezirler görevi tehdit yoluyla kabul etmek zorunda kalmıştır. Ancak bunlar da bir süre sonra ya istifa etmiş ya da kaçarak gizlenmiştir. Cemâleddin Yûsuf ez-Zerâzîrî örneğinde görüldüğü gibi bazıları istifalarının kabul edilmesi için büyük miktarda para ödemiştir. Sonuçta liyakatsiz kişilerin vezirliğe getirilmesi yoluna gidilmiştir. Memlükler devrindeki asker kökenli otuz altı vezirden yirmi ikisi bu devirde görev yapmış, bunların sayısı dönemin sonuna doğru artmıştır. Vezirlik Yeşbek min Mehdî, Akberdî min Alibay, Kertbay el-Ahmer, Ebû Saîd Kansu, Tomanbay ve Kansu Gavrî gibi büyük emîrlerin devâtdârlık ve üstâdüddârlık görevlerinin yanında sıradan bir vazife haline gelmiştir. Yeşbek min Mehdî vezirliği uzunca bir süre nâibleri vasıtasıyla yürütmüş, aynı devirde bazıları mükerreren vezirlik yapmış ve kısa aralıklarla vezirler tayin edilmiştir. Burcî Memlükleri döneminin başlarında göreve getirilen Kâtibü Arlân ve Emîr Muhammed es-Sakrî'nin vezirlikleri ise birer istisna kabul edilmelidir. Zira bunlar, kurumun bozulan yapısını düzeltmek için vezirliğe tayin edilirken birtakım şartlar ileri sürmüş, dolayısıyla iktidarın tam desteğiyle görev yapmıştır.

Vezirlere sultan tarafından vezâret alâmeti olarak taklid, hil'at ya da teşrîf, divit ve katır verildiği kaydedilmektedir. Kaynaklarda yer alan bilgilerden vezirliğe resmen tayinin ancak taklid ve hil'at verilmek suretiyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hitap şekilleri ve lakapları zamanla değişmekle birlikte taklidle tayin âdeti devam etmiştir. Bu taklidler umuma açık bir yerde okunarak halka ilân edilirdi. Vezirlerin maiyetinde nâibü'l-vezîr, vezîrü's-sohbe, nâzırü'd-devle, şâddü'd-devâvîn, müstevfî's-sohbe, müstevfî'd-devle, nâzırü beytilmâl gibi yardımcılar vardı. Ayrıca hâcib, devâtdâr, hâmilü mizre vezirlerin şahsî hizmetindeki görevlilerdi. Memlükler döneminde toplam 100 vezir görev yapmıştır. Bunların otuz altısı askerî sınıftan, biri tavâşî, altmış üçü de sivil bürokrasidendir. Tâceddin b. Bintü'l-Eaz, Bedreddin es-Sincârî, Burhâneddin es-Sincârî ve

Takıyyüddin b. Bintü'l-Eaz aynı zamanda başkadılık görevini de yürütmüş ilmiye sınıfına mensup kimselerdir. Vezirlerin tamamı müslüman olmakla birlikte otuz sekizi Kıptî asıllıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 77; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 413-414, 434; VIII/2, s. 677, 744, 789; Mekîn, Aḫbârü'l-Eyyûbiyyîn (nşr. Cl. Cahen, BEO içinde), XV (1955-57), s. 131, 142, 157, 165-166; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III-V, tür.yer.; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb v.dğr.), Kahire 1999, III, 110, 211; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIX, 268, 459; XXX, 141-142; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 54-55, 59, 60; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 193-196; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. Neclâ İzzeddin K. Züreyk), Basra 1967, IX/2, s. 327-328; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 674, 679; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 453; IV, 5 vd., 14, 28-29; XI, 40, 274, 316; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 222, 223, 224, 227, 371-373; a.mlf., es-Sülûk, I/2, s. 323, 326; III/2, s. 486-487, 500, 565, 727-728; IV/1, s. 478; İbn Hacer elAskalânî, İnbâʾü'l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1998, I, 272, 277, 333, 401; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 293; XII, 145-146; W. Popper, Egypt and Syria Under the Circassian Sultans, 1382-1468 A.D., Berkeley 1955, s. 93, 97-98; Uzunçarşılı, Medhal, s. 362, 385; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 144-145; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341, London 1972, s. 138-139; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, s. 247, 248, 253; a.mlf., Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbîler-Memluklar (1193-1260), İstanbul 2007, s. 280, 287-290; B. Martel-Thoumian, Les civils et l'administration dans l'état militaire mamlūk (IXe/XVe siècle), Damas 1991, tür.yer.; Fatih Yahya Ayaz, Memlükler Döneminde Vezirlik: 1250-1517, İstanbul 2009, tür.yer.; a.mlf., "Memlükler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Selûs (ö. 693/1294)", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V/1, Adana 2005, s. 91-122; a.mlf., "Sır Kâtibi", DİA, XXXVII, 116; D. Ayalon, "The System of Payment in Mamluk Military Society", JESHO, I/3 (1958), s. 279 vd.; Mounira

Chapoutot-Remadi, “Le vizirat en Egypte à l’époque mamluke 650-741 h./1250-1340 j-c”, Revue tunisenne de sciences sociales, XII/40-43, Tunis 1975, s. 87-120; Ahmad Abd ar-Rāziq, “Le vizirat et les vizirs d’Egypte au temps des mamlūks”, AIsl., XVI (1980), s. 183-239; Hamûd b. Muhammed en-Necîdî, “et-Teṭavvurü’l-vizârî fî Mıṣri’l-Memlûkiyye”,

Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 23, Riyad 1419/1998, s. 261-350; I. Daisuke, “The Establishment and Development of al-Dīvān al-Mufrad: Its Background and Implications”, Mamluk Studies Review, X/1, Chicago 2006, s. 117-139; H. L. Gottschalk, “Dīwān”, EI² (İng.), II, 330; Anne-Marié Eddé, “Wazīr”, a.e., XI, 190-191.

Fatih Yahya Ayaz

İlhanlılar.

İlhanlılar zamanında da merkezî idarenin başında kendisine “sâhib-dîvân” denilen vezir bulunurdu. Ancak İlhanlılar’da kurumun yapısında ciddi bir değişim meydana gelmiş, zaman zaman iki ayrı vezir aynı anda görev yapmıştır. Diğer bir değişim ise İran asıllı bürokratların yanında asıl gücü ellerinde tutan bazı Moğol emîrlerinin de vezirlik yetkisine sahip olmasıdır. Bu durum, Emîr Boğa ve Nevrûz Bey’de görüldüğü gibi emîrlerin devlet içerisinde aşırı güç kazanmasına yol açtığından Emîr Nevrûz’un Gāzân Han tarafından 696’da (1297) idamıyla uygulamadan vazgeçilmiş, Moğol öncesi geleneklere dönülmüş ve askerî sınıftan vezir tayin edilmemiştir.

Vezirlerin başlıca görevleri ülkede idareyi düzenlemek ve resmî görevlileri tayin etmek, bürokrasinin işleyişini denetlemek, malî ve idarî bütün devlet işlerini yürütmekti. İlhanlı hükümdarları da vezirlere geniş yetkiler tanımıştır. Ülkenin idaresinden sorumlu olan büyük divan vezirin başkanlığında toplanırdı. Askerî görevliler dışındaki bürokrat ve yöneticiler vezir tarafından tayin edilir ve ona bağlı olarak görev yaparlardı. Fermanlara hükümdarın adından sonra “sâhib-dîvân sözü” ifadesiyle birlikte vezirin adı da yazılırdı. Kaynaklarda, özellikle Gāzân Han’dan önceki hükümdarların ülkenin idaresini tamamen emîr ve vezirlerin eline bıraktığı, hatta elçilere verilecek cevabı dahi onların belirlediği

zikredilmektedir. Devletteki idarî kadroların yanında mahallî idareler ve tâbi devletlerdeki önemli görevlere yapılacak tayinler de genelde vezirin yetkisindeydi (Aksarâyî, s. 209-210, 242-243, 247, 253, 279). Vezirlerden sonra nâibler gelirdi (Spuler, s. 235).

Aynı zamanda görevlendirilen iki vezirin yetki ve görev alanının, bunların birbirine karşı durumunun tesbiti oldukça güçtü; ayrıca iki vezirin eşit düzeyde olmadığı anlaşılmaktadır. Gāzân Han'ın tayin ettiği iki vezirden Sa'deddin Muhammedi Sâvecî'nin maliye ve ekonomiyle ilgili işleri, Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin ise idarî ve hukukî işleri yürüttüğü belirtilmektedir (İA, IX, 706-707). Sa'deddîn-i Sâvecî, kendisine 700 (1301) yılında al tamga verilmesi ve bazı önemli devlet işlerinin uhdesine bırakılması ile daha da güç kazanmıştır. Reşîdüddin Fazlullah eserinde Sa'deddîn-i Sâvecî'ye verilen yetkinin daha fazlasının tasavvur edilemeyeceğini söyler (Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 154-155). Olcaytu Han döneminde ise Reşîdüddin Fazlullah ön plana çıkmış ve Sâvecî'yi 711'de (1312) bertaraf etmeyi başarmıştır.

Yönetim gelenekleri son derece katı kurallara dayanan İlhanlı Devleti'nde vezirlik tehlikeli bir makamdı. Tâceddin Alişâh-ı Gîlânî dışında İlhanlı vezirlerinin tamamı çeşitli suçlamalarla idam edilmiştir. Bunlar arasında Şemseddin Muhammedi Cüveynî, Emîr Buğa, Sa'düddevle b. Safî, Cemâleddîn-i Destgerdânî, Emîr Nevrûz, Sadreddin Ahmed-i Zencânî, Sa'deddîn-i Sâvecî, Reşîdüddin Fazlullah ve Gıyâseddin Muhammed sayılabilir. Vezirler geniş iktâlara ve önemli gelirlere sahipti. XIV. yüzyıl Memlük müellifi İbn Fazlullah el-Ömerî, İlhanlı vezirlerinin yıllık maaşlarının 150 tümeni (1,5 milyon dinar) bulduğunu, ancak onların bu meblağın on katıyla dahi yetinmediklerini söyler (Mesâlikü'l-ebṣâr, s. 155). Bazı vezirlerin yetkilerini kötüye kullanıp yolsuzluklara karıştıkları bilinmektedir.

İlhanlılar'a tâbi devletlerle mahallî idarecilerin vezirleri de merkezden tayin edilirdi. Tebrizli Şemseddin Ahmed b. Osmân-ı Lâkûşî'nin Anadolu Selçuklu Devleti'ne vezir tayiniyle ilgili bir menşur sûreti, İlhanlı merkezinden tayin edilen vezirlerin son derece geniş yetkilerle donatıldıklarını ve İlhanlı hükümdarının tâbi devletlerdeki nâibi konumunda bulunduklarını göstermektedir (Turan, s. 4).

Vezirlik kurumu, devlet teşkilâtının esas itibariyle İlhanlılar'a dayandığı Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde de önemini korumuştur. Karakoyunlu Devleti'nde divan mührü vezir tarafından muhafaza edilmekteydi ve başkanı olduğu Dîvân-ı Vezâret'te bütün mülkî işler görüşülürdü. Merkezî bürokraside birden fazla vezirin görev yaptığı Akkoyunlu Devleti'nde belgelerin ön yüzüne hükümdarın, arka yüzüne divanın ve vezirlerin mühürlerinin basıldığı anlaşılmaktadır. Akkoyunlu Devleti'nde merkezdeki vezirlerin yanı sıra eyaletlerdeki şehzadelerin de vezirleri vardı. Uzun Hasan'ın oğlu Halîl'in idaresindeki Fars eyaletinde iki vezir görev yapmaktaydı (Uzunçarşılı, s. 295).

Timurlular. İdarî sahada umumiyetle Çağatay geleneklerini devam ettiren Timurlular zamanında vezirlik kurumu önceki İslâm devletlerine göre daha farklı bir görünüm arzetmektedir. Devlet idaresinde mirza ve emîrlerin ön plana çıktığı bu dönemde vezirin görev alanının genelde maliye ve muhasebe ile sınırlandığı, yetkilerinin ise önceki dönemlere göre daraldığı görülmektedir. Vezir unvanı bu devirde, merkezî bürokraside yer alan iki divandan biri olan Dîvân-ı Mâl'de İran asıllı yüksek bürokratlara verilmiştir. Merkezî bürokraside Dîvân-ı Emâret-i Tuvaciyân (Dîvân-ı Büzürg-i Emâret) adı verilen ikinci divanda çalışan Türk asıllı bürokratlara ise "nüvîsendegân-ı Türk" (bahşiyân) deniyordu. Vezirler hiyerarşide emîrden ve sadrdan sonra, diğer sivil memurlardan önce gelmekteydi (Herrmann, Proceedings, s. 264; Akbıyık, XIV [2005], s. 106). Timurlular devrinde önceleri iki vezir aynı zamanda görev yapmış, Ebû Said Mirza Han ve Hüseyin Baykara döneminde merkezî bürokraside görev yapan vezirlerin sayısı beşe kadar çıkmıştır. Bu da vezirlerin rekabet ve güç mücadelesine girmelerine yol açmıştır. Bu mücadele yanında vezirlerle asıl gücü ellerinde bulunduran emîrler arasında da rekabet yaşanmıştır. Timurlular'ın son dönemlerinde sayıları artan vezirlerden biri müşrif-i vüzerâ tayin edilir, bu görevde başarı gösterenler daha sonra emirliğe yükseltilirdi. Ayrıca eyaletlerde valilerin, emîrlerin ve mirzaların vezirleri vardı. Vezirler bu dönemde de sık sık yolsuzlukla itham edilerek yargılanmış ve işkenceye tâbi tutulmuş, kimi zaman da idam edilmiştir. Hâce Muizzüddîn-i Şîrâzî, Hâce Vecîhüddin Mahmûd b. İsmâil-i Simnânî, Hâce Ali es-Sânî ve Hâce Seyfeddin Muzafferi Şebânkâreî idam edilen vezirler arasındadır.

Safevîler. Safevî teşkilâtında vezirlik kurumu ilk dönemlerde güçlü Türkmen beyleri, emîrler ve sadrın yanında ikinci planda kalmıştır. Şah İsmâil zamanında vezirlik görevinin vekil unvanı taşıyan bir kişi tarafından yerine getirildiği anlaşılmaktadır. Şah I. Abbas döneminden itibaren daha merkezî bir yönetim sisteminin benimsenmesiyle vezirlik kurumu öne çıkmış, vezirler devlet idaresinde tekrar önemli rol oynamaya başlamıştır. Safevîler'de günlük işlerin yürütüldüğü divanın başkanlığını vezîriâzam yapardı. Çok sayıdaki vezirden başka vak'anüvisin de bulunduğu divanda vezîriâzamdan sonra korucubaşı, eşik ağasıbaşı ve kullar ağasıbaşı yer alırdı. Vezirlerin idaredeki etkin rolü Kaçarlar döneminde de sürmüştür. Vezirlik alâmeti İlhanlı, Timurlu, Karakoyunlu,

Akkoyunlu ve Safevî devletlerinde de altın divitti. Kaynaklarda, İlhanlılar devrinde hükümdarlar tarafından vezirlere altın tamgalı tayin menşuru ile (yarlıg) murassa' kemer, tabl, nakkāre ve sancak verildiği, Timurlular döneminde umumiyetle hil'at giydirildiği zikredilmektedir. Ayrıca Timurlu vezirlerinin vezirlik mührünü parmaklarına taktıkları bilinmektedir (Hândmîr, s. 369, 391).

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), tür.yer.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Târîḫ-i Mübârek-i Ġâzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 154-155, 239, 245, 247, 298-299; a.mlf., Sevâniḥu'l-efkâr (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1358 hş., tür.yer.; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 209-210, 242-243, 247, 253, 279; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1364 hş., s. 112-115; Vassâf, Târîḫ (nşr. M. İsfahânî), Tahran 1338 hş., s. 185-187, 262, 347, 419-420, 614; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr: Das Mongolische Weltreich (nşr. ve trc. K. Lech), Wiesbaden 1968, s. 155; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 312-317, 369, 377, 391; Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1964-76, I-II, tür.yer.; Uzunçarşılı, Medhal, s. 223-229, 294-300; J.

van Ess, Der Wesir und seine Gelehrten, Wiesbaden 1981, tür.yer.; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Leiden 1985, s. 235-240; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, metin, s. 1-6; A. K. S. Lambton, Continuity and Change in Medieval Persia, London 1988, s. 49-68; a.mlf., “Wazīr”, EI² (İng.), XI, 192-194; Mîrzâ Ali Nakī-yi Nasîrî, Elḳāb ve Mevâcib-i Devre-yi Selâṭîn-i Ṣafevî (nşr. Yûsuf Rahîmlû), Meşhed 1372 hş., tür.yer.; G. Herrmann, “Zum Wesirat im Timuridenreich von Herat”, Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies (ed. B.G. Fragner v.dğr.), Roma 1995, s. 263-276; a.mlf., “Zum persischen Urkundenwesen in der Mongolenzeit: Erlasse von Emiren und Wesiren”, l’Iran face à la domination mongole (ed. D. Aigle), Téhéran 1997, s. 321-331; Osman Gazi Özgüdenli, Moğol İranında Gelenek ve Değişim: Gâzân Han ve Reformları (1295-1304), İstanbul 2009, tür.yer.; Mustafa Uyar, “İlhanlı Devleti’nde Yahudi Bir Vezir: Sa‘duddevle”, TAD, XXI/33 (2003), s. 125-142; Hayrunnisa Alan Akbıyık, “Timurlularda Vezîrlik Müessesesi”, TTK Bildiriler, XIV (2005), I, 97-106; Zeki Velidi Togan, “Reşîd-üd-dîn Tabîb”, İA, IX, 705-712; “Vezîr”, a.e., XIII, 312; Tufan Gündüz, “Safevîler”, DİA, XXXV, 455.

Osman Gazi Özgüdenli

Osmanlılar.

Osmanlı kaynaklarında paşa, sahip, âsaf, vekil, nâzır ve lala gibi kelimeler vezirle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Dîvân-ı Hümâyun’da en üst dereceli vezâreti temsil eden, birinci vezir konumundaki vezîriâzama aynı zamanda sadrazam denilmektedir. XIV. yüzyılda Osmanlı sultanlarının, vezirlerini çoğunlukla ulemâ kökenlilerden ya da kadılardan seçtikleri görülmektedir. Orhan Bey’in Rebîülâhir 749 (Temmuz 1348) tarihli temliknâmesinde şahitler arasında ilk defa zikredilen Hacı Paşa’nın vezir olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı Beyliği’nin teşekkülünde büyük önem taşıyan İslâm müesseseleri ve İslâm hukuku hakkındaki derin bilgilerinden dolayı vezirler ulemâdan seçilmekteydi. İlk vezirler arasında Alâeddin Ali Paşa, Ahmed b. Mahmûd Paşa, Hacı Paşa ve Sinâneddin Yûsuf gibi isimler bulunmaktadır. Osmanlı vekāyi‘nâmelerindeki kaydın aksine ilk Osmanlı veziri Sultan Orhan’ın kardeşi değil ulemâ sınıfından gelen bu Alâeddin Paşa’dır. Çandarlı Kara Halil Hayreddin’in 787’de (1385) tam yetkiyle

sadrazam tayin edilmesinden önceki döneme ait altı vezirin isimleri Hüseyin Hüsâmeddin tarafından tesbit edilmiştir. 1385-1453 yılları arasında Çandarlı ailesi mensupları Osmanlı Devleti'nde vezirlik ve sadrazamlık yapmıştır. Bu aileden gelen bütün vezirlerin ilk dönemlerinde kadılık görevinde bulundukları bilinmektedir. Ailenin bazı mensupları da Dîvân-ı Hümâyun'da vezir ya da kazaskerdi. Erken dönem Osmanlı kaynaklarında asker kökenli vezirlerle ulemâ kökenli vezirler arasındaki dâimî rekabete işaret edilmektedir. Bu dönemde Rumeli ve Anadolu beylerbeyileriyle askerî sınıftan gelen vezirler Dîvân-ı Hümâyun'da yer almaktaydı. İki grup arasındaki çekişmenin en dikkat çekici örneği 1443-1453 yıllarında Çandarlı Halil ile Şehâbeddin paşalar arasında yaşanmış ve Halil'in düşüşüyle neticelenmiştir (İnalcık, Fatih Devri, s. 1-53).

Kudretli sadrazam Çandarlı Halil'in Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle tutuklandığı ve idam edildiği, onun yerine kul sisteminden asker kökenli kişilerin getirildiği 857 (1453) yılında vezirlik müessesesinde devrim niteliğinde bir değişim meydana gelmiştir. Ancak bu tarihten itibaren de kalemiye ya da ilmiye sınıfından gelen, malî meselelerde veya nişancılıkta tecrübesi olanlar arasından vezir tayinine devam edilmiştir. Bu kategoride bulunan ve sadrazamlık yapan Karamanî Nişancı Mehmed Paşa, Fâtih Sultan Mehmed'in ölümünün ardından 886'da (1481) yeniçeriler tarafından katledilmiştir. Onun yerini asker kökenli rakibi İshak ve Gedik Ahmed paşalar almış, ilmiye ve kalemiye mensupları geri plana itilmiştir. Özellikle âsi yeniçeriler bundan böyle sultanın vezirlerini "kul taifesi"nden seçmesini istemiştir. Ancak II. Bayezid, Çandarlı ailesinden İbrâhim Paşa'yı tekrar vezirliğe getirmiş ve kardeşi Cem'in oluşturduğu tehdide karşı tahtını sağlama alma endişesiyle vezirlik görevini ya Bâbüssaâde (Kapu) ağasına ya da güvenini kazanan saray ehline vermiştir.

Netice itibariyle klasik dönemdeki (1453-1600) vezirlerin genelde askerî kökenden geldiği söylenebilir. Benzeri şekilde İbn Haldûn, Mısır'daki Memlük sultanlarının idarede erbâb-ı kalemin yerine erbâb-ı seyfi tercih ettiğini belirtir. Bir vezirin tayinini ya da terfiini sultana tavsiye etmek sadrazamın yetkisi dahilindeydi. Ancak kapı ağası, vâlide sultan, musâhib gibi padişahın yakınında bulunanlar da vezirlerin tayin ve terfiinde önemli rol oynamıştır. Bu tayin bizzat sultan tarafından hatt-ı hümâyunla yapılırdı. Vezir seçilirken onun belirli bir alanda uzmanlık kazanmış olmasına dikkat

edilirdi. Mahmud Paşa, Fâtih Sultan Mehmed’in Sırbistan’la ilgili planları için özellikle seçilirken Makbul İbrâhim Paşa da Kanûnî Sultan Süleyman’ın Avrupa seferleri dikkate alınarak tayin edilmiştir. Asker kökenli vezirlerin sayısı savaş zamanlarında çoğalmaktaydı.

Abbâsî, Selçuklu ve İlhanlı dönemlerinde görüldüğü gibi inşâ kâtipliğinden gelme vezirlere, oldukça gelişmiş Osmanlı bürokrasisinin ortaya çıktığı XV. yüzyılın ikinci yarısında fazlaca rastlanmaktadır. Bu dönemde “küttâb” temelli vezirler yüksek edebî muhitten veya ulemâ ailelerinden gelmekteydi. Osmanlı inşâ usulünü tesis ettiği öne sürülen, II. Bayezid devrinde ikinci vezirliğe kadar yükselen ve sadrazam adayı olan İran menşeli Cezerî Kasım Paşa asker kökenli vezirlerin baskısıyla sürgün edilmiştir. Her hâlükârda, maliye ve inşâ alanında ihtisas sahibi kâtipler terfi ederek zamanla vezirliğe ve sadrazamlığa kadar yükselebiliyordu. XVI. yüzyılın sonlarındaki buhranlı ortamlarda ikinci vezirin sadrazamlığa terfi edeceği şeklindeki kural sıkça ihlâl edilmiş ve üçüncü ya da dördüncü vezir, hatta beylerbeyi, yeniçeri ağası, divan dışındaki silâhdar da sadrazamlığa getirilmiştir.

Vezirlerin etnik menşeine gelince klasik dönemdeki vezirlerin çoğu kul kökenliydi. Meselâ Arnavutluk’a birçok sefer düzenlenmesi sebebiyle oradan ve Balkanlar’ın yoksul dağlık bölgelerinden devşirme toplandığı için 1430-1550 yılları arasında Arnavut ve Slav kökenli birçok vezir ve sadrazamın görev yaptığı tesbit edilmektedir (Jorga, III, 162-189). Aynı sebeple 983 (1575) yılına doğru vezirler genelde Hırvat, Macar ya da Alman kökeninden gelmektedir. Saray hizmetinde bulunduktan

ve eyaletlerdeki hiyerarşiye tâbi tutulduktan sonra yüksek başarı gösterenler Dîvân-ı Hümâyun’a vezir olarak geri dönmekteydi. Saraydaki okullarda Lutfi Paşa gibi yetenekli kimseler iyi bir Türkçe eğitimi alırken devşirme kökenli birçok öğrenci sadece harp sanatı konusunda kendilerini geliştirmekteydi. Bazıları okuma yazma bilmezdi ya da çok zor Türkçe konuşurdu. Bunlar, kapılarında görev yapan, yazışmalardan sorumlu musâhiblere ve kâtiplere güvenmek durumundaydı.

Yeni sultanın tahta geçmesi divanda köklü bir değişikliğe yol açmaktaydı. Çünkü yeni sultanın şehzadelik döneminde sancak valiliği yaparken ona

hizmet edenler, daha önceki sultanın vezirlerinin ve üst düzey görevlilerinin yerini alma beklentisi içindeydi. Fâtih Sultan Mehmed'in, II. Bayezid'in, Yavuz Sultan Selim'in, II. Selim'in ve III. Murad'ın tahta geçişinde yaşandığı gibi, yeni gelenlerin hükümeti tamamen kontrollerine almak için oluşturdukları rekabet ve entrika ortamı çoğunlukla idarede ciddi krizlere yol açmaktaydı. Şehzadelerin sancağa çıkma âdetine III. Mehmed döneminde son verilmesinin ardından yeni sultanın ve onun vezirlerinin kim olacağı konusunda ekseriyetle saraydaki hizipler etkili olmaktaydı. XVII. yüzyılda küçük yaşta tahta geçen sultanların idaresinde vâlide sultanlar aynı zamanda vezirlerin seçiminden sorumluydu. Yeniçerilerle birlikte hareket eden Kösem Sultan'ın uzun niyâbet devrinde kayırmacılık, istismar ve rüşvet yüzünden vezirler sıkça azledilmekteydi. Çağdaş müellifler, bu dönemdeki karışıklığın başlıca sebebini vezirlerin otoritelerini kaybetmesine bağlamaktadır. 1066 (1656) yılında eşine ender rastlanan kritik bir dönemde saray, kendisini büyük yetkiler ve güçle donattığı Köprülü Mehmed Paşa'nın şahsında vezirin otoritesini yeniden canlandırmanın gerekliliğini farketmiştir. Köprülü Mehmed Paşa, onun oğlu ve akrabaları rakiplerini etkisizleştirmek için genelde ulemâ ile ittifak yaparak yaklaşık yarım asır boyunca iktidarda kalmışlardır.

Osmanlı vezâretinin niteliğiyle vezirlerin menşei Karlofça Antlaşması'nın (1699) ardından köklü biçimde yeniden değişmiştir. Viyana bozgunundan sonraki savaşlar döneminde (1683-1699) Osmanlılar askerî bağımsızlıkların rolüyle tam bir kriz yaşamış, hatta saray Anadolu'daki Celâlî liderlerinden yardım istemek durumunda kalmıştır. Bunlardan biri olan Türkmen menşeli Bozoklu Mustafa Paşa sadrazamlığa getirilmiştir (1693-1694). Savaşın ardından barış antlaşmasının mimarı, sadârete bağlı dış ilişkilerden sorumlu birimin başı durumundaki Reîsülküttâb Râmi Mehmed Efendi'ye sadrazamlık verilmiştir (1703). Osmanlılar, devletin bekası için diplomasinin önemini kavrayıp XVIII. asırda vezirlerin çoğunu reîsülküttâblardan seçmişlerdir (Nişancı İsmâil Paşa, Yağlıkçızâde Mehmed Emin Paşa, Ebû Bekir Râsim Paşa, Muhsinzâde Mehmed Paşa, Hamza Hâmid Paşa, Halil Hamîd Paşa). 1730 ihtilâlini takip eden dönemde Dîvân-ı Hümâyun toplantıları yapılmaz olmuştur. Harem-i Hümâyun'un siyah hadım ağalarından büyük nüfuz sahipleri vezirlerin ve sadrazamların tayininde etkiliydi. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Râgıb Paşa gibi bürokratlar vezirliğin eski nüfuzunu ve saygınlığını iade etmeyi başarmış,

sadrazamın kapısı hükümetle ilgili bütün işlerin merkezi haline gelmiştir. Bu asırda ayrıca yeniçeri ağaları, kaptân-ı deryâlar, valiler de doğrudan sadrazam olarak tayin edilmekteydi. Öte yandan vezirlerin ve sadrazamların çoğu, oğulları sarayın yüksek dereceli görevlilerine intisap eden Türk ailelerden gelmekteydi. İntisap, patronaj ve himaye siyaseti vezirlerin seçiminde önemli rol oynamıştır. Böylece bu dönemde yüksek rütbeli saray görevlilerine mensup Gürcü ve Çerkez köleler vezirlik makamına yükselmiş (Siyavuş Paşa, Kara İbrâhim Paşa, Ali Paşa, Koca Yûsuf Paşa, Hasan Paşa ve Kör Yûsuf Ziyâ Paşa), sadrazamın hânesindeki kethüdâ ve mektupçu da bir çeşit vezirlik rolünü üstlenmiştir. 1795'te vezirliği sadece valilere münhasır kılacak şekilde ıslahat yapılmıştır. Bürokratik kontrol XIX. yüzyılda daha belirgin hale gelmiştir. 1836'da nezâretlerin kurulmasıyla birlikte vezir ve paşa gibi unvanlar nâzırlar için sadece teşrifat derecesini ifade etmeye başlamıştır. Bu dönemde vezîriâzam birçok yetkisini kaybederek başvekil unvanını almıştır (Akyıldız, s. 25-35). Tanzimat döneminde Mustafa Reşid Paşa, Âlî ve Keçecizâde Fuad paşalar hükümette birbirinin yerini alırken aralıklarla mevkilerini kumandanlara veya sarayın gözde isimlerine bırakıyordu. Bununla birlikte devleti "Şark meselesi" diye anılan çeşitli dış gailelere karşı savunan bürokratların ve özellikle hariciye bürokrasisinin önemi artmıştır.

Görevleri. İlk İslâm devletlerinde vezirler ayrı divanların başı ve bir çeşit özerklik sahibi iken Osmanlı Devleti'nde başta vezirler, defterdarlar, nişancılar ve kazaskerler olmak üzere bütün erkân-ı devlet teoride sultanın riyâsetinde, fiilî olarak ise birinci vezirin ya da vezîriâzamın başkanlığı altında görev yapıyordu. Sultanın otoritesinin bütünlüğü Osmanlı idaresinin en önemli prensibi kabul edildiği için devletin yetkileri doğrudan ve tamamen birinci vezir tarafından kullanılmakta ve bunun bir ifadesi olarak mühr-i hümâyun, sultanın mührü kendisine verilmekte, diğer vezirler ise onun danışmanları gibi hareket etmekteydi. Bununla birlikte potansiyel olarak her vezir ilk vezir kadar yetkili sayılırdı. Vezâretle ilgili bir kanunnâmeye göre bir vezir kaymakam (kāimmakam), serdar veya müfettiş tayin edildiğinde diğer vezirlere göre üstün bir statü kazanırdı. Böylece her türlü örfî meseleyi çözmek, sultanın adına ferman buyurmak, tayinleri yapmak ve bütün meselelerde karar almak suretiyle sadrazamla aynı yetkileri kullanır bir konuma yükselirdi. Fakat gerçekte bu kadar geniş yetkilerle donatılan kaymakam paşalar sadrazamın yokluğunda onun yerini

almaya çalışırdı. Bunun yanında bir eyalete vali ya da serdar tayin edilen vezir, görev mahalline giderken sultanın tebaasına karşı işlenen zulümleri bertaraf etmek amacıyla davaları dinlemek ve buyuruldular çıkarmak için divanı toplamaya yetkiliydi. Teftişle görevli vezir durum gerektirdiğinde yerel yöneticileri azledip yeni tayinler yapabilirdi. Özel görevi sona erse de İstanbul'a dönünceye kadar aynı yetkileri kullanabilirdi.

Vezir göreve geldiğinde bütün İslâm devletlerinde vezirliğin sembolü olan divit ile başka hediyeler alırdı. Savaşa katıldığı zaman üç tuğu, üç odalı çadırı (sâyeban) ve "kandilli sokağı" bulunurdu (diğer seremonik pâyeler için bk. Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 498-500). Bu kategorideki vezirler üç tuğlu vezir ve tuğra sahibi vezir diye anılırdı. 1640'larda yazılan bir lâyihada (Hırzü'l-mülûk, vr. 5a-10b) ideal bir vezirin dindar, âdil, dürüst, tok gözlü olması, meseleleri Arapça ve Farsça kaynaklara başvurarak çözme kabiliyetini taşıması gerektiği belirtilmektedir. Bunun yanında sadrazam karar almadan önce diğer vezirlere mutlaka danışmalıdır. Eserin adı bilinmeyen yazarı sadrazamın daima fakir halkın ve gariplerin yanında bulunması, rüşvet almamaya özen göstermesi, kamu arazilerini kendi mülküne katmaması ve kendi adamlarına mansıb dağıtma telâşında olmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Sadrazam, divan toplantılarında davaların çoğunu tarafsız şekilde incelenmesi için ikinci vezire havale etmelidir.

Divanın toplantı günleri cumartesiden salıya kadar dört gündü. Sultana arz

günleri ise salı ve cumartesiydi. XVII. yüzyılın son dönemlerinde divan günleri arz günleriyle sınırlanmıştır. Divan toplantılarında vezirler sadrazamın sağında vezâretteki kıdemlerine göre otururlardı. Sadrazamın danışmanları olarak memleket meselelerini onlarla tartışırlardı. 1536'da idam edilen Sadrazam İbrâhim Paşa vezirlerle istişareyi ihmal etmekle suçlanmıştır. Vezirler sultana arz günlerinde sadrazama eşlik ederlerdi. Sultanın karşısında ancak sadrazam söz alabilir ve meselelerle ilgili görüşlerini ona aktarabilirdi. Bir vezir hazırladığı raporu ancak sadrazam aracılığıyla takdim edebilirdi. Vezirlere karşı şikâyetleri sadrazam, şeyhülislâm ve iki kazaskerden oluşan bir heyetle görüşür ve karara bağlardı. Dîvân-ı Hümâyun'un yanı sıra sadrazam, daha az önemli konuları görüşmek üzere kendi makamında ikindi divanı adı verilen bir divan

toplardı. Paşa kapısı (Bâbıâli) adı verilen bu mekân XVII. asrın ikinci yarısında ülke meselelerinin görüşüldüğü asıl divan halini almıştır. Bir vezirin imtiyazlarından biri sadrazama ve nişancıya fermanlara tuğra çekme konusunda yardımcı olmaktır ki bu imtiyaza sahip vezire tuğra sahibi denirdi. Tuğra çekmek sultanın emrini geçerli kılma anlamına geldiği için vezirleri sultanın yetki verdiği temsilciler haline getiriyordu. Osmanlılar'dan önce vezâret-i tuğrâ Selçuklular'da en yüksek idarî birimlerden biriydi.

Mûtat olduğu üzere ikinci vezir sadrazamlık için en önemli adaydı. Fakat bazan pratik sebeplerden dolayı daha düşük dereceli bir vezir sadrazamlığa tayin edilebilirdi. Bu kuralın ihlâli nâdiren siyasî krize yol açmıştır. Klasik dönemde Dîvân-ı Hümâyun'a katılan vezirlerin sayısı, dünyanın dört köşesini veya Hulefâ-yi Râşidîn'i çağrıştıran dört sayısı ile sınırlanmıştı. Bazı durumlarda bu sayı dördün üstüne çıkmaktaydı. Daha iyi bir istişare için sayının çoğaltılması tavsiye edilmiştir (Hırzü'l-mülûk, vr. 26b-30b). XVI. yüzyılda Mısır, Bağdat, Habeş, Yemen ve Budin gibi uzakta bulunan geniş eyaletlerin valilerine şartlar gerektirdiğinde bağımsız karar alabilmeleri için vezir unvanı verilmiş ve o sırada yedi rakamı kural haline gelmiştir. Zamanla iki vezir kategorisi ortaya çıkmıştır: İstanbul'daki Dîvân-ı Hümâyun'da olan ve dâhil ya da kubbe veziri (Kubbenişîn) adı verilenlerle eyaletlerde yer alan, hâriç veya eyalet veziri ismi alanlar. 1578'de Safevîler'le başlayan uzun savaş döneminde kubbe vezirlerinin sayısı dokuza, hâriç vezirlerinin sayısı on altıya çıkarılmıştır. Uzak ve hassas uç bölgeleri, doğuda Tebriz, Şirvan, Erzurum ve Anadolu, batıda Budin, Bosna ve Belgrad eyaletleri tam yetkili vezir-valilerin idaresine bırakılmıştı. Bu vezir-vali âcil bir durumda komşu eyaletlerin valilerini yardıma çağırma yetkisine sahipti. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde donanma hayatî önem kazanınca kaptân-ı deryâ kubbe vezirleri arasından seçilmiş ya da donanma reisine bu unvan tevcih edilmiştir. Yine XVI. yüzyılda vezir unvanı defterdar, nişancı, yeniçeri ağası gibi yüksek mansıb sahipleri için de kullanılmıştır. XVIII. asrın ilk dönemlerinde silâhdar, rikâbdar veya çavuşbaşı saray ağalarına bu unvan verildiği için koltuk (namzet) vezirler ortaya çıkmıştır. Aynı dönemde vezir unvanı eyaletlerdeki nüfuzlu kimselere tevcih edilecek kadar eski azametini kaybetmiştir.

Bir vezirin terfi şansı yüzlerce kişiden meydana gelen kapı halkının gücüyle

yakından ilgiliydi. Osmanlı toplumunun en zengin üyeleri olan vezirlerin sultanların saraylarıyla boy ölçüşebilecek derecede geniş sarayları vardı. Asıl maaşları eyaletlerdeki has arazilerden gelse de hediye ve rüşvet gibi ek gelirlerle ikiye katlanmaktaydı. XVI. asırda bir vezirin yıllık geliri 16.000 ile 18.000 altın düka arasında tahmin edilirken sadrazamın yıllık geliri bunun yaklaşık iki katı idi. 1525'te ikinci vezir Mustafa Paşa'nın 700 kulu ve 70.000 altın dükası, üçüncü vezir Ayas Paşa'nın 600 kulu ve 60.000 altın dükası bulunuyordu. 1580'lerde emekli bir vezir arpalık denen ve 200.000 ile 300.000 akçe arasında değişen emekli aylığı alıyordu. Sadrazamın ise yarım milyon akçe ya da yaklaşık 8300 altın düka emekli aylığı vardı. Vârisi olmayan kul kökenli vezirlerin malları hazineye intikal ederdi.

BİBLİYOGRAFYA

Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1922, tür.yer.; Kānunnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Mehmed Ârif, TOEM ilâvesi), İstanbul 1329, tür.yer.; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Osmanlı Kānûnnâmeleri (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 498-501; Lutfi Paşa, Âsafnâme, İstanbul 1326; Hırzü'l-mülûk (nşr. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, vr. 5a-10b, 12b-30b; Kitâb-ı Müstetâb (a.e. içinde), s. 27-35; Âlî Mustafa Efendi, Nushatü's-selâtîn: Muṣṭafā ʿ Ālī's Counsel for Sulṭans of 1581 (nşr. ve trc. A. Tietze), Vien 1979-82, I-II, tür.yer.; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Hadîkatü'l-vüzerâ; Zinkeisen, Geschichte, III, 59-116; Cevdet, Târih, V, 65; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1910, III, 167-189; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 186-213; a.mlf., Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1974; a.mlf., "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütâlea", TTK Belleten, III/9 (1939), s. 99-106; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 1-53; a.mlf., The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600 (trc. C. Imber), London 1973, s. 89-103; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922, Princeton 1980, tür.yer.; a.mlf., Ottoman Civil Officaldom: A Social History, Princeton 1989, tür.yer.; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Humayun, Ankara 1986; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez

Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 21-176; Hüseyin Hüsâmeddin, "Alâeddin Bey", TTEM, XIV/5 (1340), s. 307-318; XIV/6 (1340), s. 380-384; XIV/8 (1340), s. 128-133; XIV/9 (1340), s. 200-210; B. A. Lalor, "Promotion Patterns of Ottoman Bureaucratic Statesmen from the Lâle Devri Until the Tanzimat", GDAAD, I (1972), s. 77-92; R. Abou-el-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households, 1683-1703", JAOS, XCIV (1974), s. 438-447.

Halil İnalcık

VEZÎR, Abdullah b. Ali

(bk. ABDULLAH b. ALİ el-VEZÎR).

VEZİR HANI

(bk. VEZİRHAN KÜLLİYESİ).

VEZİR HANI

XVII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’da Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa tarafından inşa ettirilerek Köprülü Külliyesi’ne dahil edilen han

(bk. KÖPRÜLÜ KÜLLİYESİ).

VEZÎR el-MAĞRİBÎ

(الوزير المغربي)

Ebü’l-Kāsım el-Kâmil Zü’l-vizâreteyn el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn el-Vezîr el-Mağribî (ö. 418/1027)

Mağribîler ailesinin en tanınmış siması, devlet adamı, dil ve edebiyat âlimi.

13 Zilhicce 370’te (19 Haziran 981) Halep’te dünyaya geldi. Mısır’da doğduğuna dair rivayetler (İhsan Abbas, s. 18) doğru değildir. IV (X) ve V. (XI.) asırlarda Irak, Suriye ve Mısır’da kurulan devletlerde önemli görevler üstlenen ve soyları Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr’a kadar uzanan (Behrâmcûr; 420-438) Şiî Mağribîler ailesindendir. Dedesinin babası Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Yûsuf 325’te (937) Basra civarında çıkan Berîdîler isyanı

sırasında buradan Bağdat’a göç ederek Dîvânü’l-Mağrib’de görev aldığı için Mağribî diye tanınmış, aile de bu nisbeyle anılmıştır. Annesi Fâtıma da aslen Iraklı olup el-Ġaybetü’n-Nuʿmâniyye müellifi Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim en-Nuʻmânî’nin kızıdır (Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 112). Dedesi Hüseyin b. Ali Abbâsîler, İhşîdîler ve Hamdânîler, babası Ebü’l-Hasan Ali Hamdânîler ve Fâtımîler döneminde kâtiplik ve vezirlik gibi önemli görevler üstlendiler (bk. MAĞRİBÎLER). Vezîr el-Mağribî, babasının 381’de (991) Mısır’a giderek Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh’ın hizmetine girmesinden bir süre sonra ailesiyle birlikte Halep’ten Mısır’a gitti ve henüz on beş yaşlarında iken divanda kâtip oldu.

Mağribîler, Hâkim-Biemrillâh devrinde hıristiyan vezir Mansûr b. Abdûn ile girdikleri itibar mücadelesini kaybedince gözden düştüler ve dengesizliğiyle tanınan halifenin gadrine uğradılar. Vezîr el-Mağribî dışında ailenin bütün fertleri (babası Ali, amcası Abdullah, kardeşleri Muhsin ve Muhammed) 400 (1010) yılında öldürüldü (olayların sebebi ve seyri hakkında farklı rivayetler için bk. Kitâb fi’s-Siyâse, neşredenin girişi, s. 13-14; İhsan Abbas, s. 236-239). Bir süre Kahire yakınlarında saklanan Vezîr

Filistin’e kaçtı ve Cerrâhîler kabilesinin reisi Müferric b. Dağfel et-Tâî’nin oğlu Hassân’a sığındı. Ailesinin intikamını almak amacıyla önce Cerrâhîler’i, ardından Mekke Emîri Ebü’l-Fütûh el-Mûsevî’yi Fâtımîler’e karşı isyana teşvik etti. Ayaklanan Cerrâhîler, Remle’yi ele geçirdikten sonra (401/1010-11) şehre gelen Ebü’l-Fütûh, Cerrâhîler’den biat alarak kendi adına para bastırdı, hutbe okuttu ve Râşid-Lidînillâh lakabıyla halifeliğini ilân etti (bu dönemde Vezîr el-Mağribî’nin teklifiyle Ebü’l-Fütûh tarafından Kâbe’nin yanında bulunan altın ve gümüş mihraplar eritilerek bastırılan dinar ve dirhemlere Kâ‘biyye denilmiştir; bk. Makrîzî, II, 157). Fakat Hâkim-Biemrillâh, Cerrâhîler’i kendi tarafına çekince Vezîr el-Mağribî Bağdat’a kaçtı ve Hâkim-Biemrillâh’ın kendisini affettiğine dair mektup göndermesine rağmen onun yanına dönmedi. Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh, Mağribî’nin İsmâilî oluşundan ve devlette karışıklık çıkarmak üzere gönderildiğinden şüphe edince Bağdat’tan ayrılıp Vâsıt’ta Büveyhî Veziri Fahrülmülk’ün hizmetine girdi. Bu arada Kādir-Billâh’a yazdığı mektupta soyunu, aldığı eğitimi ve okuduğu kitapları anlatarak İsmâilî olmadığını belirtti. Fahrülmülk’ün 407’de (1016) vefatı üzerine Musul’daki Ukaylî Emîri Kırvâş b. Mukalled’e vezir tayin edildi. 412’de (1021) görevinden uzaklaştırıldığında Meyyâfârikīn’e gidip Mervânî Emîri Nasrüddevle Ahmed’in yanında görev aldı. 415’te (1024) Bağdat’a dönerek on ay kadar Müşerrifüddevle’ye vezirlik yaptıktan sonra Kûfe’de çıkan bazı olaylara karıştığı gerekçesiyle görevden alındı (a.g.e., II, 158). 416’da (1025) tekrar Nasrüddevle’nin yanına gitti. 418’de (1027) vezirlik için yeniden Bağdat’a çağırıldı, fakat yola çıkmadan Meyyâfârikīn’de vefat etti (Ramazan 418/Ekim 1027), vasiyeti üzerine Necef’te Meşhed-i Alî’ye defnedildi. Onun zehirlendiği de söylenmiştir (Dâvûdî, I, 157; Makrîzî, II, 158).

Vezîr el-Mağribî, Kur’ân-ı Kerîm’den sonra Arap diline dair belli başlı eserleri ve 15.000 beyit civarında şiiri ezberlemiş, kitâbet ve inşâ alanında büyük mesafeler katetmiştir. Onun kitâbet ve inşâ yanında diğer ilimlerle de meşgul olmasında Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin etkisinin bulunduğu söylenmektedir (İhsan Abbas, s. 19). Vezîr’in, genelde Mısır’da bulunduğu 381-400 yıllarındaki en verimli döneminde yararlandığı hocaları arasında babası, dedesi Muhammed b. İbrâhim en-Nu‘mânî, Arap dili alanında en çok etkilendiği ve Mağribîler’e yakınlıkları sebebiyle Hâkim-Biemrillâh tarafından öldürüldükleri ileri sürülen (Edebü’l-ḫavâṣ, neşredenin girişi, s.

21-22) iki hocası Cünâde b. Muhammed el-Ezdî ile Ebû Ali Hasan b. Süleyman, Abdülganî el-Ezdî, Muhammed b. Hasan el-Yümnî, edebiyat meclislerine katıldığı İbn Hinzâbe ve İbnü'l-Furât lakaplı İhşîdî veziri, hadis âlimi Ca'fer b. Fazl, Devhale lakaplı Ali b. Mansûr İbnü'l-Kārih, Muhammed b. Îsâ el-Irâkī, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini, el-Muvaṭṭaʾı ve Süfyân es-Sevrî'nin el-Câmiʿini dinlediği Muhammed b. Hüseyin et-Tenûhî, yine Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinlediği Ebû Zer el-Herevî, Mekke Kadısı Ebû Ca'fer el-Mûsevî, Mağrib Emîri Yahyâ b. Ali el-Endelüsî, Ali b. Nasr b. Sabbâh ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî bulunmaktadır (İbnü'l-Adîm, VI, 2533-2534; İbn Hacer elAskalânî, III, 192; Dâvûdî, I, 156). Birçok tâbiînin müsnedini semâ yoluyla almış, adı bilinmeyen bir hocası vasıtasıyla Şâfiî'nin bir eserinin (muhtemelen es-Sünenü'l-meʾs̱ûre) Tahâvî-Müzenî rivayetini elde etmiştir. Yetişme döneminde hocalarından bütün hadis kitaplarını okuduğunu söyleyen Vezîr'in talebeleri arasında oğlu Abdülhamîd ile Ebü'l-Hasan b. Tayyib el-Fârikī zikredilmektedir.

"el-Kâmil zü'l-vizâreteyn" lakabıyla da anılan Vezîr el-Mağribî hakkında hem övgü hem yergi ifadeleri nakledilmiştir. Âlim, fâzıl, cesur, maharetli; kibirli, kıskanç, habis, tedbirsiz gibi birbirine zıt niteliklerle tanıtılır. Âlimleri küçük düşürmek için onlara bilmedikleri alanlardan soru sorduğu söylenir. Ailesinin devlet kademelerinde önemli makamlar elde etmesine rağmen bunu yeterli görmediği ve daha fazlasını istediği zikredilir. Hakkındaki bazı rivayetlerden ise tasavvufî yönünün de bulunduğu anlaşılmaktadır (İbnü'l-Esîr, IX, 332; İbnü'l-Adîm, VI, 2538-2548; Makrîzî, II, 158). İbnü'l-Adîm'e göre Vezîr el-Mağrîbî hakkında gerçeği yansıtmayan bu tür yergilerin en önemli kaynağı hocası İbnü'l-Kārih'tir. Ancak bütün bu rivayetler onun çalkantılarla, entrikalarla ve trajedilerle geçen hayatının bir özeti niteliğindedir. Ediplik yönüyle de tanınan Vezîr'in divanları vardır (İbn Hallikân, II, 172). Birçok konuya değindiği şiirlerinde Şiî temayülleri ortaya çıkmakta ve ileri gelen bazı sahâbîlere eleştiriler yöneltmektedir (İhsan Abbas, s. 89-90). Babasının Mısır'a kaçışı sırasında aileye ait kütüphanenin kaybolmasına rağmen (Edebü'l-ḫavâṣ, s. 86) Mağribî'nin hayatının son yıllarını geçirdiği Meyyâfârikīn'de kurduğu yeni kütüphane kendisinden sonra en az 200 yıl hizmet vermiştir (Kitâb fi's-Siyâse, neşredenin ilâvesi, s. 109; Encyclopedia of Arabic Literature, II, 488). Kûfe nakibi iken 415'te (1024) çıkan olaylar sebebiyle görevden alınan Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Tâlib b. Ömer, Vezîr el-Mağribî'nin

damadıdır.

Eserleri. 1. el-Müneḫḫal (Muḫtaṣaru Iṣlâḥi'l-manṭıḳ). İbnü's-Sikkît'in kelimelerin farklı ve hatalı kullanımlarına dair eserinin muhtasarı olup müellif bu çalışmayı on yedi yaşında iken yapmıştır (nşr. Cemâl Talebe, Beyrut 1415/1994). Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Vezîr tarafından kendisine takdim edilen eseri incelemiş ve er-Risâletü'l-iġrîdiyye'yi yazarak bu eseri şerhedip övmüştür (Resâʾil, I, 242; DİA, X, 290). Müellifin, eseri manzum hale getirme teşebbüsü yarım kalmıştır. Bağdat'ta VIII. (XIV.) asra kadar revaçta olan el-Müneḫḫal üzerine İbn Ebü'l-Hadîd el-Müstedrek ʿale'l-Müneḫḫal, Hasan b. Tarrâh eş-Şeybânî Iṣlâḥu'l-aġfâl fî Kitâbi'l-Müneḫḫal adıyla çalışmalar yapmıştır (el-Müneḫḫal, neşredenin girişi, s. 29-30). 2. Edebü'l-ḫavâṣ fi'l-muḫtâr min belâġāti ḳabâʾili'l-ʿArab ve aḫbârihâ ve ensâbihâ ve eyyâmihâ. Arap dilinin özelliklerini ve Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını göstermek amacıyla 395'te (1004-1005) telif edilmiştir. Belli başlı Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler, şairlerin kabileleri, nesepleri ve şiirleri hakkında anekdotlar içermektedir.

Müellif eserini daha sonra zenginleştirmeyi düşündüğünü söylese de (s. 86) buna fırsat bulup bulamadığı bilinmemektedir. Kendisine nisbet edilen Kitâbü Benî Esed, Kitâbü Ẕübyân, Kitâbü Taġlîb gibi eserlerin aslında Edebü'l-ḫavâṣṣ'ın birer parçası olduğu söylenmektedir (İhsan Abbas, s. 32-33). İbn Mâkûlâ ve Zehebî tarafından kullanılan eserin (neşredenin girişi, s. 32-33) ilk kısmı yayımlanmıştır (nşr. Hamed el-Câsir, Mecelletü'l-ʿArab, VIII/3 [Ramazan 1393/Ekim 1973], s. 161-170; sy. 5-6 [Zilhicce 1393/Ocak 1974], s. 413-421; IX/7-8 [Safer 1395/Şubat-Mart 1975], s. 613-623; sy. 9-10 [Rebîülevvel-Rebîülâhir 1395/Nisan-Mayıs 1975], s. 738-748; Riyad 1400/1980). 3. el-Înâs fî (bi-) ʿilmi'l-ensâb. Birbirine benzeyen kişi, kabile ve yer isimlerinin okunuşuna dair olup müellifin en çok rağbet gören eserlerindendir; Muhammed b. Habîb'in Muḫtelifü'l-ḳabâʾil ve müʾtelifühâ adlı kitabını tamamlamak için kaleme alınmıştır (nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1400/1980; Muḫtelifü'l-ḳabâʾil ve müʾtelifühâ ile birlikte, nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1400/1980). 4. Kitâb fi's-Siyâse. Meyyâfârikīn Emîri Ahmed b. Mervân için telif edilen risâle müellifin en değerli eseri ve o döneme ait siyasetnâmelerin önemli örneklerinden biri kabul edilmiştir (neşredenin girişi, s. 27, 45). Neşrinden sonra hakkında birçok yazı yazılan eserde (el-Müneḫḫal, neşredenin girişi, s. 16) sultanın kendisi, yakın çevresi

ve tebaası için yapması gereken şeyler ayrıntılı biçimde incelenmektedir (nşr. Sâmî ed-Dehhân, Dımaşk 1367/1948). 5. Mecâlisü Îliyâ Muṭrâni Nuṣaybîn. Vezîr'in 417 (1026) veya 418 (1027) yılında Nusaybin'de görüştüğü Başpiskopos İlia (Elias) İbnü's-Sünnî (İbn Şînâ) ile Hıristiyanlık ve Müslümanlık bağlamında çeşitli konular üzerine yaptığı yedi oturumu kapsayan tartışmaları içermektedir (nşr. Luvîs Şeyho, Mecelletü'l-Meşriḳ, XX/1 [Kânunusâni 1922], s. 33-44; sy. 2 [Şubat 1922], s. 112-122; sy. 3 [Mart 1922], s. 267-272; sy. 4 [Nisan 1922], s. 366-377; sy. 5 [Mayıs 1922], s. 425-434; nşr. Halîl Semîr, Islamo Christiana, V [1979], s. 31-117). 6. Risâletü'l-Vezîri'l-Kâmil Ebi'l-Ḳāsım el-Maġribî ilâ Ebi'l-ʿAlâ el-Maʿarrî. Müellifin birçok mektubundan günümüze ulaşan tek mektubudur (nşr. Saîd Seyyid İbâde, Kahire 1398/1978; Resâʾilü Ebi'l-ʿAlâ el-Maʿarrî içinde, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1402/1982, I, 251-255). Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Vezîr el-Mağribî'ye yazdığı mektup da Risâletü'l-menîḥ (er-Risâletü'l-menîḥiyye) adıyla neşredilmiştir. 7. Sîretü'n-nebî (el-Muntaẓam fî sîreti Resûlillâh) (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3260, 3261, 3262, 3263). Eserin, İbn Hişâm'a ait es-Sîretü'n-nebeviyye'nin Vezîr tarafından istinsah edilmiş bir nüshası olup yanlışlıkla kendisine nisbet edildiği söylense de (İhsan Abbas, s. 33) Vezîr esere bazı önemli notlar ilâve ettiği için bu nüsha es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm bi-Şerḥi'l-Vezîri'l-Maġribî adıyla yayımlanmıştır (nşr. Süheyl Zekkâr, I-II, Beyrut 1412/1992). 8. İḫtiṣârü'l-Ġarîbi'l-muṣannef. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın nâdir kelimelere dair lugatının muhtasarıdır (Abdullah M. el-Habeşî, II, 1283). 9. el-Meṣâbîḥ fî tefsîri'l-Ḳurʾân (Ḫaṣâʾiṣü ʿilmi'l-Ḳurʾân, İmlâʾât fî tefsîri'l-Ḳurʾân). Müellifin verdiği tefsir derslerinin kitap haline getirilmiş şekli olabileceği söylenmektedir (İhsan Abbas, s. 100; ayrıca bk. Îżâḥu'l-meknûn, I, 430; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 308; el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 81). 10. el-Meʾs̱ûr fî mülaḥi'l-ḫudûr. İbnü'l-Adîm'in iktibaslar yaptığı (Buġyetü'ṭ-ṭaleb, IX, 4294) bu esere ait bazı kısımlar İhsan Abbas tarafından neşredilmiştir (el-Vezîrü'l-Maġribî içinde, Amman 1988, s. 227-233). Müellife el-Mens̱ûr adıyla nisbet edilen eserin de bu kitap olduğu belirtilmektedir (İhsan Abbas, s. 33; ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1573; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 308). 11. Dîvân. 15.000 beyit ihtiva ettiği kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 814). İhsan Abbas, Ambrosiana Kütüphanesi'nde bulunan ve Brockelmann tarafından Mağribî'ye nisbet edilen eserin bir müntehabât olduğunu, içinde Mağribî'ye ait sadece birkaç kıta bulunduğunu belirtmektedir (el-Vezîrü'l-Maġribî, s. 33). Öte yandan Vezîr'e nisbet edilen şiirlerin büyük bir

kısmının Dımaşk’taki Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunduğu zikredilmiştir (el-Müneḫḫal, neşredenin girişi, s. 15). 12. Kitâbü’ş-Şâhid ve’l-ġāʾib. Arapça kelimelerin esas anlamları ile yan anlamları ve bunlara dair nakledilen görüşler hakkında önemli bir kaynak sayılmaktadır (Dâvûdî, I, 156). Vezîr el-Mağribî’ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Eşʿârü’n-nisâʾ, el-İmâʾü’ş-şâʿirât, el-İlḥâḳ bi’l-iştiḳāḳ (Dâvûdî, I, 156; Îżâḥu’l-meknûn, I, 117; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 308), Ziyâdâtü Fihristi’n-Nedîm, el-ʿİmâd fi’n-nücûm (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 308), Maḳāmâtü’z-zühhâd, Aḫbâru Benî Ḥamdân ve eşʿârühüm (Dâvûdî, I, 156), Feżâʾilü’l-Ḳurʾân, Risâle fi’l-ḳāḍî ve’l-ḥâkim (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 308), Risâle fi’r-red ʿale’l-yehûdi’l-cebâbire ve ilzâmihim el-cizye, Risâle fî ʿiddeti fünûn, Muḫtaṣarü’l-Eġānî (Abdullah el-Habeşî, I, 208). Müellifin bunlardan başka Ebû Temmâm, Buhtürî, Mütenebbî ve Ali b. Ubeyde er-Reyhânî gibi şair ve ediplerin şiir ve nesirlerinden yaptığı derlemeleri vardır (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 308; DİA, XXXV, 44).

BİBLİYOGRAFYA

Vezîr el-Mağribî, Kitâb fi’s-Siyâse (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1367/1948, neşredenin girişi, s. 13-14, 27, 45, ayrıca bk. neşredenin ilâvesi, s. 109; a.mlf., Edebü’l-ḫavâṣ (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1400/1980, s. 86, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 21-33; a.mlf., el-Müneḫḫal: Muḫtaṣaru Iṣlâḥi’l-manṭıḳ (nşr. Cemâl Talebe), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, s. 12-30; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Resâʾil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1402/1982, I, 242, 251-255; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 331-332; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb (Zekkâr), VI, 2532-2556; IX, 4294; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 172; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 157-158; İbn Hacer elAskalânî, Lisânü’l-Mîzân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, III, 192; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Lecne), I, 156-157; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 814; II, 1573; Îżâḥu’l-meknûn, I, 117, 430; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 308; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VI, 111-116; İhsan Abbas, el-Vezîrü’l-Maġribî Ebü’l-Ḳāsım el-Ḥüseyn b. ʿAlî, Amman 1988, s. 18, 19, 32-33, 79, 89-90, 100, 236-239; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, I, 81; Abdullah M. el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḫ ve’l-ḥavâşî,

Ebûzabî 1425/2004, I, 208; II, 1283; P. Smoor, “al-Maghribī”, EI^{2} (İng.), V, 1210-1212; Sahbân Halîfât, “Ebü’l-Alâ el-Maarrî”, DİA, X, 290; Cengiz Tomar, “Mağribîler”, a.e., XXVII, 322-323; İsmail Durmuş, “Reyhânî”, a.e., XXXV, 44; C. E. Bosworth, “al-Maghribī”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 488.

Halit Özkan

VEZİRHAN KÜLLİYESİ

Bilecik yakınında XVII. yüzyılın ortalarında inşa edilen menzil külliyesi.

Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa tarafından 1070'te (1660) yaptırılan külliye cami, han ve hamam yapılarından oluşmaktaydı. Bunlardan hamam günümüze

ulaşmamıştır. Külliyenin inşasından sonra bölge Vezirhan adıyla tanınmıştır. Etrafı bir avlu duvarı ile çevrili olan camiye avlunun kuzeyindeki basık kemerli bir kapı ile ulaşılmaktadır. Cami kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir ve önündeki son cemaat yeriyle birlikte üzeri kiremit kaplı ahşap çatı ile örtülüdür. Beş birimli son cemaat yerinde sol taraf iki, sağ taraf tek kemerli olarak düzenlenmiştir. Sekizgen kesitli pâyelere oturan sivri kemerlerden sol yanda cami beden duvarına bağlanan kemerle cephede kapı aksında yer alan orta kemer diğerlerinden daha küçük ele alınmıştır. Son cemaat yerine yuvarlak kemerle açılan harim 17,30 × 18,60 m. ebadında kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Çift sıra pencerelere sahip olan yapıda alt sıradaki pencereler kemerli alınlıklar altında dikdörtgen açıklıklı, söveli ve lokma demir parmaklıklıdır. Üst sıradaki pencereler ise sivri kemerli açıklıklı olup filgözü dışlıklara sahiptir. Pencereler mihrap ve son cemaat yeri duvarında ikili düzende, yan duvarlarda üçlü düzendedir. Beden duvarlarının üzeri tuğladan üç sıra kirpi saçakla çevrelenmiştir. Harim ve son cemaat yeri ahşap tavanlıdır. Mihrap kalem işleriyle süslüdür. İki yanda alt ve üst uçları palmetle sonlanan iri burmalı sütunçe şeklinde bir bezeme ile sınırlanan mihrapta üst kısımlar bitkisel dekorlu dikdörtgen alanlarla çevrelenmiştir. En üstte bitkisel süslemeli bir tepelik yer alır. Beş kenarlı nişte kavsara dilimlere ayrılmış olup altta ortasında kandil motifi bulunan perde dekorludur. Kavsaranın köşeleri kıvrımlı rûmî dolguludur ve üstte mihrap âyeti yazılıdır. Taş minberde mukarnas ve rozet süslemeler görülmektedir. Harimin kuzeyinde ahşap mahfil yer almakta ve minber aksında öne çıkma yapmaktadır. Kuzeybatı köşesinde bulunan kesme taştan örülü minare kare kaide üzerinde yüksek pabuçluklu, çokgen gövdeli ve tek şerefelidir. 1965'te yenilenen minareye son cemaat yerinden ulaşılmaktadır.

Köprülü Kervansarayı (Vezir Hanı/Hân-ı Cedîd) yaklaşık doğu-batı doğrultusundaki ana yola paralel şekilde yerleştirilmiştir. 101,50 × 27,20 m. ölçüsünde dikdörtgen bir alanda yer alan yapı üç bölümden oluşmaktadır. Orta bölümün duvarlarının alt kısmı ile ön cephe bir sıra kesme taş, üç sıra tuğladan meydana gelen almaşık, diğer duvarlar ise moloz taş örgülüdür. Yapının yol tarafındaki uzun cephesi eşit aralıklarla sıralanan duvar payandaları ile hareketli bir görünüm kazanmıştır. Cephenin ortasında iki pâyeye oturan tuğladan sivri kemerli üç açıklıkla orta bölüme geçilmektedir. Orta bölüm yan bölümlere göre daha küçük olup dikine dikdörtgen bir alan halindedir. Burada iki yanda yer alan kesme taştan basık kemerli kapılarla yan bölümlere geçilmektedir. Kervansarayın barınma birimlerini oluşturan bu kısımlar büyük dikdörtgen planlıdır. Duvarlarda eşit aralıklarda ocaklar ve nişlerle üst kısımlarda mazgallar bulunmaktadır. Ocakların önünde insanların barınması için sekilerin yer aldığı anlaşılmaktadır. Sekilerin önünde vaktiyle mevcut olan dikmeler ahşap çatıyı taşımaktaydı. Yan duvarların durumu ahşap çatının çift tarafa meyilli yapıldığını göstermektedir. 1913 yılında bu çatı yıktırılarak yapı terkedilmiş ve zaman içinde harap olmuştur. Duvarların sağlam bölümlerinde üst örtüyü taşıyan ahşap konsolların izleri tesbit edilmektedir. Yapı planı ve yerleşim düzeni bakımından XVII. yüzyılın başında Edirne'de inşa edilen Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı'nın planını tekrar ettiğinden ayrı bir öneme sahiptir. Yapının bu kervansaraydaki gibi bir ön avlusunun olup olmadığı kesin bilinmemektedir. Yakın zamanda otel yapılmak için onarılan yapı özgünlüğünü büyük ölçüde kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 671; Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ömer Lutfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, s. 268; Göksen Saran, Eski Bilecik ve Vezirhan'daki Osmanlı Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 14, 17-19; Gönül Güreşsever, Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 232-234; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-

1690), İstanbul 1975, s. 221-222; Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 73-79.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

VEZÎRİÂZAM

(bk. SADRAZAM).

VEZNÎ

(وزني)

Miktarı tartılarak belirlenen mislî mal.

Sözlükte "ölçmek, tartmak; ağırlık, ağırlık ölçüsü" anlamındaki vezn kökünden nisbet ekiyle oluşturulan veznî (çoğulu veznîyyât), fıkıhta sözlük anlamına yakın şekilde çarşı ve pazarda ağırlık ölçü birimleriyle tartılan mislî malı ifade eder. Literatürde veznî ile, aynı kökten türeyen ve

"ölçülmüş, tartılmış" mânasına gelen mevzûn (çoğulu mevzûnât) eş anlamlı olarak kullanılır. Mecelle'de, "Veznî ve mevzûn tartılan şey (demektir)" tarifiyle bu eş anlamlılık belirtilir (md. 134). Kur'ân-ı Kerîm'de vezn kökünden türeyen fiil ve isimler yirmi üç âyette geçer ve bu âyetlerin önemli bir kısmında, özellikle hacim ölçüsü bildiren "keyl" kökünden kelimelerle birlikte ölçü ve tartıda haksızlık edilmemesi, dürüst davranılması emredilir (el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/85; Hûd 11/84-85; el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182; el-Mutaffifîn 83/3). Diğer âyetlerde ise Allah'ın her şeyi belli bir ölçü ve denge ile yarattığı, Kur'an'ı böyle indirdiği, dünyada bunun gözetilmesi gerektiği, âhirette amellerin hiçbir hak za-yi olmadan tartılacağı ve kişilerin tartılan amellerine (mevâzîn) göre bir karşılık göreceği anlatılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vzn" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vzn" md.). Hadislerde "hacim ölçüsü" ve "tartma" anlamında keyl ve vezn kelimeleri yer almakla birlikte fıkıhtaki teknik anlamıyla mislî malların iki ayrı kategorisini ifade eden keylî/mekîl ve veznî/mevzûn terimlerine rastlanmadığı söylenebilir.

Fıkıh literatüründe mallarla ilgili en önemli ayırımlardan birine göre mallar mislî ve kıyemî şeklinde iki gruba; mislî mallar da tartı, hacim, sayı ve uzunluk birimiyle ölçülüp işlem görmeleri esas alınarak veznî, keylî, adedî ve mezrû' şeklinde dört gruba ayrılır. Miktarı hacmi ölçülerek veya ağırlığı tartılarak belirlenen mallar diğer iki türe göre daha yaygındır; bunlar kaynaklarda çoğu zaman birlikte anılır ve âdeta mislî mal türleri içerisinde bir alt grup oluşturur. Bunun sebebi, bu iki tür mislî malın başta faiz olmak

üzere birçok hükümde diğer mallardan farklı özelliklerinin bulunması, keylî yahut veznî malların kuralda mislî mal kabul edilmesine rağmen sayı ve uzunluk ölçüsü ile belirlenen malların sadece bir kısmının mislî olmasıdır. Bundan dolayı özellikle muhtasar fıkıh metinlerinde mislî mallar bazan sadece bu iki türle temsil edilir. Öte yandan veznî mallar, miktarları piyasada ağırlık ölçüsüyle tartılarak belirlenen mallar olmakla birlikte bilhassa Hanefî mezhebinde hacim ölçüsüyle ölçülen, fakat miktarı ağırlık birimiyle ifade edilen mallar da veznî kabul edilmiştir. Veznî malların kapsamına bu tür malların da dahil edildiği tanımlarda rıtla nisbet edilen, yani ölçüsü rıtl gibi bir ağırlık birimi üzerinden hesaplanan bütün malların veznî kabul edildiği belirtilir. Buna göre piyasada fiilen hacim ölçeğiyle işlem gördüğü halde miktarı rıtl, menn, ukıyye gibi temel ağırlık birimleri üzerinden hesaplanan mallar da veznîdir.

Veznî malların değeri birim ağırlığın fiyatı üzerinden hesaplanır. Ancak aslen veznî olan mal, ham madde şeklinde kullanılıp ilâve bir değer katılarak ondan başka bir mal üretilmişse bu mal artık kıyemî mal olur (bk. MİSLÎ). İslâm hukukçuları bu hususu belirtmek için, ustalık ve sanat yoluyla farklılaşan veznî malların mislî olmaktan çıkıp kıyemî olduğunu ifade eder (Mecelle, md. 1119), bazan da bölünmesinin o malın değerine zarar verip vermeyeceği ölçütünü kullanırlar. Meselâ demir veznî bir mislî mal iken demirden el emeğiyle üretilen kılıç kıyemîdir; bu kılıç parçalara ayrıldığında ustalıktan doğan değer bu parçalara orantılı biçimde dağılmaz ve bu parçaların toplamı kılıcın değerini vermez. Kaynaklarda zaman zaman bu tür mallardan veznî diye bahsedilse de bunların mevzûn olmaktan çıktığı açıkça belirtilir (İbnü'l-Hümâm, VII, 14). Fakat altın ve gümüşten sanat ve ustalıkla yapılan malzemeler mislî olmaktan çıksa da veznî olmaktan çıkmaz. Zira bu ikisinin veznî mal oluşu naslarla belirlenmiştir; bu durum ne ustalıkla ne de sonradan ortaya çıkan örfle değişir (Serahsî, XII, 183; İbnü'l-Hümâm, VII, 14). Veznî mallarla ilgili hükümler onlardan üretilen mallar için de geçerlidir. Veznî malların aksine keylî malların bu şekilde kıyemî bir mala dönüşmesi söz konusu değildir (bk. KEYLÎ).

Bazı veznî malların hacim ölçüsü veya sayı ile işlem görme potansiyeli taşıması dikkate alındığında, bir malın veznî veya keylî olma vasfının farklı zaman ve mekânlardaki örflere göre değişikliğe uğrayıp uğramayacağı hususu önem kazanır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre, Hz.

Peygamber’in faize tâbi mallar içinde bizzat zikrettiği veznî ve keylî mallar sonsuza kadar veznî ve keylî olma özelliğini korur. Bu malların miktarını belirleme yöntemiyle ilgili örfler toplumdan topluma, zamandan zamana farklılaşsa bile bunlar dikkate alınmaz. Hanefî hukukçularına göre hadislerde hakkında faiz yasağı gelen veznî mallar sadece altın ve gümüş, keylî mallar da sadece buğday, arpa, hurma ve tuzdur. Faizle ilgili hadislerde ismen bahsedilen sadece bu altısıdır; dolayısıyla bunların dışındaki mallarda Resûl-i Ekrem zamanındaki Hicaz örfü belirleyici bir önem taşımayıp bir malın veznî veya keylî oluşunun ölçüsü her bölgenin kendi örfüdür. Keylî ve veznî kavramlarına faiz konusunda Hanefîler kadar önem atfeden Hanbelî hukukçuları ise bu noktada kapsamı daha geniş tutma eğilimindedir. Bunlar Resûlullah zamanında Hicaz ehlinin örfünün esas alınması gerektiği, bu sebeple adı geçen altı malın dışında bu örfte veznî olduğu bilinen diğer malların da daima veznî olarak kalacağı görüşündedirler (İbn Kudâme, IV, 161). Hanbelîler bu konuda ağırlık ölçüsünde Mekke ehlinin, hacim ölçüsünde Medine ehlinin örfünün esas alınmasını ifade eden hadisi de (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 8) delil olarak kullanırlar. Buna göre Hz. Peygamber döneminde veznî iken sonradan keylî olan bir mal, kendi cinsinden başka bir veznî malla değiştirildiğinde bu iki mal arasında vezn bakımından eşitlik aranacağı için keyl açısından eşitlik olsa da buna itibar edilmez. Şâfiîler’in ve Mâlikîler’in görüşü de Hanbelîler’in görüşüne yakındır. Hanefîler ise yukarıdaki hadisi ve Hicaz örfünü sadece ağırlık ve hacim ölçü birimlerinin miktarının tesbitinde kullanırlar. Bu konuda Ebû Yûsuf’tan gelen iki farklı rivayetten daha zayıfı örfü daha da öne çıkardığı için dikkat çeker. Buna göre Hz. Peygamber zamanında veznî veya keylî diye nitelenen mislî mallar yalnızca o dönemin örfü bakımından veznî veya keylîdir. Zira bir malın veznî veya keylî olmasının ölçüsü ve illeti mutlak şekilde örftür, naslarda esas kabul edilen ölçüte aykırı bile olsa örf esas alınır. Şu halde meselâ buğday ağırlık ölçüsüyle alınıp satılmaya başlanır ve bu örf yerleşirse onu hacim ölçeğini kullanmadan veznen eşit ölçülerde değiştirmek geçerlidir ve faizden uzak bir işlemdir (İbn Âbidîn, V, 176-177). Ebû Hanîfe’ye ve İmam Muhammed’e göre ise buğday keylî olma vasfını hiçbir zaman yitirmediği için veznen eşitlik sağlansa bile keylen fazlalık ihtimali söz konusudur, dolayısıyla bu işlem câiz değildir. Hicaz’da hakkında bir örf bulunmayan bir malla ilgili olarak Hanefîler’e, Mâlikîler’e ve Hanbelîler’deki iki görüşten birine göre o malın bulunduğu yerdeki örf mutlak ölçüttür.

Hanbelîler'deki diğer görüşe göre o malın Hicaz örfündeki benzeri esas alınır (Mâverdî, V, 106-108; İbn Kudâme, IV, 148). Şâfiîler'de ise bu konuda örfün esas alınması yerine farklı ayrıntılı ölçütler geliştirilmiş ve bu ölçütlerle çözüm bulunmadığında Hicaz örfü esas alınmıştır (Nevevî, III, 380).

Veznî malların en önemli iki çeşidi olan ve özellikle para olarak da kullanılan altın ve gümüş bilhassa Hanefî ve Hanbelî doktrinlerinde diğer veznî mallardan farklılaşır. Bunlar genelde mislî mallar içinde veznî grubuna girse de bir hukukî işlemde başka bir veznî mala karşılık geldiğinde

para/semen konumunda yer aldığı için artık veznî olarak değerlendirilme imkânı kalmaz. Bu yaklaşım bu iki mezhebin faizle ilgili teorilerinin getirdiği açmazdan kurtulma çabasıdır. Çünkü meselâ pamuk verip yağ almada olduğu gibi bir satım akdinde bedellerin ikisi de veznî ise faizle ilgili kural gereği değişim peşin yapılmalıdır. Eğer altın ve gümüş paralar diğer veznî mallardan farklı bir konuma yerleştirilmezse aynı durum veznî olan altın ve gümüş para karşılığında veznî bir mal almak için de geçerli olacağı ve para ile yapılan çoğu alışverişin veresiye içermemesi zorunluluğu doğacağı için günlük hayattaki birçok alışveriş faizli işlem haline gelecektir. Ayrıca veznî mallarda selem yapmak oldukça zorlaşacak, hatta selem kapısı kapanacaktır (İbn Kudâme, IV, 141; İbnü'l-Hümâm, VII, 14). Bu tıkanıklığı gidermek için altın ve gümüşün diğer veznî mallardan farkını ortaya koymaktan başka yol bulunmamaktadır. Bundan dolayı altın ve gümüş, tartısında miskal ve sanca gibi birimler kullanılması sebebiyle rıtl, menn, okka gibi birimlerle tartılan diğer veznî mallardan şekil bakımından, diğer veznî malların aksine tayinle taayyün etmeyip semen cinsinden olması sebebiyle de içerik ve öz olarak farklılaşır. Ayrıca insanların genel ihtiyacı böyle bir ayırım yapmayı gerektirdiğinden altın ve gümüşün veznî mallarla veresiye değişimine icmâ ile cevaz verildiği, hatta bunun mezhep içinde geçerliliği tartışmalı bir konu olan bir illetin icmâ sebebiyle tahsisi türünden olduğu belirtilir (Cessâs, IV, 247, 256). Yine selem akdi gibi bir bedelin peşin, diğerinin veresiye olduğu akidler açısından "mevzûnât" terimiyle dirhem ve dinar dışındaki veznî malların kastedildiği, bu ikisinin ise semen mahiyetinde bulunduğu için ayrı bir kategoride yer aldığı ifade edilerek (İbnü'l-Hümâm, VII, 72) konu

çözümlenmek istenmiştir. Hanefîler'in bu husustaki formülü şöyle özetlenebilir: Altın ve gümüş veznî olmayan mallar açısından veznîdir, veznî mallar açısından ise veznî değildir.

Klasik kaynaklarda madenler (altın, gümüş, demir, bakır vb.), iplik üretiminde kullanılan ham maddeler (ipek, pamuk, keten, yün), katı yiyecekler (ekmek, et, tereyağ, peynir vb.), mum, safran gibi maddeler veznî mal grubunda yer alır. Hanbelîler fındık, fıstık gibi meyveleri keylî, Hanefîler ise fındığı veznî kabul etmiştir. Hanbelîler'e göre süt, zeytinyağı, bal, pekmez, sirke gibi akıcı maddeler keylî iken (mekîl) Hanefîler'de bitki yağları dahil her türlü yağ, bal, ceviz içi gibi yiyecek ve besin maddeleriyle misk, amber, kına, şap, saman, odun, kâğıt gibi maddeler veznîdir (Ali Haydar, I, 643). Ekmek gibi maddeler bazan adedî olarak değerlendirilse de genel kanaat bunların veznî olduğu yönündedir. Keylî olduğu hadislerde de belirtilen tuz eğer büyük parçalardan meydana geliyorsa Hanbelîler'deki daha sahih görüşe göre görünümü dikkate alınıp veznen satılır. Hacimle ölçülmesinde zorluk görülen her şey kendi cinsiyle değiştirilmesinde dahi bu şekilde tartılarak satılabilir. Piyasada mevcut altın ve gümüş dışındaki madenî paralar (fels) yapıldıkları madenler veznî olsa bile veznî olmaktan çıkmış, para olarak sayılıp işlem gördükleri için adedî hale gelmiştir (Serahsî, XII, 182). Bazı müellifler felsin sadece darphânedeki işlemde veznî sayıldığını, piyasada ise adedî olduğunu söyler. Felsin adedî olarak değerlendirilmesi, özellikle faiz ve selem akdiyle ilgili hükümlerde onu hem altın ve gümüş paradan hem de ham maddesi olan veznî bakır, demir gibi madenlerden farklı hükümlere sahip kılmıştır (İbn Nüceym, VI, 140-141, 169). Tedavülden kalkmış felsler artık para olma özelliğini kaybettiğinden yapıldıkları maden gibi veznî olur.

Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde bir malın veznî veya keylî olmasının en önemli sonucu bu malın ister besin maddesi ister başka türden olsun ribevî sayılması, dolayısıyla kendi cinsinden bir malla alınıp satılıyorsa hem fazlalık hem de veresiye faizinin, başka cinsten bir veznî ile değiştiriliyorsa burada da sadece veresiye faizinin söz konusu olmasıdır. Bu sebeple işlemin faizden kurtulması için ilk durumda bedeller peşin ve eşit, ikinci durumda sadece peşin olmalıdır. Fazlalık faizine düşmemek için aynı cins iki malın değişiminde miktarda eşitlik aranır; bu eşitlik meselâ veznî mallarda sadece ağırlık bakımındandır. Dolayısıyla bir satım akdinde iki ayrı veznî mal

tartılmayıp hacim ölçeğiyle eşitlense İslâm hukukçularına göre burada eşitlik gerçekleşmemiştir ve işlem faizli olur. Zira veznî mallarda eşitlik yalnız tartma ile tesbit edilebilir (İbn Kudâme, IV, 145; İbnü'l-Hümâm, VII, 16).

Faiz konusuyla irtibatlı olarak bilhassa selem akdiyle ilgili hükümler açısından da veznî mallar önem arzeder. Selemde akde konu olan malın vadeli verilmesi sebebiyle veresiye faizinin ortaya çıkma riski söz konusudur, bu sebeple iki veznî malın değişimi câiz görülmemiştir. Meselâ peşin sermaye olarak verilecek demir karşılığında pamuk, yine meselâ zeytinyağı karşılığında peynir almak üzere selem akdi yapılması veresiye faizi kuşkusu sebebiyle câiz görülmez (İbnü'l-Hümâm, VII, 13-14). Temel para birimi sayılan altın ve gümüş, madenler dahil diğer veznî mallarla değiştirilmekle birlikte sadece altın ve gümüşten sanat ve ustalıkla yapılan malzemeler -kıyemî de olsa-veznî olmaktan çıkmadığından veznî mallarla ilgili hükümler bunlar için de geçerlidir. Öte yandan demirden el emeğiyle üretilen kılıç gibi bir eşya kıyemî bir mal olduğundan, selem akdinde demir hariç başka bir veznî mala birbirinden farklı miktarlarda ve veresiye halinde karşılık olabilir. Demire karşılık olduğunda ise cins birliği söz konusudur, dolayısıyla bu akid faizlidir ve geçerli değildir (Serahsî, XII, 182).

Her iki bedel aynı cinsten olmakla birlikte sadece birinin veznî olduğu bazı satım ve selem akidleri de özellik taşır. Meselâ canlı bir hayvan karşılığında aynı cinsten bir hayvanın etinin satışının câiz görülmesi böyledir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre et veznî bir mal olsa da canlı hayvan veznî değildir. Farklı ağırlıklarda böyle bir satışa cevaz verilse bile bunun peşin olması şartı aranır. Zira hayvan veznî değilse, et ve hayvan aynı cins olduğundan bunların değişiminde iki faiz illetinden biri vardır. Bu sebeple Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf hayvan karşılığında etin peşin satımını geçerli görürken bunların vadeli değişimini, bir başka deyişle hayvanda selem akdini câiz görmez. İmam Muhammed, hayvanla et aynı cinsten ise verilen etin hayvandan çıkan etten daha fazla olması şartıyla buna cevaz verir. Zira etler birbirine, fazlalık ise hayvandaki sakatata karşılık gelir. Kaynaklarda zeytinin zeytinyağı, susamın tahin, pamuğun pamuklu dokuma, buğday veya unun ekmekle satışının hükmü de tartışmalı konulardır. Aynı şekilde keylî bazı malların veznî olarak satımı veya seleme konu edilmesi zaman zaman tartışılsa da alıcının veznî bir mal yerine doğrudan para vermesinde

görüldüğü gibi faizin söz konusu olmadığı durumlarda örf böyle ise bu işlemleri geçerli görme eğilimi ağır basmaktadır (İbn Nüceym, V, 306; VI, 140, 169). Hanefî ve Şâfiîler'e göre selem akdinde keylî olan bir malın miktarı veznen belirtilerek akde konu edilebildiği gibi tersi de câizdir, önemli olan güvenilir bir ölçü ile miktarın belirtilmesidir. Ancak iki mal da veznî ise burada keylen eşitlik geçerli olmadığından işlem çoğunluğa göre câiz değildir.

Keylî ve adedî (adediyyât-ı mütekāribe) olan mislî mallar bölündüğünde normalde

değer kaybına uğramaz. Bu sebeple bütün keylî malların fiyatı birim fiyatla malın hacminin çarpımı üzerinden hesaplanabilir. Keylî, adedî ve bölündüğünde değer kaybı ortaya çıkmayan veznî mallar, gerek toplam miktar üzerinden fiyat belirtilip gerekse toplam miktar belli olmadan sadece birim fiyatı belirlenerek satılabilir (Mecelle, md. 223). Toplam miktar belirtilerek satılan bu tür bir malın teslim sonrası eksik çıktığı anlaşılırsa bu durumda müşteri ya akdi fesheder veya mevcut miktarı birim fiyat üzerinden yani semenden hissesiyle alır. Fazla çıkarsa bu defa fazlalık satıcıya aittir, ona geri verilir. Zira bu tür veznî mallar teknik anlamda veznîdir; akid belirli bir ağırlıktaki mal üzerinde gerçekleştiğinden akde konu olan miktarla fazlalık belirli birim hesabı yapılarak birbirinden ayrılabilir. Ancak bölünmesi sebebiyle değer kaybına uğrayan veznîlerde ise satış, malın bütünü için bir fiyat verilerek yapılmışsa akid sonrası malın miktarının akidde belirtilenden eksik geldiğinin anlaşılması durumunda müşteri ya akdi fesheder veya malı olduğu gibi akiddeki fiyat (semen) üzerinden kabul eder. Fazla olması durumunda da fazlalık müşteriye aittir (Mecelle, md. 224). Yine böyle bir mal semeni birim fiyat üzerinden belirlenerek satıldığında teslim sonrası mal belirtilenden eksik veya fazla çıkarsa müşteri ya akdi fesheder veya birim fiyatla yeni ağırlığın çarpımıyla hesaplanacak yeni semeni kabul eder (Mecelle, md. 225-226). Zira bu mal fiyatla ağırlığın çarpımı sonucu fiyatı belirlenen teknik anlamda veznî bir nesne değildir; bölündüğünde değer kaybına uğrar ve akdin konusu ile fazlalık veya eksikliğin değeri akidde belirtilen standart birim fiyat üzerinden kendiliğinden belli olmadığı için anlaşmazlığa yol açabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vzn" md.; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 247, 256; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, V, 106-108; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1414/1993, XII, 173, 182-183; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1401/1981, XIV, 29; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IV, 141, 145, 148, 161, 235; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1405, III, 380; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1414/1994, V, 10, 120, 171, 177, 294, 514; VI, 30, 168, 198, 204, 281; VII, 197-198, 199, 248, 250, 376; VIII, 22, 288, 312-313, 326; IX, 42, 62, 282, 297-298; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 208; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 345; VII, 13-14, 16, 72; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, II, 87; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 306; VI, 128, 140-141, 169; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 20-21, 54, 97, 134, 144, 501; IV, 92; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 149, 176-177; Mecelle, md. 134, 223-226, 273, 1119; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 643; "Veznî", Mv.F, XLIII, 136-138.

Hasan Hacak

VEZZÂNÎ

(الوزّاني)

Ebû Abdillâh (Ebû Îsâ) Muhammed el-Mehdî b. Muhammed b. Muhammed el-Hasenî el-İmrânî el-Vezzânî el-Fâsî (1850-1923)

Mâlikî fakihi.

Fas'ın kuzeyindeki Vezzân şehrinde doğdu. Soyu Hz. Hasan'ın torunlarından İmrân b. Yezîd b. Abdullah'a ulaşır. Vezzân'da babasından, Muhammed et-Tıtvânî ve Ahmed b. Arabî el-Küreftî'den kıraat dersleri alan Vezzânî, Ebû Muhammed Abdüsselâm, Ahmed b. Hassûn el-İmrânî ve Muhammed es-Savvâf'tan çeşitli ilimler tahsil etti. Ardından Fas şehrine gitti. Orada dönemin önde gelen eğitim kurumu Câmiu'l-Karaviyyîn'de temel hadis metinleriyle Mâlikî fıkhı ve usulüne dair eserleri, ayrıca Venşerîsî'nin el-Miʿyâr'ını okudu. Kıraat derslerini Faslı hocası Ebû Sâlim Abdullah el-Bekrâvî'den tamamlayıp icâzet aldı. Daha sonra Abdullah b. İdrîs el-Vedgīrî el-Bedrâvî, Muhammed b. Medenî Gennûn, Muhammed b. Abdurrahman el-Alevî el-Hasenî, Mehdî b. Muhammed İbnü'l-Hâc es-Sülemî, Muhammed b. Muhammed el-Makkarî ez-Zemahşerî, Muhammed b. Abdülvâhid İbn Sûde el-Cellûd, Fas Kadısı Muhammed Hamîd b. Muhammed b. Bennânî, Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, Muhammed b. Kāsım el-Kādirî, Mehdî b. Tâlib İbn Sûde ile kardeşleri Ömer İbn Sûde ve Ahmed İbn Sûde gibi âlimlerden ders okudu. Fransızlar'a karşı mücadelesiyle tanınan Moritanyalı âlim Mâülayneyn Muhammed Mustafa el-Kalkamî eş-Şinkītī'den de icâzet aldı. Hocalarından Muhammed b. Medenî Gennûn, Karaviyyîn'deki ıslahatçı düşüncenin önde gelen şahsiyetlerinden biriydi. Özellikle yaygın tasavvuf anlayışının bid'at olduğu, gerilemeye yüz tutmuş müftülük makamının ictihadla yeniden canlandırılması gerektiği yönündeki fikirleriyle ön plana çıkmaktaydı. Hocası Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî de benzer görüşlere sahipti.

Vezzânî, eğitimini tamamladıktan sonra ders ve fetva vermeye başladı; yaşadığı dönemde Fas toplumunun sorunlarıyla ilgilendi. Yetiştirdiği çok

sayıdaki öğrencileri arasında Muhammed Sâdık b. Tâhir, Sâlih el-Aselî, Muhammed en-Neccâr, Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Muhammed Abdülhay el-Kettânî, Abdülhafîz b. Muhammed Tâhir el-Fâsî ve Muhammed Mahlûf zikredilebilir. 29 Muharrem 1342'de (11 Eylül 1923) Fas şehrinde vefat eden Vezzânî'nin kabri Bâbülfütûh dışındaki Ravzatüşşâmiyyîn'dedir. Vezzânî'nin ilmî otoritesi ve toplumda kazandığı saygınlık, Fas Alevî Hükümdarı Sultan Abdülazîz'e (1894-1908) danışmanlık yaptığı şeklinde yorumlara sebep olmakla birlikte (Terem, s. 60) o döneme ait kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Fransızlar'ın askerî, ekonomik ve idarî reform taleplerini değerlendirmek üzere Şubat 1905'te kurulan ve âlimlerle tâcirlerden oluşan Meclisü'l-a'yân'da üyelik yapmış, aynı yıl halkın Fransız reformlarına karşı tepkisini değerlendirmek amacıyla Tunus, Cezayir ve Tanca'ya gönderilmiştir.

Fas'ın siyasî istikrarsızlık, sömürgecilik ve modern hayata geçiş döneminin sorunlarıyla yüzleştiği çalkantılı bir dönemde yaşayan Vezzânî eserlerinde bu tür konulara geniş yer verir ve kendi dönemine kadar gelen Mâlikî nevâzil geleneğine öncülük eder. Bu sebeple kitaplarında ele aldığı konular ve fetvaları, hem Mâlikî mezhep birikiminin yeni sorunları çözmedeki potansiyelini hem de hukuk-sosyal realite ilişkisini ortaya koyan önemli belgelerdir. Eserlerini dönemin hararetli siyasî ve ilmî tartışmalarının gölgesi altında kaleme alan Vezzânî, bir yandan kendi ıslah düşüncesini açıklarken bir yandan da reform taraftarlarının taleplerine karşı toplumsal problemlere mezhep içerisinden cevaplar üreterek alternatif bir yol ortaya koymaya çalışmıştır. Öte yandan gençlik yıllarını geçirdiği Vezzân şehrinin Abdullah b. İbrâhim el-İdrîsî'nin (ö. 1089/1678) kurduğu Vezzâniyye tarikatının merkezi olması onun erken yaşlardan itibaren tasavvuf kültürüyle yetişmesini sağlamış, bu durum daha sonraki faaliyetlerini ve çalışmalarını etkilemiştir. Eserlerinde bulunduğu bölgede devam edegelen bazı tarikat âdetlerini, zikir halkalarını ve velîleri ziyareti savunması onun bu kültürün içinden gelmesiyle yakından ilgilidir. Muhammed Abduh'un çalışmalarından etkilenen Faslı bazı ilim adamlarının evliyaya tevessül gibi konularda kendisine yönelttiği sorulara el-Mi῾yâr'da cevap vermesi de bunu

göstermektedir. Ancak Vezzânî tarikat âdâbının şer‘î çerçeve içinde kalması gerektiği hususunda ısrarcı olmuştur.

Eserleri: 1. el-Miʿyârü’l-cedîd. Mâlikî fıkıh ansiklopedisi niteliğindeki eserin tam adı en-Nevâzilü’l-cedîdetü’l-kübrâ fî-mâ li-ehli Fâs ve ġayrihim mine’l-bedvi ve’l-ḳurâ el-müsemmâ bi’l-Miʿyâri’l-cedîdi’l-câmiʿi’l-muʿrib ʿan fetâva’l-müteʾaḫḫirîn min ʿulemâʾi’l-Maġrib’dir (I-XI, Fas 1328; nşr. Ömer b. Abbâd, I-XII, Rabat 1417-1421/1996-2000). Vezzânî bu eserini Venşerîsî’nin el-Miʿyâr’ının devamı mahiyetinde yazmış, onun döneminden kendi zamanına kadar yaşamış Mağrib Mâlikîleri’nin nevâzil türü eser ve fetvalarını derlemiştir. Eserde yer alan konular ve bunlara verilen cevapların, karşılaşılan yeni meselelere çözüm sunacak bir nitelik taşıdığını kitabın girişinde ima eden Vezzânî, çalışmasına el-Miʿyârü’l-cedîd adını vermekle kendini döneminin Venşerîsî’si olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Muḫtaṣarü’l-Ḫalîl’in konu başlıkları esas alınarak düzenlenen eserde Mağrib Mâlikîliği’ne ait nevâzilin yanı sıra müellife ve diğer bazı âlimlere ait bazı eserler de bütünüyle nakledilmiştir. Daha çok 1008-1317 (1600-1900) yılları arasında yaşamış âlimlerin fetvalarını ihtiva eden eserin büyük kısmı Vezzânî’nin kendi fetvalarından oluşur. Kitabın bir bölümü, Jacques Berque tarafından Les nawāzil el-Muzāraʿa du Miʿyār al-Wazzānī adıyla Fransızca’ya tercüme edilmiştir (Rabat 1940). Muhammed el-Hafzâvî, et-Taṭbîḳu’l-maḳāṣıdî fî fıḳhi’l-emvâl min ḫilâli’l-Miʿyâri’l-cedîd el-muʿrib ʿan fetâva’l-müteʾaḫḫirîn min ʿulemâʾi’l-Maġrib adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (2009, Sîdî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, Sais/Fès). 2. el-Mineḥu’s-sâmiye fi’n-nevâzili’l-fıḳhiyye (I-IV, Fas 1318-1319; I-IV, Rabat 1992-1993). en-Nevâzilü’ṣ-ṣuġrâ olarak da bilinen eser el-Miʿyârü’l-cedîd’den yirmi yıl kadar önce yazılmıştır. Müellife ait fetvaların yanı sıra hocalarının ve Venşerîsî’den sonraki dönemde yaşamış Mağribli âlimlerin nevâzillerini de içerir. 3-4. Şerḥu ʿAmeliyyâti Fâs. Vezzânî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî’nin Fas’taki örfî uygulamaları içeren el-ʿAmelü’l-Fâsî adlı 300 beyitlik manzumesine iki şerh yazmıştır. Bunların ilki, meseleleri genişçe ele aldığı Şerḥu ʿAmeliyyâti Fâs el-kübrâ: eş-Şifâʾ elleẕî lâ yuġādiru seḳamen velâ beʾsen adlı şerhtir. Diğerinin adı Şerḥu ʿAmeliyyâti Fâs eṣ-ṣuġrâ: Tuḥfetü ekyâsi’n-nâs bi-şerḥi ʿAmeliyyâti Fâs olup (Fas 1333; nşr. Hâşim Alevî el-Kāsımî, Rabat 1422/2001) ilkinin özeti niteliğindedir. 5. el-Kevâkibü’n-neyyâre ve’l-cevâhirü’l-muḫtâre ʿalâ şerḥi’l-Mürşidi’l-muʿîn li’ş-şeyḫ

Meyyâre (I-II, Fas 1322). Mâlikî fakihi Meyyâre'nin, hocası İbn Âşir'in el-Mürşidü'l-muʿîn adlı ilmihaline ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn adıyla yazdığı şerh üzerine kaleme alınan bir hâşiyedir. Eserin sonunda müellifin çeşitli konulara dair üç risâlesi yer almaktadır. 6. Tuḥfetü'l-huẕẕâḳ bi-neşri mâ tażammenethu Lâmiyyetü'z-Zeḳḳāḳ. Zekkāk'ın İslâm muhakeme usulüne dair kasidesinin İbn Sûde et-Tâvüdî tarafından yazılan şerhinin hâşiyesidir (asıl metin ve şerhle birlikte, Fas 1301, 1308, 1315, 1325, 1327, 1334, 1341). 7. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'ṭ-Ṭurfe fî naẓmi elḳābi'l-ḥadîṡ (Fas, ts.). Muhammed Arabî b. Yûsuf el-Fihrî el-Fâsî'nin hadis usulüne dair manzum eserine Muhammed b. Abdülkādir el-Fâsî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 8. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi İbn Sûde et-Tâvüdî ʿalâ Tuḥfeti İbn ʿÂṣım (I-III, Fas 1308-1310, 1316, 1330). Ebû Bekir İbn Âsım el-Gırnâtî'nin Mâlikî fıkhıyla ilgili Tuḥfetü'l-ḥükkâm fî nüketi'l-ʿuḳūd ve'l-aḥkâm adlı manzum eseri için İbn Sûde tarafından kaleme alınan şerhin hâşiyesidir. 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mekkûdî li-Elfiyyeti İbn Mâlik (I-II, Fas 1318). 10. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Bûrî ʿalâ Manẓûmeti İbn Kîrân fi'l-mecâz ve'l-istiʿâre min ʿilmi'l-beyân (Fas 1299, 1324; Rabat 1347; Beyrut 2008, el-İstiʿâre adıyla). 11. Ḥâşiye ʿalâ Mübrizi'l-ḳavâʿidi'l-iʿrâbiyye mine'l-Ḳaṣîdeti'l-micrâdiyye li'r-Resmûkî (farklı tarihlerde bölümler halinde yayımlanmıştır, Fas 1294, 1311, 1312, 1323; Dımaşk 2008). 12. Îżâḥu'l-mesâliki'l-ḫafiyye ile'l-fütûḥâti'l-ḳayyûmiyye (Fas 1298, 1309). Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed es-Sûdânî'nin İbn Âcurrûm'un el-Muḳaddimetü'l-Âcurrûmiyye'sine yazdığı şerhin hâşiyesidir. 13. Fihrist (Fas 1314). 14. en-Nuṣḥu'l-ḫâliṣ li-kâffeti'l-müslimîn bi't-tevessül ileyhi teʿâlâ bi-aṣfiyâʾihi'l-muḳarrebîn (Fas 1870). Hz. Peygamber'e ve evliyaya tevessülün câiz olmadığı yolunda biri Muhammed Mûsâ'ya, diğeri Muhammed Abduh'a ait iki fetvaya cevap mahiyetindedir. 15. Fî Cevâzi'ẕ-ẕikr maʿa'l-cenâze ve refʿi'ṣ-ṣavt bi'l-heylele (Fas, ts.). Rehûnî'nin cenaze merasimlerinde sesli bir şekilde zikir yapılmasının bid'at olduğunu ileri süren eserine reddiye olarak yazılmıştır. 16. Buġyetü'ṭ-ṭâlibi'r-râġibi'l-ḳāṣıd fî ibâḥati ṣalâti'l-ʿîd fi'l-mesâcid (Fas 1895; el-Miʿyârü'l-cedîd içinde, Rabat 1417/1996, I, 579-599). 17. es-Seyfü'l-meslûl bi'l-yedi'l-yümnâ li-ḳaṭʿi reʾsi İbn Mühennâ (Fas 1324). Mutasavvıf olduğunu iddia eden İbn Mühennâ'nın özellikle Mağrib âlimlerine ve faziletli kişilere hakaret içeren Ḥâşiye ʿalâ Şeyḫ el-Vertelânî adlı eserine reddiyedir. 18. Risâletü'n-naṣr li-kerâheti'l-ḳabż ve'l-iḥticâc ʿalâ men nâzeʿa fîhâ fî ṣalâti'l-farż (Fas 1316; Tıtvân 1389/1969; el-Miʿyârü'l-cedîd içinde, Rabat 1417/1996, I, 280-357). Ebû Abdullah el-

Misnâvî’nin farz namazlarda ellerin bağlanması gerektiği yolundaki görüşüne reddiye amacıyla yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vezzânî, en-Nevâzilü’l-cedîdetü’l-kübrâ: el-Miʿyârü’l-cedîd, [baskı yeri yok] 1328, I, 1-3; a.e. (nşr. Ömer b. Abbâd), Rabat 1417-21/1996-2000, I, 14, 280-347, 579-599; IV, 641-646; IX, 204-230; XII, 626 vd., 677; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-11; a.mlf., Tuḥfetü ekyâsi’n-nâs bi-şerḥi ʿAmeliyyâti Fâs (nşr. Hâşim el-Alevî el-Kāsımî), Rabat 1422/2001, neşredenin girişi, s. 7-8; Serkîs, Muʿcem, II, 1915-1917; K. Brown, “Profile of a Nineteenth-Century Moroccan Scholar”, Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley-Los Angeles 1972, s. 139-146; E. Burke III, “The Moroccan Ulama 1860-1912: An Introduction”, a.e., s. 103, 115-123; a.mlf., Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance: 1860-1912, Chicago 1976, s. 81-85, 86; Menûnî, Meẓâhiru yaḳaẓati’l-Maġribi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, II, 203, 327-328, 335-338; İdrîs b. Mâhî el-İdrîsî el-Kaytûnî, Muʿcemü’l-maṭbûʿâti’l-Maġribiyye, Selâ 1988, s. 165, 363-365; Allâl el-Fâsî, el-Ḥarekâtü’l-istiḳlâliyye fi’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1993, s. 106-107; M. Felâh el-Alevî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn ve’l-fikrü’s-Selefî: 1873-1914, Dârülbeyzâ 1994, s. 127-129; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Sellü’n-niṣâl li’n-niḍâl bi’l-eşyâḫ ve ehli’l-kemâl: Fihrisü’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1997, s. 29-31; Muhammed el-Kādirî - Muhammed Melşûş, Fihrisü’l-maṭbûʿâti’l-ḥaceriyyeti’l-Maġribiyye, Dârülbeyzâ 2004, s. 32, 39, 102-106, 153, 180, 186-187; Muhammed Mahlûf, Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fî ṭabaḳāti’l-Mâlikiyye (nşr. Ali Ömer), Kahire 1428/2007, II, 496-497; E. Terem, The New Miʿyar of al-Mahdī al-Wazzānī: Local Interpretation of Family Life in Late Nineteenth-Century Fez (doktora tezi, 2007), Harvard University, s. 1, 8, 30-31, 39-40, 60, 61; a.mlf. - S. D. Powers, “From the Mi‘yār of al-Wanšarīsī to the New Mi‘yār of al-Wazzānī: Continuity and Change”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXXII, Jerusalem 2007, s. 236-237; P. Mispoulet, “al-Mi‘yār al-Djadīd ‘La nouvelle pierre de touche des fatwās’ du Faqīh al-Mahdī al-Ouazzanī al-‘Imrānī”, RMM, XXIV (1913), s.

301-303; Rahma Bourqia, “Droit et pratiques sociales, les cas des Nawāzil au XIXe siècle”, Hespéris Tamuda, XXXV/2, Rabat 1997, s. 131-145; Cumʻa Mahmûd ez-Züraykī, “İṭlâletün ʿalâ kitâbi’l-Miʿyâri’l-cedîd li’l-Vezzânî fî ṭabʿatihi’l-cedîde”, Mecelletü Külliyyeti’d-daʿveti’l-İslâmiyye, sy. 21, Trablus 2004, s. 114; Mohamed el-Mansour, “Wazzāniyya”, EI^{2} (İng.), XI, 201-202.

Necmettin Kızılkaya - Osman Yılmaz

VİCÂDE

(الوجادة)

Hadis alma yollarından biri.

Sözlükte “bulmak” anlamına gelen vicâde kelimesi hadis terimi olarak “bir râvinin bizzat ulaşamadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis semâ etmediği, ayrıca icâzet vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinleri bulması veya bunları satın alma gibi yollarla elde etmesi” demektir. Râvinin, kendisinden hadis semâ ettiği bir hocaya ait olup ondan bizzat duymadığı hadislerin bulunduğu metinlere ulaşması da vicâde kapsamına girer. Vicâdenin ilk örnekleri sahâbe devrine kadar gider. Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer’den işitmediği halde onun kılıcının kabzasında bulduğu zekâtla ilgili bir metni vicâde yoluyla rivayet etmiş (Hatîb el-Bağdâdî, s. 353-354), aynı metni daha sonraları İmam Mâlik de vicâde yoluyla aktarmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 23). Tâbiînden Hasan-ı Basrî, Sâbit el-Bünânî, Katâde b. Diâme ve Mutarrif b. Abdullah gibi isimler de vicâde yoluyla hadis rivayet etmişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 354).

Vicâdenin çokça görüldüğü yerlerden biri aile isnadlarıdır. Bazı âlimlere göre “Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî” şeklindeki isnadla gelen hadislerin çoğu, Abdullah b. Amr b. Âs’a ait metinlerin torununun oğlu Amr b. Şuayb tarafından vicâde yoluyla naklinden ibarettir (a.g.e., a.y.; İbn Hacer, VIII, 49). En meşhur vicâde örnekleri ise Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde mevcuttur. Müellifin oğlu Abdullah, babasına ait metinlerde bulduğu 110 hadisi el-Müsned’in çeşitli yerlerinde vicâde tarikiyle rivayet etmiştir. Bunların bazıları Ahmed b. Hanbel’den başka yollarla da gelmekle birlikte otuz üçünün vicâde dışında tariki bulunmamaktadır (Âmir Hasan Sabrî, s. 19). Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde vicâde usulüyle aktarıldıkları gerekçesiyle eleştirilen hadisler mutlak vicâde örnekleri olmayıp Müslim’in, hocası Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’nin kendi hocası Ebû Üsâme’den dinlediği hadisleri yazdığı metinleri sonradan bulup rivayet etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hadislerin muttasıl tarikleri de vardır

(Süyûtî, II, 58-59).

Vicâde hadis tahammül yolları içinde son sırada yer alır. Hatta bazı muhaddisler onu, bir rivayet vasıtasından ziyade "metnin buluntu olduğunun ifade edilmesi" şeklinde değerlendirmiştir (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 123; Ahmed Muhammed Şâkir, s. 125). Vicâde ile elde edilen hadislerin "ahberenâ" ve "haddesenâ" gibi lafızlarla rivayet edilmesi hadis âlimleri tarafından câiz görülmemiştir. Bu hadisleri semâ intibaı verecek biçimde "an" veya "kāle fülân" gibi ifadelerle nakletmek ise tedlîs kabul edilip eleştirilmiştir (Kādî İyâz, s. 117; İbnü's-Salâh, s. 179; bu şekilde hadis rivayet ettikleri öne sürülen bazı kişiler için bk. Sehâvî, II, 154-155). Vicâdenin câiz sayılan rivayet üslûbu, yazının sahibine aidiyetinden emin olunduğu durumlarda "vecedtü/kara'tü bi-hatti fülân", "vecedtü fî kitâbi fülânin bi-hattihî" gibi rivayet lafızlarının, yazının sahibine aidiyetinin şüpheli olduğu durumlarda ise "beleğanî/vecedtü an fülân", "kara'tü fî kitâbin kīle innehû bi-hattihî" vb. ifadelerin kullanılmasıdır (bk. BELÂĞ). Vicâde ile aktarılan hadisler aslında münkatı' kategorisinde yer almakla birlikte hattın müellife aidiyetinden şüphe edilmediği durumlarda bir nevi ittisal özelliği kazandığı da söylenmiştir (İbnü's-Salâh, s. 178). Yine hatta güvenilmesi durumunda vicâdenin gerçekte vicâdeye benzeyen, ancak şeyhin iznini ihtiva etmesi bakımından ondan ayrılan icâzetten aşağı kalmayacağı da belirtilmiştir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 126).

Aralarında fark olmakla birlikte sahafîlik meselesinin de vicâdeyle ilgisi vardır. Kişinin, hadisleri muteber tahammül yollarıyla öğrenip rivayet etmek yerine yazılı metinlerden alıp aktarmayı alışkanlık haline getirmesi hadis ilminde kusur sayılmış, bu şekilde davrananları cerhetmek maksadıyla "sahafî" tabiri kullanılmıştır (bk. MUSAHHAF). Bir kitaptan onun müellifine ulaşan bir isnad kullanmaksızın doğrudan hadis naklederken eldeki nüsha sika bir râvi tarafından güvenilir bir nüshayla mukabele edilmemişse ve hadisi nakleden kişi metindeki tahrifatı ve eksiklikleri farkedebilecek vasıfta değilse "kāle fülânün kezâ" gibi ibarelerin kullanılması uygun görülmemiştir (İbnü's-Salâh, s. 179-180).

Vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayet edilmesi hususu ile o hadislerin gereğince amel edilmesi hususu birbirinden ayrı şekilde değerlendirilmiştir. Bu tür hadislerin rivayeti konusunda muhaddisler sıkı

şartlar ileri sürmekle birlikte özellikle Şâfiî mezhebine mensup fukaha arasında güvenilir metinlerden vicâde ile aktarılan hadislerle amel edilebileceğini söyleyen, hatta amel edilmesinin vâcip olduğunu ileri süren fakihler vardır (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 648). Rivayet şartlarının ilk dönemlere göre çok değiştiği VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllar gibi geç devirlerde ise bu hadislerle amel etmekten başka çıkar yol kalmadığı görüşü benimsenmiştir (İbnü's-Salâh, s. 180-181; Nevevî, s. 66).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 353-354; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 648; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 117; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 178-181; Nevevî, et-Taḳrîb ve't-teysîr (nşr. Salâh M. M. Uveyza), Beyrut 1407/1987, s. 66; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut 1415/1994, s. 123; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 49; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 151-157; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, II, 58-59; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 445-448; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1415/1994, s. 125-126; Âmir Hasan Sabrî, el-Vicâdât fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Beyrut 1416/1996 s. 9-22, 229.

Halit Özkan

VİCDAN

(الوجدان)

Sözlükte “bulmak, zenginleşmek, sevmek, üzülmek, öfkelenmek” anlamlarındaki vecd kökünden masdar olan vicdân ve aynı kökten vücdân, cide gibi kelimeler “bolluk, rahatlık, zenginlik”, vecd ise “üzüntü”, ayrıca “sevgi” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vcd” md; Lisânü’l-ʿArab, “vcd” md). Terim olarak vicdan insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade eder. Yine aynı kökten vâcid (zengin) hadislerde esmâ-i hüsnâ arasında zikredilir (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10). Klasik İslâm mantığında iç duyularla kavranan açık önermeler için vicdâniyyât terimi kullanılır (et-Taʿrîfât, “Vicdâniyyât” md.; Ahmed Cevdet Paşa, s. 120; Cemîl Salîbâ, II, 557); son dönem ahlâk literatüründe vicdan kelimesinin benimsenmesi muhtemelen bu kullanımdan ileri gelmiştir. Osmanlılar’ın son dönemiyle Cumhuriyet döneminde Batı ahlâk felsefesine dair eserlerin Türkçe’ye çevrilmesi sürecinde Fransızca’da ahlâkî şuuru ifade eden “conscience morale” tamlamasının vicdan kelimesiyle karşılandığı görülmektedir. Nitekim İsmail Fenni (Ertuğrul) Lugatçe-i Felsefe’de (s. 125) “conscience morale” için “hiss-i bâtın, vicdan, hayrı şerden

temyiz etme kuvveti, vazîfe-i hissî, şer işlemekten hâsıl olan ıstırap ve hayır işlemekten husule gelen sürur” şeklinde zengin bir tanım yapmıştır. Abdülhalim Memduh’un Tasvîr-i Vicdân (İstanbul 1301), Mehmed Cemal’in Vicdan Azapları (İstanbul 1308), Ali Naîmâ’nın Ta‘lîm-i Vicdân (İstanbul 1325) adlı kitaplarıyla Ali Fuad’ın Tolstoy’dan çevirdiği Vicdan (İstanbul 1343) gibi eser başlıklarında da bunu görmek mümkündür. Sâlih Zeki’nin Alexis Bertrand’dan tercüme ettiği Felsefe-i Ahlâkıyye adlı kitabın (İstanbul 1333) bir bölümü (s. 32-47) “Vicdan ve İhtisâs-ı Ahlâkî”, Ferit Kam’ın Emile Boirac’tan çevirdiği Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk’ın (Ankara 1339-1341) bir bölümü de (s. 17-36) “Vicdân-ı Ahlâkî” başlığını taşır. Leon Marillie’nin vicdan özgürlüğüyle ilgili bir kitabı Türkçe’ye Hürriyyet-i Vicdân (trc. Hüseyin Cahit [Yalçın], İstanbul 1324),

Arapça'ya Ḥurriyyetü'l-vicdân (trc. Ebû Samîm Azîz Sâmî, Bağdat, ts.) adıyla çevrilmiştir. Modern Arapça'da ise bazan vicdan, çoğunlukla da zamîr (insanın içinde sakladığı şey, sır) kelimesi kullanılmaktadır. Muhammed ez-Zâyid ve arkadaşlarının hazırladığı el-Mevsûʿatü'l-felsefiyye el-ʿArabiyye'de (Beyrut 1986) ilgili madde "Zamîr" başlığını taşır (s. 542-551). Yine Fuâd Şâhin'in R. Doron ve F. Parot'dan tercüme ettiği Mevsûʿatü ʿilmi'n-nefs'te (Beyrut 1997) "Conscience" maddesi "Va'y (şuur), Zamîr" (I, 244-247), "conscience morale" ise "zamîr ahlâkî" (I, 247-248) şeklinde karşılanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de vicdan kelimesi geçmemekle birlikte birçok âyette insanda bulunan ve onun iradî fiillerini ahlâk ölçülerine göre denetleyen, iyilik yapmaktan sevinç, kötülük yapmaktan ıstırap duyan bir ahlâkî melekeden söz edildiği, tövbenin de böyle bir vicdanî hesaplaşmanın ürünü sayıldığı görülür (meselâ bk. en-Nisâ 4/17-18; el-Mâide 5/38-39; en-Nahl 16/119). Kur'an'da insanın psikolojik yapısıyla ilgili olarak en çok geçen kelimelerden nefis, vicdanın tesirini de içine alan geniş bir anlama sahiptir. İnsanın kişiliğini ve benliğini meydana getiren, bütün yeteneklerinin merkezi olan ve çeşitli mertebelerden teşekkül eden nefsin benmerkezci ve hazcı durumuna "nefs-i emmâre" (Yûsuf 12/53), kendini sorgulama ve değerlendirme boyutuna "nefs-i levvâme" (el-Kıyâme 75/2), dinî ve ahlâkî değerlerle tam uyumlu en üst basamağına da "nefs-i mutmainne" (el-Fecr 89/27-28) denmiştir. Kur'an'a göre nefis, vicdanî boyutu sayesinde kendini denetleme ve buna göre ödül veya ceza verme yetkisine sahiptir (el-Enbiyâ 21/64; en-Neml 27/14). Nefsin iyilik ve kötülükleri ayırt edebilecek şekilde yaratıldığını, nefsini arındıranın ebedî kurtuluşa ereceğini, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağını ifade eden âyetlerdeki (eş-Şems 91/7-10) nefis kelimesi de vicdanı hatırlatmaktadır. Nefisle ilgili âyetleri yorumlayan müfessirler insanda iyiyi kötüden ayırt eden bu yeteneği dinî sorumluluk için şart olarak görmüşler, bu fıtrî özelliğin tabiatında fayda ve haz veren şeylere yaklaşma, zarar ve acı veren şeylerden uzaklaşma eğiliminin bulunduğunu söylemişlerdir (meselâ bk. Mâtürîdî, V, 464-465; Elmalılı, VIII, 5857-5859). Kur'ân-ı Kerîm'de yine sıkça geçen kalp kelimesi bazı âyetlerde vicdan anlamına da gelmektedir. Buna göre iyi ve kötü eğilimlerin mücadele alanı olan kalp, imana ve ahlâkî selâmete ulaşma yolunda her türlü kötü duygudan uzak tutulmalıdır (el-Mâide 5/41; el-Ahzâb 33/53). Âhirette kurtuluşa erebilmek için Allah'ın huzuruna temiz bir kalple varma

gereğini bildiren âyetteki “kalb-i selîm” terkibi de (eş-Şuarâ 26/89) her türlü sorumluluğun yerine getirilmesinin huzurunu taşıyan vicdanı nitelemektedir. Aynı zamanda insanın davranışlarını denetleyen kalbin bu işlevini yerine getirip getirmemesine göre nitelik kazanacağını bildiren birçok âyet vardır. Buna göre kötülüğü tercih edip yoldan sapanların kalpleri müherlenmekte (el-Bakara 2/7; el-A‘râf 7/101; Muhammed 47/16), katılaşmakta (el-Mâide 5/13; el-En‘âm 6/43), perdelenmekte (el-En‘âm 6/25) ve sonuçta gerçeği algılayamaz duruma gelmektedir (el-A‘râf 7/179; et-Tevbe 9/87, 93). Hz. Peygamber’in çevresindeki insanlara nâzik ve yumuşak davranmasının önemini vurgulayan âyetteki “galîzu’l-kalb” (katı kalpli) ifadesini (Âl-i İmrân 3/159) Türkçe’de “acımasız, vicdansız” şeklinde karşılamak mümkündür. İradelerini iyilik yolunda kullananların kalpleri sekînet, sebat, iç tatmin, gönül huzuru gibi mânevî hazlarla ödüllendirilmektedir (el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; el-Mâide 5/113). İnsanın hakkı benimsemeye yatkın olan tabiatını belirten “fıtrat” kelimesi en saf haliyle vicdanı da içine alan bir içerik taşımaktadır (er-Rûm 30/30).

Hadislerde vicdan kavramına daha çok kalp kelimesi etrafında temas edilir. Ahlâkî yeteneklerin merkezi sayılan kalp (Buhârî, “Îmân”, 39; İbn Mâce, “Fiten”, 14) temiz yaratılmakla birlikte günahlarla kirletilebilir (Müslim, “Îmân”, 231; Müsned, V, 386, 405). Güzel işlerin kalbe huzur verdiğini, kötü davranışların onu rahatsız ettiğini bildiren hadisler (Müsned, IV, 182, 227, 228; Müslim, “Birr”, 14-15) insanın fıtraten temiz bir vicdana sahip olduğuna işaret eder. Abdullah b. Ömer, “Kul kalbini rahatsız eden fiilleri terketmedikçe takvânın hakikatine eremez” sözüyle (Buhârî, “Îmân”, 1) dindarlıkla vicdan huzuru arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Tövbeyi kısaca “pişmanlık ve af dileme” şeklinde tanımlayan hadis (Müsned, VI, 264; ayrıca bk. İbn Mâce, “Zühd”, 30; Müsned, I, 376, 423, 433) vicdanî yargılamanın dindeki önemini belirtir. Yine bir hadiste kalbin ahlâkî tesirinin beden hareketlerini yönlendirdiği (Müslim, “Müsâḳāt”, 107), bu sebeple Allah’ın insan varlığında en çok itibar ettiği unsurun kalp olduğu bildirilmiştir (Müsned, II, 285; Müslim, “Birr”, 32; İbn Mâce, “Zühd”, 9). Diğer bir hadise göre iyilik yapan kişinin sevinç, kötülük yapanın üzüntü duyması onun inancının bir göstergesidir (Müsned, I, 398; V, 251-252; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳur’ân”, 2/35).

Klasik İslâmî literatürde de vicdan kavramı karşılığında genellikle nefis ve

kalp kelimeleri kullanılmıştır. Tasavvufa göre kalp dinî ve ahlâkî faziletlerin kaynağıdır. Bazı konularda aklın sınırlarını aşan dinî hakikatlerle ilâhî sırlar hakkında doğru bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalbi günah kirinden, cehalet, taklit ve taassuptan arındırmaktır; bu da tasavvufta vicdanî arınmanın önemini gösterir. Kalp çeşitli yollarla temizlendiğinde insanı ahlâkî davranışlara yönelttiği gibi onun mânevî âlemi ve gerçeklerini idrak etmesini de sağlar (Muhâsibî, s. 87-90; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 113-126). Kelâm âlimleri de insan kalbinde "havâtır" adı verilen iç uyarıcıların bulunduğunu belirterek bunları rahmânî ve şeytanî diye ikiye ayırmışlar; rahmânî havâtırı bir işi yapmaya veya ondan sakınmaya sevkeden, ayrıca Allah'a itaate çağıran, vicdana benzer mânevî bir yapı olarak değerlendirmişlerdir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 26-28; İbn Fûrek, s. 31). İslâm felsefesi geleneğinde, Meşşâî anlayışa uygun biçimde insanî nefsin (nefs-i nâtıka) iki yeteneğinden biri olan amelî aklın bedende gerçekleşen bütün hareketlerin ilkesini oluşturduğu, bu yeteneğin nefsin nazarî akıl denilen diğer yeteneğiyle irtibat kurarak ahlâkî hükümler verdiği, bu hükümlerin ilkelerini nazarî akıldan aldığı, bu sayede insanın hayır-şer, fazilet-rezîlet gibi değerler arasındaki farkı kavradığı belirtilir.

Müslüman düşünürlere göre insanî nefsin bilme ve yapmayla ilgili yetenekleri arasındaki bu bağlantı arttıkça amelî aklın bedene bağımlılığı azalır, dolayısıyla

ahlâkî yetkinliği gelişir (Kindî, II, 273-275; Fârâbî, s. 103). Gazzâlî'nin yaptığı tanımlardan biri bu yeteneğin vicdanî boyutuyla ilişkisini yansıtmaktadır. Buna göre insanın duygularına hâkim olma gücüne akıl denir. Canlılar arasında yalnız insanda bulunan bu anlamdaki akıl onun en yetkin vasfıdır (Tehâfütü'l-felâsife, s. 73). Gazzâlî iradeyle aynı şey saydığı bu aklı "insanın, davranışlarından doğacak sonuçları ve doğru yolu önceden görme yeteneği, iyi olanı yapma ve bunun için gerekli yollara başvurma yönünde içinde uyanan şevk ve istek" biçiminde tanımlamıştır (İḥyâʾ, III, 8) ve bu tanımın günümüzde vicdana yüklenen başlıca fonksiyonları içerdiği görülmektedir. Benzer görüşler Gazzâlî sonrasında da devam etmiştir (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, s. 77, 81-83; Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 36-37; Kınalızâde Ali Çelebi, s. 75-76).

İslâmî kaynaklarda insan tabiatında ahlâkî şuura sahip bir yeteneğin

bulunduğu kaydedilmiş, farklı kelimelerle anılan bu gücün niteliği ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Ancak söz konusu yeteneğe vicdan denilmesi ve kelimenin terim olarak İslâmî literatüre girmesi modern dönemde Batı'dan yapılan çevirilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Antik Yunan'da Sokrat'ın "daimonion" dediği insanın içindeki ahlâkî uyarıcı Ortaçağ skolastik felsefesinde her bireyin içinde var olan ilâhî ses, Aydınlanma çağında ise insana özgü ahlâk duygusu veya aklî yetenek diye nitelendirilmiştir. Kant'ın ahlâk yasaları, Freud'un süper ego, Piaget'in özerk ahlâk kavramları da vicdanla benzerlik gösterir. Modern Batı felsefesinde vicdanın mahiyeti, oluşumu, ahlâk ve dinle ilişkisi, beden üzerindeki etkileri, vicdan terbiyesi vb. konular ele alınmış, insana etkisi bakımından vicdan psikoloji ve ahlâk yönünden ikiye ayrılmıştır. Psikolojik vicdan, "canlının kendisinde meydana gelen bütün psikolojik etkinlikleri algılamasını sağlayan şuur hali", ahlâkî vicdan ise "insana mahsus olup onun niyet ve eylemlerini ahlâkî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi" diye tanımlanmıştır. Ahlâkî vicdan insana özgü olması bakımından fiilden önce iyilik ve kötülüğü ayırt edebilen, fiilden sonra ise niyet ve davranışlarından dolayı ahlâkî fâili yargılayan, sonuçta ahlâkî tutumun değerine göre sevinç veya elem şeklinde bir tür yaptırım uygulamak suretiyle insanın ahlâkî gelişimini sağlayan mânevî güçtür.

Modern İslâmî literatürde ahlâk ve din psikolojisiyle ilgili çalışmalarda vicdan Allah tarafından kişinin içine yerleştirilen, iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayan bir güç olarak düşünülmüştür. Doğuştan gelen bu ahlâkî yetenek, iyi bir eğitimle düşünme kabiliyetinin gelişmesine ve dinî duyarlılığın güçlenmesine paralel biçimde niyet ve eylemler üzerinden etkili olur, bireyin iç dünyasında sorgulayıcı ve yargılayıcı bir güç halini alır. Nitekim fıtratı bozulmamış her insan iyi davranışlarından dolayı mutluluk ve huzur, kötü davranışlarından dolayı üzüntü, suçluluk ve pişmanlık duyar. Sonuçta vicdan kişinin davranışlarında tutarlı olmasını, kendi kendini denetlemesini sağlayan bir otoriteye dönüşür. "Müftüler sana fetva verseler de sen yine kalbine danış" hadisi de (Müsned, IV, 194, 224; Dârimî, "Büyûʿ", 3) doğru inançlarla desteklenen bu düzeydeki vicdanın değerini ve güvenilirliğini gösterir (Bilmen, s. 50-51; Çağrıcı, s. 139-141; Güngör, s. 59).

Vicdan, özellikle son dönemlerde insan hakları ve demokrasi bağlamında üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olmuştur. Vicdan daha çok din

ve vicdan hürriyeti, fikir ve ifade hürriyeti gibi inanç ve düşünceyle ilgili kavramlarla birlikte söz konusu edilmektedir. İnsanın aklı ve özgür vicdanıyla insan olduğu ilkesinden hareketle bu alanlardaki hürriyetler fert için düşünülebilecek hakların en değerlisi ve en doğalı, insan hayatının ve yetkinliğinin başta gelen şartı sayılmakta, dolayısıyla diğerleriyle birlikte vicdan hürriyeti de insanlığın uzun tarihî geçmişinde ulaştığı en önemli kazanım diye görülmektedir. Bu gelişmelerin etkisiyle genelde İslâm dini ve kültüründe, özellikle Osmanlı uygulamasında din ve vicdan hürriyetinin varlığı ve kapsamıyla ilgili geniş bir çalışma alanı ortaya çıkmıştır (Başgil, s. 58-68; Hamel, tür.yer.; Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti, tür.yer.; DİA, XXII, 323-330).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 376, 398, 423, 433; II, 285; IV, 182, 194, 224, 227, 228; V, 251-252, 386, 405; VI, 264; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1990, s. 87-90; Kindî, Resâʾil, II, 273-275; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli's-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, V, 464-465; Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 103; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 113-126; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398/1977, s. 16-17; İbn Sînâ, Avicenna's de Anima (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 37-38; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 26-28; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 31; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 8; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife, Kahire 1302, s. 73; Fahreddin er-Râzî, en-Nefs ve'r-rûḥ (nşr. M. Sagīr Hasan el-Ma'sûmî), Tahran 1392, s.77, 81-83; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), II, 139-140, 264; Nasîrüddîn-i Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî (trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov), İstanbul 2007, s. 36-37; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî (haz. Mustafa Koç), İstanbul 2007, s. 74-76; Sadreddin eş-Şîrâzî, el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd fi'l-hiḳmeti'l-müteʿâliye (nşr. Muhammed Zebîhî - Ca'fer Şah Nazarî), Tahran 1381, I, 328-329; Ahmed Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedâd (s.nşr. Necati Demir), Ankara 1998, s. 120; İsmail Fenni [Ertuğrul], Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 125; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1959, s. 50-51; Ali Fuat Başgil,

Demokrasi Yolunda, İstanbul 1961, s. 58-68; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5857-5859; W. Hamel, Din ve Vicdan Hürriyeti (trc. Servet Armağan), İstanbul 1973, tür.yer.; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 557; Mustafa Çağrıcı, Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı, İstanbul 1985, s. 139-141, 167-172; Erol Güngör, Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, İstanbul 1995, s. 57-68; Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti (haz. Azmi Özcan), İstanbul 2000, tür.yer.; N. Dent, “Conscience”, Routledge Encyclopedia of Philosophy (ed. E. Craig), London 1998, II, 579-580; Aslan Gündüz - Recep Şentürk, “İnsan Hakları”, DİA, XXII, 323-330.

Osman Demir

VİDÂDÎ

(ودادی)

(1709-1809)

Azerbaycanlı din âlimi ve şair.

Azerbaycan’ın Şamhor (Şemkir) kentinde doğdu. Adı Veli, mahlası “Heste Vidâdî”, babasının adı Mehmed’dir. Hayatıyla ilgili mâlûmatın çoğu halk arasından derlemelere, yazıya intikal eden söylentilere ve şiirlerinden elde edilen bilgilere dayanır. Çocukluk yaşlarından itibaren medrese eğitimi gördü. 1725’te bölgedeki siyasî karışıklıklar sırasında babasının eşkıyalar tarafından öldürülmesi üzerine annesiyle birlikte Kazak’ın Şıhlı köyüne yerleşti. Bir

süre Ahmed Ağa adlı bir kişinin kâtibi oldu, aynı zamanda medresede hocalık yaptı. 1749’da Ahmed Ağa öldürülünce maddî sıkıntı içine düştü. 1756’da dostu Molla Penâh Vâkıf’la birlikte Karabağ’ın Gülistan hanlığına göç ettiyse de birkaç yıl sonra tekrar Şıhlı’ya döndü. İki oğlu Vâkıf’ın iki kızıyla evlendiğinden onunla ilişkilerini bazan mektuplaşarak, bazan müşâare yoluyla devam ettirdi. Şıhlı’da bir yandan medresede ders verirken bir yandan da çiftçilikle geçimini sağlamaya çalıştı. Hayatının son yıllarında görme duyusunu yitirdi. Şıhlı’da öldü.

Azerbaycan edebiyatında klasik şiirle halk şiiri geleneklerinin iç içe geçmesi, aruz yanında hece vezninin de kullanılması özelliği Vidâdî’nin şiirlerinde de görülür. Koşmalarında klasik şiirin ifadelerine, mazmunlarına yer verse de bu tür şiirleri daha çok halk şiirine, âşık şiiri geleneklerine bağlıdır. Klasik tarzdaki gazellerinde Fuzûlî’nin etkisi altında kalmıştır. Gençliğinde yazdığı şiirlerde iyimserlik, hayattan zevk alma, coşkun sevgi dikkati çeker. Olgunluk yaşlarından itibaren Azerbaycan hanlarının birbiriyle savaşması, oğlunun kaza eseri kendi tüfeğinden çıkan kurşunla ölmesi, Vâkıf’ın ve dostu Şeki Hanı Hüseyin Müştak’ın haksız yere katledilmesi gibi üzücü olaylar sebebiyle bu duygular yerini kötümserliğe

ve zamandan şikâyete bırakmıştır. Nitekim Müştak'ın katli dolayısıyla 1780'de kaleme aldığı "Musîbetnâme" adlı muhammesi dönemin içtimaî ve siyasî hayatını acı bir dille eleştirir. Vidâdî'nin şiirleri, Vâkıf ve çağdaşlarından Akkızoğlu Piri ile müşâareleri halk arasında yaygındır. Şiirlerinin büyük bir kısmı ve bilhassa "Turnalar" âşıkların çalıp söylediği eserler arasında yer alır. Sade bir dille yazdığı canlı ve etkileyici şiirleri, sanatkârane ifadeler bakımından zengindir. Vidâdî'nin üstün eğitimi ve sağlam dinî bilgileri şiirlerine yansımış, dönemindeki haksızlıklara ve adaletsizliklere sessiz kalmamıştır. Şiirleri Hamit Araslı tarafından neşredilmiş (bk. bibl.) olup hakkındaki araştırmalar arasında Araz Dadaşzade'nin Molla Veli Vidadi adlı eserinin (Bakü 1987) özel bir yeri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Molla Velî Vidâdî, Şeirler (haz. Selman Mümtaz), Bakü 1936; a.mlf., Şeirler (haz. Hamit Araslı), Bakü 1939; Molla Veli Vidâdî: Eserleri (haz. Hamit Araslı), Bakü 1957; Firidun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1978, I, 192-214; Hamit Araslı, Azerbaycan Edebiyatı: Tarihi ve Problemleri, Bakü 1998, s. 602-609.

Yavuz Akpınar

VİDİN

Bulgaristan'da tarihî bir şehir.

Bulgaristan'ın kuzeybatı köşesinin en ucunda Tuna nehrinin sağ kıyısı üzerinde küçük bir sanayi ve liman şehridir. Şehrin tarihi dolaylı biçimde Roma dönemine kadar iner ve erken Ortaçağ'da Slav-Avar işgali esnasında yıkılan, 600 yılı civarında da ortadan kalkan küçük Roman şehri Bononia ile irtibatlandırılır. 1960'larda gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar X. yüzyılda, Romalılar zamanındaki temeller üzerinde Bulgarlar'ın yeni ve sağlam bir kale inşa ettiklerini ortaya koymuştur. Geç antik döneme ait arkeolojik bulgular VI. yüzyıla kadar gitmekte, erken Ortaçağ dönemine ait ilk bulgular ise X. yüzyıldan başlamaktadır. Roma şehrinden geriye sadece Bdin şeklinde Slavlaşmış adı kalmıştır, bu da daha sonra Türkçe'ye Vidin olarak geçmiştir. Vidin Kalesi 70 × 72 m. ebadında bir alanı kaplayan, nisbeten küçük fakat ele geçirilmesini son derece zorlaştıran, Tuna sularıyla doldurulmuş geniş ve derin bir hendekle çevriliydi. Bulgar Çarı Simeon idaresindeki Vidin'in piskoposluk merkezi olduğu zikredilir. Simeon'un ölümü ve I. Bulgar İmparatorluğu'nun çöküşünün (968) ardından şehir 1003 yılına kadar Bizans güçlerine karşı direndiyse de sekiz aylık bir kuşatmadan sonra ele geçirildi. Vidin'deki Bizans hâkimiyeti tekrar Bulgarlar'ın eline geçtiği 1185 yılına kadar sürdü.

Ortaçağ'larda Vidin şiddetli çatışmaların meydana geldiği bir sınır şehri olup çeşitli Macar saldırıları ve işgallerine uğradı. 1257'de Macar kralının üvey oğlu Rotislav, Vidin'i zaptederek Bulgar çarı unvanını aldı. 1260'ta Kuman/Türk soyundan gelen Konstantin Tih, Bulgaristan'ın yeni çarı oldu ve Vidin'i zaptetti, ancak bir süre sonra tekrar Macarlar'a terketti. 1263 ve 1265 yıllarında Vidin ve toprakları bir Rus olan Jakov Svetoslav'ın kontrolü altındaydı. 1266 Haziranında Macar ordusu Vidin'i ele geçirip bölgeyi yerle bir etti. Jakov, Bulgar çarı unvanıyla Macaristan'ın vasalı haline geldi ve 1272'ye kadar idarede kaldı. XIII. yüzyılın son çeyreğinde Kuman asilzadesi Şişman, Vidin Prensliği'nde yönetimi eline aldı, Kumanlar ve Tatar askerleriyle birlikte Sırbistan'a saldırdı, fakat Sırp Kralı Milutin tarafından geri püskürtüldü. Milutin, Vidin ve civarını tahrip etti. 1323'te

Şişman'ın oğlu Vidinli Michael Bulgar tahtına oturdu. Ondan sonra yerine İvan Aleksandr (1331-1371) geçti. İvan Aleksandr 1360'tan kısa bir süre önce Vidin'i ve çevresini oğlu İvan Sratsimir'e (Stratsimir/Sracimir) vererek bölgeyi yarı bağımsız bir prenslik haline getirdi. İvan Alexsandr ve oğlu Sratsimir de Kuman soyundandır.

1365'te Macarlar tekrar Bulgar topraklarına saldırdı, Vidin'i ve bütün bölgeyi ele geçirdi, Kral Büyük Lajos şehri bir Macar vilâyeti (Banat) haline getirdi. Macarlar, Ortodoks Bulgarları Katolikliğe geçmeye zorlamak için Fransisken keşişlerini davet edince rivayete göre 200.000 kişi mezhep değiştirdi. 1369 yılında İvan Aleksandr, Macarlar'ı Tuna nehrinin öte yanına atmak için Türkler'den yardım aldı, böylece Osmanlılar'ın Vidin'le ilk temasları gerçekleşti. Ardından Eflaklılar Vidin'e saldırdıysa da iyi korunan kaleyi zaptedemediler. Macarlar onları bölgeden çıkardı ve İvan Sracimir'i Vidin Prensliği'nin idareciliğine tayin etti. 1371'deki Çirmen savaşında Osmanlılar, Sırplar'ın gücünü kırınca Sracimir Osmanlı vasalı oldu, Balkanlar'da ve Anadolu'daki çeşitli savaşlarda Osmanlılar'a yardım etti. 1396'da Macar Kralı Zsigismund kumandasında büyük bir Haçlı ordusunun Vidin önlerine gelmesi üzerine Sracimir zor durumda kaldı. Yıldırım Bayezid, Niğbolu'da Haçlı ordularını bozguna uğratınca Sracimir'i Bursa'ya götürdü, Vidin Prensliği'ni de kendi imparatorluğuna kattı. Sracimir'in ordusunun

büyük bölümü Osmanlı hizmetine girerek sipahi, martolos ya da voynuk olarak görev yaptı. Bunlar ibadetlerini yerine getirme hususunda bir baskı görmediler. Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait kayıtlar, Vidin sancağının Osmanlı Devleti'ne ilhakından yaklaşık seksen yıl sonra bile sancaktaki askerler içinde hıristiyan Bulgarlar'ın yer aldığını gösterir (BA, MAD, nr. 18). Bu dönemlerle ilgili Ortaçağ kaynaklarında Bodino/Bidino diye anılan Vidin büyük ve güçlü bir şehir diye tanımlanır. Ancak kalesi nisbeten küçüktü. Güneyi açık bir yerleşim birimi olup muhtemelen 6 hektarlık bir alandan ibaretti. Burada duvarları 1633 yılına tarihlenen resimlerle kaplı, Ortaçağ'a ait iki küçük kilise, Sv. Petka ve Sv. Panteleimon bulunmaktaydı. Ortaçağ Vidin Prensliği topraklarında oldukça küçük birkaç kilise ve manastır (Dolna Kamenitsa, Dobridolski, Koroglaski vb.) mahallî Bulgar beyleri ve Kuman prenslerince himaye edilmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Bunların boyutları beylerin sahip olduğu son derece sınırlı

kaynaklara işaret etmekte ve o devrin çetin ve yıkıcı tarihini yansıtmaktadır.

Osmanlı idaresinde Vidin, Tuna nehri boyunca gelecek olan saldırıları karşılamak için bir üs ve Osmanlılar'ın kuzey sınırını muhafaza etmek için bir kale işlevi görmekteydi. Vidin şehri, Doğu Anadolu'dan gelen Türk göçmenlerle iskân edilmekle birlikte bölge hemen hemen tamamen hıristiyan yerleşmesi olarak kaldı. Sadece Fethülislâm (Kladovo) ve Banya/Sokobanya'da (bugün ikisi de Sırbistan'dadır) müslüman nüfus vardı; müslümanlara ait birkaç cami, tekke ve hamam mevcuttu. Günümüzde bunların hepsi yok olmuş durumdadır. Vidin şehri ise önemli bir İslâmî merkez haline geldi, ancak savaşlar ve yıkımlar büyümesini ve genişlemesini sık sık kesintiye uğrattı. 1408'de Çar İvan Şişman'ın oğlu Konstantin, Osmanlılar'a karşı bir isyan hareketi başlattı. 1413'te Mûsâ Çelebi'nin Vidin'i geri alma teşebbüsü o sırada Konstantin'in Vidin'i ele geçirdiğini gösterir. Vidin Kalesi'nin güneydoğu köşesindeki kule ile kapı kulesi üzerinde günümüze kötü durumda gelen iki Arapça kitâbe Çelebi Sultan Mehmed (1413-1421) tarafından yaptırılan onarımı bildirir. Kitâbeleri tam okuyamayan Evliya Çelebi, Mehmed b. Bayezid Han adıyla sultanın ismini zikreder.

1442-1443 kışında Erdel Voyvodası János Hunyadi, Vidin'i kuşattıysa da alamadı. Vladislav'ın kâtibi Andreas de Palacio'ya ve Hans Mehrgast'a göre kendilerinin de içinde bulunduğu büyük Haçlı ordusu 1444'te altı günlük bir çatışmanın ardından Vidin'e hâkim olarak Türk nüfusun hepsi kılıçtan geçirildi, hıristiyan Bulgarlar'a ise dokunulmadı, şehir tamamıyla ya

kılıp yıkıldı. Sırp asıllı yeniçerinin yazdığı bir diğer çağdaş kaynakta da aynı bilgi yer alır. Bu darbeden sonra Vidin'in tekrar toparlanması uzun zaman aldı. 859 (1455) tarihli Osmanlı kayıtlarında 154 müslüman ve 187 hıristiyan hânesinden, % 45'i müslüman toplam 1500-1600 kişilik bir nüfustan söz edilir. J. Nemeth'in ayrıntılı lengüistik araştırması Vidin'deki Osmanlı nüfusunun nüvesini Kuzeydoğu Anadolu'dan gelenlerin teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Bunların konuştuğu lehçe, farklı dönemlerde bölgeye gelen diğer Türk yerleşimcilerle İslâm'ı seçen Bulgarlar üzerinde de etkili oldu. Fâtih Sultan Mehmed zamanından kalma bir deftere göre Vidin garnizonu hepsi müslümanlardan meydana gelen 74 muhafız ile 192

müsellemden ibaretti (BA, MAD, nr. 18). Vidin sancağının toplam askerî gücü 107 timarlı müstahfiz ve müsellem yanında hıristiyan martolos ve voynuk diye kayıtlı 478 kişiden meydana geliyordu. Böylece sancakta 837 kişilik önemli bir Osmanlı gücü mevcuttu ve bunun % 56'sını hıristiyan Bulgarlar teşkil ediyordu.

1502'de Vidin şehri Macar saldırıları neticesinde yeniden tahribata mâruz kaldı. Daha sonra II. Bayezid devrinde kale tamir edildi. Sekiz köşeli geniş kulesinin kuzeybatı tarafında bulunan 908 (1502-1503) tarihli büyük kitâbe Sultan Bayezid b. Mehmed Han adınadır. Kalenin ana girişi yine aynı döneme ait bir Osmanlı yapısıdır. II. Bayezid'in isminin geçtiği bir kitâbe -kaleyi daha fazla Bulgarlaştırmak için olsa gerek-elli yıl önce yerinden çıkarılmıştır ve kitâbenin yer aldığı dikdörtgenimsi oyuk hâlâ görülebilmektedir. 1530'da Vidin'de 308 müslüman, 246 hıristiyan, yedi yahudi ve beş Latin (Dubrovnikli) toplam 561 hâne (% 55'i müslüman 3700-3900 kişi) tesbit edilmiştir (BA, TD, nr. 370, s. 567). Bu kayıtta ayrıca şehirde iki cami, yedi mescid, iki hamam, dört zâviye ve yirmi dokuz mahallenin yer aldığı zikredilir. XVI. yüzyılın ortalarında Sofyalı Bâlî Efendi'nin müntesiplerinden Halepli Şeyh A'mâ Bâlî, Vidin ve çevresinde Halvetiyye tarikatını yaymaya başladı. Şeyhin nüfuzu o dereceye vardı ki Eflak Voyvodası Mircea Ciobanul (veya Petru cel Tanar) sık sık ona danışır ve mükâfat olarak kendisine pahalı hediyeler verirdi. Barış içinde geçen XVI. yüzyılda Vidin hızlı bir ilerleme kaydetti. 1585 tarihli tahrir defteri Vidin'de 669 müslüman, 269 hıristiyan, otuz bir yahudi, yirmi yedi Roman (Çingene) toplam 996 hânenin bulunduğunu gösterir. Bu rakamlara göre garnizonla birlikte % 67'si müslüman olan 5-6000 civarında nüfus mevcuttu. Todorov ve Stojanović, Vidin'in XVI. yüzyılın sonundaki nüfusunu yerine ve zamanına göre oldukça büyük nisbette 9000 olarak tahmin ederler.

Vidin Osmanlı-Habsburg savaşları sırasında uzun bir aradan sonra yeniden saldırılara uğradı. 1595'te Eflak Voyvodası Mihai Viteazul şehri kuşattı, ancak başarılı olamadı. 1596'da Erdel kumandanı Farkas da aynı âkıbete uğradı. 1598'de Mihai, Vidin yakınlarındaki Osmanlı ordusunu yenilgiye uğratıp şehre girdi ve buradaki 12.000 evin tamamını yakıp tahrip etti, fakat kale Türkler'in elinde kaldı. Bu felâketten sonra Vidin tekrar inşa edildi ve büyüdü. 1659'da Niğbolu Katolik Piskoposu Philip Stanislavov burayı, beş

kilisesi bulunan 1500 hânelik Ortodoks Bulgar yanında dört büyük camisi olan 2000 Türk hânesinden ibaret bir yer diye tanıtır. Evlerin sayısı yüksek görünmekle birlikte nüfusta müslüman kesimin hâkim rolü dikkati çeker. 1662'de Vidin'i ziyaret eden Evliya Çelebi burada on dokuzu müslümanlara, dördü hıristiyanlara, biri de yahudilere ait yirmi dört mahalle, 4700 ev, yirmi dört cami ve mescid, yedi medrese, on bir mektep, yedi tekke, üç han, iki hamam bulunduğunu yazar. Vidin halkı çok zengindi ve sofralarından misafir eksik olmazdı. Evliya Çelebi'nin verdiği ev sayısı abartılı görünmekle birlikte kalenin tasviri ve boyutlarıyla ilgili bilgileri doğrudur.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında bir Rus esir Vidin'in çok büyük bir kalesinin bulunmadığını, kalenin eski zamanlarda inşa edildiğini ve civarındaki varoşta sur olmadığını belirtir. 1689 Ekiminde hıristiyan birliğiyle yapılan savaşlarda Margrave Ludwig von Baden, Fethülislâm ve Florentin ile birlikte Vidin'i savaşmadan ele geçirdi. Fakat bir yıl geçmeden Karaman mutasarrıfı Dursun Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kara ordusuyla Mezemorta Hüseyin Paşa kumandasındaki Tuna donanması Vidin'i geri almayı başardı. Karlofça Antlaşması'nda da (1699) Vidin Osmanlılar'da kaldı. 1138 (1726) tarihli Cizye Defteri, XVII. yüzyılda ve XVIII. yüzyılın ilk dönemlerinde şehrin hıristiyan nüfusunun arttığını gösterir. Beş hıristiyan mahallesinde 1008 yetişkin erkek nüfus mevcuttur. Bunun yanında 564 kişi ya kayıptır ya da geçici ziyaretçilerdir. Yirmi kişilik bir yahudi erkek grubu da vardır. Bu rakamlara göre şehirde toplam gayri müslim erkek sayısı 1119'a ulaşmaktadır, bu da 3400-3900 kişi demektir (BA, D. CMH, nr. 26738, s. 22-29).

1718'de Pasarofça Antlaşması ile Vidin sancağının kuzeybatı kısmını (Timok bölgesi) içerecek şekilde bütün Kuzey Sırbistan, Osmanlı idaresinden Habsburg İmparatorluğu'na geçti. Aynı yıl Eflak'ın batı kısmı, Tuna'nın hemen karşısındaki Oltenia da Habsburglar'ın idaresine girdi. Bu değişiklikler Vidin'in stratejik önemini büyük ölçüde arttırdı. Eski kale topçu bataryaları ve tabyalarla güçlendirildi. Aynı zamanda sivil yerleşme yeri taşlarla desteklenmiş topraktan yapılma güçlü bir istihkâmla, Tuna nehrinden alınan su ile doldurulmuş hendeklerle ve sekiz güçlü tabya ile çevrelendi. Biri kalede, diğeri etrafı yeni çevrilmiş bir alan olan Pazar Kapısı'n-da mevcut iki Osmanlı kitâbesi bu istihkâmın 1132-1136 (1720-

1724) yıllarında inşa edildiğini göstermektedir. Ağır işlerin çoğu, kendilerine sağlanan bazı vergi kolaylıkları karşılığında kırsal kesimdeki halktan tutulan işçilere yaptırıldı. Bu zor işlerin acı hâtıraları mahallî dilde söylenen “Vidin’e taş taşımak” deyiminde yaşar. 1738’de Habsburglar’la yapılan ikinci savaşta Vidin yeni gücünü gösterdi ve ayakta kaldı. Ertesi yıl, Belgrad Antlaşması’yla Habsburglar Sırbistan ve Oltenia’yı boşaltmaya zorlandı, böylece Vidin üzerindeki baskı kalkmış oldu. Savaşın ardından Osmanlılar, kuzeyden ve güneyden şehrin ana girişlerini korumak için birbirinden ayrı Kumkale ve Gazibayır Kalesi’ni inşa ederek Vidin surlarını daha da güçlendirdi.

1795-1807 yılları arasında Vidin Pazvandoğlu Osman tarafından yönetildi. Bu güçlü derebeyi kendini müslümanlara ve mahallî Bulgar halkına sevdirmeyi başardı. Her iki grup onu dürüst, âdil ve koruyucu olarak telakki etti. III. Selim Osman Bey’in kendi başına hareketleri karşısında üzerine asker yolladı. 1798’de 80.000’in üstünde bir Osmanlı ordusu Vidin’i sekiz ay boyunca kuşattı, ancak istihkâmın dış hatlarını ve önündeki bataklığı aşamadı. Pazvandoğlu daha sonra devlete bağlılığını bildirdi ve 1807’deki ölümüne kadar idaresini devam ettirdi. Vidin’de birkaç mektep, çeşme, cami, barakalar, bir Bektaşî tekkesi, zengin bir halk kütüphanesi ve özellikle yazın çok sıcak aylarda halka soğuk içme suyu ve şerbet temin eden bir vakıf bıraktı.

1828’de Maximilian Thielen, Vidin’i Avrupa Türkiyesi’nin en güçlü kalelerinden biri ve Ortodoks piskoposunun oturduğu yer olarak tasvir eder. Şehrin birkaç camisi, pek çok kilisesi ve müstahkem şehir içinde bir kalesi vardır. Bu dönemde Vidin’de el sanatları, ticaret ve balıkçılıktan geçinen 25.000 kişi yaşamaktadır. 1854’te Osmanlı Valisi Sâmî Paşa, Vidin’de zengin bir tarihî silâh koleksiyonunu barındıran Bulgaristan’ın en eski müzesini kurdu. 1286 (1869) tarihli Salnâme’de şehirde yirmi dört cami, beş kilise, bir sinagog, beş hamam ve 1598 dükkânın mevcudiyeti bildirilir. 1876’da Aubaret ince gümüş ve altın işlemeciliğinin şehrin önde gelen özelliği olduğuna, Bulgarlar’ın ve yahudilerin kontrolündeki ticaretin ilerlediğine işaret eder. 1290 (1873) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi (s. 166-167), Vidin’in 2129 müslüman ve yahudileri de içine alan 1399 hıristiyan hânesi bulunduğunu gösterir. Böylece şehirde % 55-60’ı müslüman olan 16-17.000 nüfusun yaşadığı anlaşılır.

1873 salnâmesinde Kırım savaşından (1853-1855) önce Vidin kazasının altmış dört köyü kapsadığı, Türkçe konuşan müslüman ahalinin sadece Vidin şehrinde ve Akçar ile Florentin köylerinde olduğu zikredilir. Akçar bir palankaya sahiptir, Florentin'in ise Ortaçağ'dan kalma küçük bir kalesi vardır. Kırım savaşının ardından 300 kişilik Kırım Tatar nüfusu Akçar'da ve üç köyde yerleşti. 1864'te yaklaşık 200 Çerkez ailesi Vidin kazasında yeni inşa edilen Midhat Paşa ve Sabri Paşa köylerine iskân edildi. 1873'te Vidin kazasının bütün nüfusu % 36'sı müslüman olan 7900 hâne kadardı. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında Vidin, Rus ordusuna karşı sekiz ay boyunca direndi, ağır bombardımandan büyük hasar gördü. Kale Ayastefanos Antlaşması'ndan sonra teslim oldu ve yeni kurulan Bulgar Prensliği'ne bağlandı. Müslüman nüfusun büyük bölümü Türkiye'ye göç etti. Şehir ise ciddi bir gerileme yaşadı. Savaşın ardından istihkâmların güney tarafının yarısı imha edildi, derin hendek moloz ve toprakla dolduruldu. 1885'te cereyan eden Sırp-Bulgar savaşı esnasında daha önce Pazvandoğlu tarafından yaptırılan istihkâmların dış hattı yenilendi ve bugünkü görünümünü aldı. 1885-1886 savaşında Sırp hücumlarına karşı önemli bir engel teşkil etti.

Bulgarlar'ın 1887'de yaptıkları sayıma göre Vidin'de nüfus dağılımı şöyleydi: 8020 Bulgar, 3487 Türk, 1323 yahudi, 329 Çingene ve 1613 diğerleri. Bağımsızlıktan itibaren Türkler'in oranı % 60'tan % 24'e düştü ve onların boşalttığı yerleri köylerden gelen Bulgarlar doldurdu. 1934'te şehir büyüse de nüfus karışımı tam anlamıyla değişti. Bulgarlar sayılarını iki misline çıkardı, buna karşılık Türkler ve

yahudilerin sayısı yarıya indi. 1934'te 15.462 Bulgar, 2167 müslüman (üçte biri Çingene), 599 yahudi ve 237 diğerleri vardı. Böylece Ruslar'ın eline geçmesinden yarım asır sonra Vidin Osmanlı döneminin son yıllarındakinden daha küçük hale geldi.

1939'da Çankov Vidin'deki tekstil, porselen, gıda üretimi ve tütün gibi hafif sanayi ile terzilik, ayakkabıcılık ve marangozluk gibi el sanatlarının varlığından söz eder. Vidin'deki Osmanlı mimari eserlerinin ortadan kaldırılması tedrîcî bir seyir takip etti ve 1908'de on iki cami hâlâ ayaktaydı. 1970'lere kadar Vidin'de dört cami bulunmaktaydı: XVIII.

yüzyıldan kalma Mustafa Paşa Camii, 1215'te (1800) Pazvandoğlu'nun annesi Rukiye Hanım tarafından tekrar inşa ettirilen Akcami, 1216 (1801) tarihli Pazvandoğlu Osman Camii ve 1856 tarihli Yahyâ Bey Camii. 1970'li yıllarda, 1724'teki sur inşaatından kalma İstanbul Kapısı restore edilerek ve Ortaçağ görünümü verilerek XIV. yüzyıla ait Çar Sratsimir Kalesi diye tanımlandı. Günümüzde ise sadece restore edilen Pazvandoğlu Camii ayaktadır. Pazvandoğlu'nun kurduğu kütüphanedeki kitaplar Sofya Millî Kütüphanesi'ne taşındı, ancak kubbeli orijinal kütüphane binası caminin yanında varlığını sürdürmektedir. 2001 Martındaki nüfus sayımına göre bütün Vidin bölgesinde Türkçe konuşan yalnızca 139 müslüman nüfus vardı. Ağırlıklı askerî tarihine karşılık Vidin bazı meşhur Osmanlı âlimlerinin doğduğu yerdir. Bu silsile, II. Bayezid zamanında tamir edilen Vidin Kalesi'ndeki bazı kitâbelerin metinlerini hazırlayan ve diğer bazı tarih beyitleri yazan Zarîfî Çelebi ile başlar. Ayrıca XVII. yüzyılın sonlarında yaşayan Çorbacızâde Mehmed, Kelile ve Dimne'yi Türkçe'ye çeviren, bunun yanında Pazvandoğlu ya da Vidinli Mustafa Efendi (ö. 1855) kütüphanesiyle camisinin günümüzde de muhafaza edilen kitâbelerini yazan şair İbrâhim Mâhir Efendi, devlet adamı ve matematikçi Hüseyin Tevfik Paşa'nın da anılması gerekir. Velûd bir müellif olan Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi de Vidin'de çalışmış ve Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazandığı yıl burada vefat etmiştir (1881). Vidin idarî biriminin merkezi olan şehirde 2011 yılında 48.071 nüfus mevcuttu.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 167-170; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 336, 369; M. F. Thielen, Die europäische Türkey ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 307-308; Zinkeisen, Geschichte, VII, 230-253; K. Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876, s. 486-503; Acta Bulgariae Ecclesiastica 1565-1799 (ed. E. Fermendÿiu), Zagrabiae 1887, s. 259-266; P. Syrku, Opisanie Turečkoj Imperii, sostavlenoe russkim bivšim v plenu u turok vo vtoroj polovine XVII veke, St. Petersburg 1890, s. 32; D. Cuhlev, Istorija na Grad Vidin, Sofia 1932; Z. Čankov, Geografski Rečnik na

Balgarija, Sofia 1939, s. 77-78; D. Djonova, “Vidin, Historische Übersicht”, Antike und Mittelalter in Bulgarien (ed. V. Beševliev - J. Irmscher), Berlin 1960, s. 189-202; B. Nedkov, Balgarija i sasednite zemi prez XII v. spored “Geografijata” na Idrisi, Sofia 1960, s. 79; T. Zlatev, Balgarskite gradove po reke Dunav prez epohata na Vazraždaneto, Sofia 1962, tür.yer.; E. R. Tappe, Documents Concerning Rumanian History (1427-1601), Collected from British Archives, London 1964, s. 79; J. Nemeth, Die Türken von Vidin, Sprache, Folklore, Region, Budapest 1965; D. Bojanić-Lukać, Vidin i Vidinskijat Sandžak prez 15-16 vek, Sofia 1975; A. Kuzev - V. Gjuzelev, Balgarski srednovekovni gradove i kreposti, Varna 1981, s. 98-115; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987, s. 171-184, 220-229, 366-368; I. Vásáry, Cumans and Tatars, Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365, Cambridge 2005, tür.yer.; R. Gradeva, “Osman Pasvantoğlu of Vidin: Between Old and New”, The Ottoman Balkans: 1750-1830 (ed. Frederick F. Anscombe), Princeton 2006, s. 115-161; a.mlf., “Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries”, The Frontiers of the Ottoman World (ed. A. C. S. Peacock), Oxford 2009, s. 331-351; a.mlf., “War and Peace Along the Danube: Vidin at the End of the Seventeenth Century”, OM, XX (LXXXI)/1 (2001), s. 149-175; V. H. Aksan, Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged, London 2007, s. 219-224; Hristiyan Atasanov, Hristiyani: Evrei vav Vidinsko, Džizie opisi na Vidinskiya sandžak ot 20-te godini na XVIII vek, Sofia 2010; P. Nikov, “Istorija na Vidinskoto Knjažestvo do 1323 godina”, Godišnik na Sofijskija Universitet, Istorisko-Filologićeski Fakultet, XVIII/8, Sofia 1922, s. 3-124; P. Miyatev, “Les monuments Osmanlis en Bulgarie”, RO, XXIII (1959), s. 7-28; Stamen Mihailov, “Arheologičeski proučvanija na krepostta Baba Vida”, Arheologija, III/3, Sofia 1961, s. 1-8; A. Kuzev, “Die Beziehungen des Königs von Vidin Ivan Sracimir zu den Osmanischen Herrschern”, EB, VII/3 (1971), s. 121-124; a.mlf., “Vosstanie Konstantina i Fružina”, Bulgarian Historical Review, II/3, Sofia 1974, s. 53-69; I. Bozilov, “Zur Geschichte des Fürstentums Vidin”, Byzantinobulgarica, IV, Sofia 1973, s. 113-119; M. Stajnova, “Ottoman Libraries in Vidin”, EB, XV/2 (1979), s. 54-69; M. Kiel, “The Date of Construction of the Library of Osman Pasvantoğlu in Vidin. A Note on the Chronogram of the Ottoman Inscription of the Library and the Identity of its Poet”, a.e., XVI/3 (1980), s. 116-119; V. Gjuzelev, “Beiträge zur Geschichte des Königreiches von Vidin im Jahre 1365”, Südost-

Forschungen, XXXIX, München 1980, s. 1-16; Y. D. Spisarevska, “Novi Dokumenti za Deynostta na Italianski Targovec vav Vidin v Načalnoto na XVI vek”, Izvestiya Narodna Biblioteka Kiril i Metodij, XVI, Sofia 1981, s. 623-636; R. Zens, “Pasvanoğlu Osman Paşa and the Paşalık of Belgrade, 1791-1807”, IJTS, VIII (2002), s. 89-104; Svetlana Ivanova, “Widin”, EI^{2} (İng.), XI, 206-208.

Machıel Kıel

VİKĀYETÜ’r-RİVÂYE

(وقاية الرواية)

Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa elEvvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî’nin (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biri olan eseri.

Kısaca el-Vikāye olarak bilinen Vikāyetü’r-rivâye fî mesâʾili’l-Hidâye, Hanefî mezhebinde “mütûn-i erbaa” veya “mütûn-i selâse” diye anılan özlü fıkıh metinleri (DİA, XIII, 16) arasında yer alır. Eserin müellifinin kimliği konusu, gerek günümüze ulaşan nüshalarında gerekse biyografik/bibliyografik kaynaklarda farklı bilgilerin yer alması sebebiyle çok tartışılmıştır. el-Vikāye’nin Sadrüşşerîa es-Sânî tarafından yapılan en-Nukāye adlı muhtasarını şerheden Hanefî fakihi Kuhistânî ile Kâtib Çelebi ve Leknevî müellifin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa elEvvel olduğu kanaatindedir (Câmiʿu’r-rumûz, s. 10; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2020; ʿUmdetü’r-riʿâye, I, 105-106). Diğer bazıları ise eseri Burhânüşşerîa Mahmûd’un kardeşi, el-Hidâye şârihlerinden Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa elEvvel’e nisbet etmektedir. Bu iki kardeş biyografi eserlerinde genellikle karıştırılmış ve Tâcüşşerîa lakabı Ömer’e değil Mahmûd’a izâfe edilmiştir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 273a-b; Leknevî, I, 97-106). Tâcüşşerîa’nın oğlu Mes‘ûd b. Ömer Burhânüşşerîa’nın kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten el-Vikāye’nin kendisi için telif edildiği Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes‘ûd dünyaya gelmiştir. Dede Burhânüşşerîa el-Vikāye’nin mukaddimesinde, torunu Sadrüşşerîa’nın temel eğitimi için ezberlediği metinlerin yanında fıkıhta da bir metin ezberlemesini arzuladığını, fakat kendisini tatmin edecek bir metin bulamadığından bu eseri kaleme aldığını söyler (Sadrüşşerîa, I, 4). Sadrüşşerîa da Şerḥu’l-Vikāye’nin mukaddimesinde (I, 4) dedesi eseri telif ederken bir yandan da kendisinin onu ezberlediğini, bir anlamda ezberle telifin paralel yürüdüğünü kaydeder. Sadrüşşerîa hem bu eseri hem el-Vikāye’yi özetlediği en-Nukāye’nin mukaddimesinde el-Vikāye müellifini “dedem Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa” şeklinde açıkça yazmış, ayrıca baba tarafından dedesinin lakabını Tâcüşşerîa diye kaydetmiştir (Sadrüşşerîa, I, 3-4; Kuhistânî, I, 9-

10; Ali el-Kārî, I, 37-38). Bu da el-Viḳāye müellifinin, onun anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa

olduğunu kesin biçimde ortaya koymaktadır.

Adından da anlaşılacağı üzere eser, Hanefî fıkıh öğretiminde en çok tutulan ders kitaplarından olan el-Hidâye'deki meselelerden (hukukî önermelerden) derlenmiştir. Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye'de sadece şerhettiği kendi eseri Bidâyetü'l-mübtedî'de yer alan meseleleri tahlil etmekle kalmamış, bu metinde geçmeyen, mezhebin kurucu imamlarından sonra gelen ve daha çok meşâyih adı verilen mezhep otoritelerinin fetvalarından seçilmiş pek çok meseleyi de tahliline ilâve etmiştir. Burhânüşşerîa da bu eserde yer alan meselelerden seçme yoluyla -bir anlamda el-Hidâye'nin delillerini değil meseleler kısmını özetleyerek-el-Viḳāye'yi yazmıştır.

el-Viḳāye, Hanefî hukuk literatüründe "mütûn" adı verilen temel eserler arasında yer alır. Mezhebin ana çatısını oluşturan ve "zâhirü'r-rivâye" denilen mutemet görüşlerin derlendiği bu muhtasarların en önemlileri mütekaddimîn döneminde Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i, Muḫtaṣarü'ṭ-Ṭaḥâvî, Muḫtaṣarü'l-Kerḫî, Hâkim eş-Şehîd'in el-Muḫtaṣarü'l-Kâfî'si ve Muḫtaṣarü'l-Ḳudûrî'dir; müteahhirîn döneminde bunlara Mevsılî'nin el-Muḫtâr'ı, İbnü's-Sââtî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn'i, Burhânüşşerîa'nın el-Viḳāye'si ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i eklenmiştir. el-Viḳāye müteahhirîn döneminde en çok itibar gören üç metinden (mütûn-i selâse) biridir (diğerleri Muḫtaṣarü'l-Ḳudûrî ve Kenzü'd-deḳāʾiḳ; bk. ʿUmdetü'r-riʿâye, I, 47); ayrıca mütûn-i erbaadan (dört metin) biri olarak da kabul edilmektedir (diğerleri Kenzü'd-deḳāʾiḳ, el-Muḫtâr, Mecmaʿu'l-baḥreyn). Bu metinlerin sadece zâhirü'r-rivâyeyi veya mezhep imamına ait görüşleri içerdiğine dair yaygın kanaat söz konusu kitapların ağırlıklı biçimde bu görüşlere dayandığı şeklinde anlaşılmalıdır; zira bunlarda zâhirü'r-rivâye dışındaki görüşler yanında imamın seçkin talebelerinden nakiller de bulunmakta, onlardan sonraki hukukçuların görüşleri de zaman zaman mezhep doktrini olarak vazedilmektedir (a.g.e., I, 48).

Eserde müteahhirîn döneminin özelliği olan karmaşık, dolambaçlı üslûp benimsenmiştir. Bunun sebebi metnin, bir meseleyi açıkça anlatmak amacıyla değil mezhep doktrinini ezberlenebilecek bir üslûpla kaleme

almak için yazılmış olmasıdır. Yine müteahhirîn döneminin bir özelliği olarak aynı zamanda edebî bir eser ortaya koyma, hatta çoğu defa ilk okunduğunda anlaşılamayacak bir üslûpta kaleme alma arzusu da bir başka sebep kabul edilebilir. Ayrıca Burhânüşşerîa'nın nesebinin sahâbeden Ubâde b. Sâmit'e dayandığı rivayet edilse de (a.g.e., I, 97) kitapta gündelik hayattan örnekleri Farsça vermesinden hareketle kendi konuşma dilinin Arapça değil Farsça olması ihtimal dahilindedir. Üslûp konusundaki bu olumsuzluğuna rağmen eser yazıldığı dönemden itibaren (muhtemelen VII/XIII. yüzyılın sonları veya VIII/XIV. yüzyılın başları) çok tutulmuş ve Hanefî mezhebinin yayıldığı Hint alt kıtası, Osmanlı coğrafyası ve Orta Asya medreselerinde müellifin torunu Sadrüşşerîa tarafından yazılan şerhle birlikte temel fıkıh öğretimi kitabı haline gelmiştir. Osmanlı medreselerinde öğrenciler ilk yıllarda Sadrüşşerîa'nın kendi adıyla özdeşleşen Şerḥu'l-Viḳāye'sini (Sadrüşşerîa) okur ve ardından el-Hidâye ile yüksek öğrenimlerini tamamlarlardı.

el-Viḳāye üzerine pek çok çalışma yapılmıştır; bunların arasında en önemlisi sözü edilen şerhtir. Sadrüşşerîa el-Viḳāye'yi muhtemelen ezberlemek için uzun bulduğundan en-Nuḳāye muḫtaṣarü'l-Viḳāye adıyla özetlemiştir. Şerḥu'l-Viḳāye de hem ana metnin hem bu muhtasarının şerhi mahiyetindedir (Şerḥu'l-Viḳāye, I, 5). el-Viḳāye'ye dair geniş bir şerh yazan (el-ʿİnâye şerḥu'l-Viḳāye, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 765-766) İznik Medresesi müderrisi Kara Hoca lakaplı Alâeddin Ali Esved'den (ö. 800/1397) itibaren Osmanlı âlimleri esere çok rağbet etmiş, gerek el-Viḳāye gerekse şerhine yönelik çok sayıda hâşiye ve ta'lik çalışmaları yapılmıştır. Eser üzerine Sadrüşşerîa'dan başka İbn Melek, Musannifek, Şeyhzâde, Alâeddin et-Trablusî gibi birçok âlim şerh yazmış, Sadrüşşerîa'nın defalarca basılan şerhi üzerine de Hayâlî, Kara Sinan, Yâkub Paşa, Ahîzâde Yûsuf Efendi, Fenârî Hasan Çelebi, Sinan Paşa, Hüsamzâde Mustafa Efendi, Niksârî, Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Hâfız-ı Acem, Karabâğî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Birgivî, Kadızâde Ahmed Şemseddin, Hasan Kâfî Akhisârî ve Abdülhay el-Leknevî'nin de (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, ʿUmdetü'r-riʿâye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye, I-VI, Beyrut 2009; es-Siʿâye fî keşfi mâ fî Şerḥi'l-Viḳāye, Lahor 1976) aralarında bulunduğu âlimlere hâşiye kaleme almıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2020-2024; Leknevî, I, 107-135; Brockelmann, GAL, I, 468-469; Suppl., I, 646-647; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2149-2163). Nizâmeddin el-

Bircendî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, Musannifek, İbn Kutluboğa, Kuhistânî ve Ali el-Kārî gibi bazı âlimler de en-Nuḳāye'yi şerhetmiştir (DİA, XXXV, 429). Kemalpaşazâde önce el-Viḳāye'nin eksik ve hatalı bulduğu yanlarını tashih eden Iṣlâḥu'l-Viḳāye'yi yazmış, ardından Îżâḥu'l-Iṣlâḥ adıyla bunun şerhini yapmıştır (nşr. Abdullah Dâvûd Halef el-Muhammedî - Mahmûd Şemseddin Emîr el-Huzâî, I-II, Beyrut 1428/2007). Molla Kasım Niğdevî, Tâceddin İbrâhim b. Abdullah el-Hamîdî, Bahâeddinzâde Molla Muhyiddin Mehmed gibi âlimler el-Viḳāye veya bu şerh üzerine yaptıkları çalışmalarda Sadrüşşerîa adına Kemalpaşazâde'yi eleştirmiş, Birgivî ise yazdığı hâşiyede Kemalpaşazâde ile onu eleştirenler arasında hakemlik yapmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2022-2023). el-Viḳāye'nin Türkçe'ye bir kısmı manzum bazı çevirileri yapılmıştır. Balıkesirli Devletoğlu Yûsuf'un manzum Terceme-i Vikāye (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4439; Fâtih, nr. 1533), Şemsi Ahmed Paşa'nın (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1980/4) ve Tatar Pazarcıklı Kurd Efendi diye bilinen Mehmed b. Ömer'in Terceme-i Vikāyetü'r-rivâye'si (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 838, 870) bunlardandır. Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî de en-Nuḳāye'yi el-Ferâʾidü's-seniyye adıyla manzum hale getirmiş (İstanbul 1329), daha sonra bunu el-Fevâʾidü's-semiyye ismiyle şerhetmiştir (Menârü'l-envâr'ın yine Kevâkibî tarafından yapılan manzum şekli ve şerhiyle birlikte, Bulak 1322-1324). en-Nuḳāye'yi Mirza Kâzım Bey Rusça'ya çevirerek bazı açıklamalarla birlikte yayımlamış, Muhammed Salâh'ın Kazan Türkçesi'yle yaptığı çeviri Arap alfabesiyle basılmıştır (Kazan 1887). el-Viḳāye'nin ayrı olarak ve Sadrüşşerîa şerhiyle birlikte binlerce yazma nüshası mevcuttur ve bunlar genellikle ders kitabı olduklarından kenar notları içermektedir. Eserin ayrı bir modern neşri henüz gerçekleştirilmemişse de Sadrüşşerîa'nın Şerḥu'l-Viḳāye'si (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, I-II, Amman 2006) ve hâşiyeleriyle birlikte birçok defa yayımlanmış (DİA, XXXV, 429), üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmış, ayrıca Balıkesirli Devletoğlu Yûsuf'un Vikāye Tercümesi Türk dili açısından birkaç yüksek lisans ve doktora çalışmasına konu edilmiş, Latin harflere üç farklı transkripsiyonu yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sadrüşşerîa, Şerḥu'l-Viḳāye (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc), Amman 2006, I, 3-5;

Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1290, s. 9-10; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1381, vr. 273a-b; Ali el-Kārî, Fetḥu bâbi'l-ʿinâye (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, I, 37-38; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2020-2024; Leknevî, ʿUmdetü'r-riʿâye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye (nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc), Beyrut 2009, I, 47-48, 97-106, 107-135; Serkîs, Muʿcem, II, 1199-1200; Brockelmann, GAL, I, 468-469; Suppl., I, 646-647; Nimet Altunkaynak, Devletoğlu Yusuf, Vikaye Tercümesi: Transkribe-Metin (yüksek lisans tezi, 1992), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Demir, Devletoğlu Yusuf, Vikaye Tercümesi Metin Dil İncelemesi (doktora tezi, 1999), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Orazsahat Orazov, Burhanüşşeria ve Vikaye Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 2001), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bilal Aktan, Devletoğlu Yusuf'un Vikaye Tercümesi: İnceleme-Metin-Dizin (doktora tezi, 2002), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 2149-2163; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 688-689; III, 1508-1509; Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", DİA, XXXV, 427-431.

Murteza Bedir

VİLÂYÂT-ı HAMSE

(ولايات خمسة)

İran’da biri Fars bölgesinde, diğeri Azerbaycan’da iki coğrafî yörenin adı.

“Beş vilâyet” anlamına gelen terkip, Fars ve Azerbaycan bölgelerinde Türk boylarının yoğun biçimde yaşadığı iki yöre için kullanılmıştır. Fars eyaletinde IV. (X.) yüzyılda yerleşik halkın bulunduğu beş idarî bölgenin yanında göçebe toplulukların yaşadığı beş bölgeye de “zumm-i hamse, vilâyât-ı hamse” adının verildiği anlaşılmaktadır. Kuzeydoğuda Yezd ve Kirman eyaletlerine sınır olan bu bölgeye Türk boylarının ve Arap kabilelerinin yoğunluk kazanmasından sonra “ilât-i hamse” denilmeye başlanmıştır. Bölgedeki Hamse’de dördü Türk, biri de kısmen Türkleşmiş Araplar’dan meydana gelen beş ilden söz edilmekte, fakat bunların isimleri zikredilmemektedir. Bu bölgede günümüzde artık yerleşik hayata geçmiş Kaşkay Türkleri ile kısmen Türkleşmiş çok az sayıda Araplar yaşamaktadır.

Azerbaycan bölgesindeki Hamse’nin de aynı şekilde meydana geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca “beş il, beş boy ve beş uruğ” anlamını ifade etmesi muhtemel “hamse” kelimesiyle V. (XI.) yüzyılda bölgeye yerleşen Beş Ogur/Beş Uygur isimleri arasındaki benzerlik de dikkat çekmektedir. Zengin su kaynakları ve otlaklarıyla göçebe hayat için son derece elverişli olan bölge Selçuklular devrinden itibaren yoğun biçimde Türk boylarının göçüne sahne olmuştur. Sultan Muhammed Tapar’ın vefatı üzerine kardeşi Sultan Sencer, Büyük Selçuklu tahtına çıkınca yeğeni Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın hâkimiyetindeki toprakları kendine bağlamış, ancak daha sonra büyük bir kısmını iade etmiştir. Ülke topraklarının Mahmûd ve kardeşleri arasındaki taksimatı sırasında Hamse’yi teşkil eden Kazvin, Hemedan, Deylem, Gîlân, Tâlekān ve Azerbaycan sınırları içinde yer alan vilâyât-ı hamse toprakları Tuğrul b. Muhammed Tapar’a bırakılmıştır (Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 63; Bündârî, s. 128).

527 (1133) yılından itibaren Zencan ve Hamse’ye dahil diğer bazı şehirlerin Selçuklu Emîri Sungur’un idaresine girdiği bilinmektedir (Ahbârü’d-

devleti’s-Selcûkıyye, s. 73). Bölgenin daha sonraki yıllarda atabegler arasındaki mücadelelere sahne olmuş ve Türkmen beyleri tarafından yönetilmiştir. Bu boylar İlhanlılar’dan itibaren zamanla yerleşik hayata geçmiş ve bölgenin Türkleşmesinde önemli rol oynamıştır. Tarihî ticaret yollarının kavşak noktasında yer alan bölgede İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han zamanında Ucan, Sultan Olcaytu zamanında Sultâniye şehirleri kurulmuştur. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde bulunan ve muhtemelen 1138-1141 (1725-1729) yıllarına ait olan Hemedan Eyaleti Mufassal Tahrir Defteri (TD, nr. 906, vr. 1a-210a) Türk nüfusun bölgede oldukça yoğunluk kazandığını göstermektedir. Söz konusu defterde bir kısmı tamamen terkedilmiş toplam 1827 yerleşim yerine işaret edilmektedir. Yer adlarının büyük kısmının Türkçe oluşu dikkat çekicidir. 1828’de Rusya ile İran arasında imzalanan Türkmençay Antlaşması’yla İran, Hamse bölgesindeki bütün faaliyetlerine son vermek zorunda kalmıştır. Bölge, II. Dünya Savaşı’nın ardından Tebriz’de kurulan (12 Aralık 1945) Muhtar Azerbaycan hükümetiyle Tahran arasında anlaşmazlığa yol açmış ve Tebriz hükümeti bölgeyi Azerbaycan’ın ayrılmaz bir parçası ilân etmiş, ancak İran, Aralık 1946’da Muhtar Azerbaycan hükümetini ortadan kaldırmıştır. Bölgede bugün artık yerleşik hayata geçmiş olan Şahseven Türkmenleri yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), s. 63-73; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 128; Ferhengi Coġrâfyâʾî-yi Îrân (Âbâdîhâ), II, Üstân-i Yeküm: Şehristânhâ-yi Erâk-Bender Pehlevî-Reşt-Zencân-Tevâliş-Fûmenât-Lâhicân), Tahran 1328/1949, tür.yer.; V. V. Barthold, Teẕkire-yi Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372, s. 173-174, 221-232; A. Zeki Velidi Togan, “Azerbaycan”, İA, II, 92, 103, 105; Mirza Bala, “Hamse”, a.e., V/1, s. 200-203; Abbas Zeryâb, “Âẕerbâycân”, DMBİ, I, 194-207.

Osman Gazi Özgüdenli

VİLÂYET

(bk. EYALET; VALİ).

VİLÂYETNÂME

(bk. HACI BEKTAŞ VİLÂYETNÂMESİ).

VİLDAN

(bk. GILMAN).

VİLDAN FÂİK EFENDİ

(1853-1925)

Son dönem Osmanlı âlimi ve huzur dersleri mukarriri.

Arnavutluk'un Debre sancağına bağlı Rakalar kazasının Perseniçe köyünde doğdu. Babası ziraatla uğraşan İslâm (Abdüsselâm) Ağa, annesi Zülfiye Hanım'dır. Öğrenimine 1277'de (1860-61) Üsküdar'da Vâlide-i Atîk Medresesi'nde bulunan amcası Hoca Yahyâ Efendi'nin yanında başladı. İlk eğitimini Ispartalı Hoca Hâfız Sabri Efendi'den aldı. On iki yaşında Kur'an'ı ezberledi, on dört yaşlarında iken kırâat-i aşereyi tamamladı. Daha sonra Üsküdar dersiâmlarından Alâiyeli Kara Mustafa Efendi'nin derslerine on dokuz yıl devam edip icâzetnâme aldı. 1882'de Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nde ders vermeye başladı.

Müderrislik, huzur dersi muhataplığı ve mukarrirliğini aynı zamanda yürüten Vildan Fâik, müderrisliğe İstanbul ruûs-i hümâyununu 1886'da imtihanla kazanarak başladı. 13 Ocak 1886'da Nazmîzâde Medresesi'ne ibtidâ-i hâric müderrisliğine tayin edildi (BA, Ruus Defteri, nr. 241, s. 134). Ardından sırasıyla Sâlise-i Ârif Efendi Medresesi'ne hareketi hâric, Hoca Sâdeddin Efendi Medresesi'ne önce ibtidâ-i dâhil, daha sonra itibarî olarak mûsıle-i Sahn, aynı medreseye yine itibarî olarak Sahn-ı Semân, Vanî Mehmed Efendi Medresesi'ne ibtidâ-i altmışlı, Câfer Ağa Medresesi'ne hareketi altmışlı, Hoca Hayreddin Medresesi'ne mûsıle-i Süleymâniyye ve

11 Ağustos 1917'de hâmise-i Süleymâniyye müderrisliği yaptı (İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Tarik Defteri, nr. 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16). Medreselerin ıslahıyla ilgili düzenlemenin ardından 1910 yılından sonra yeni medreselerde görev aldı. 14 Haziran 1911'de Üsküdar Mihrimah Sultan Dershanesi müdüriyetine getirildi. Ardından düzenlenmesiyle ilgili olarak kendisinin de bir risâle kaleme aldığı Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde tefsir müderrisliği görevine başladı (14 Kasım 1914). Bunun yanında 1915-1916'da Medresetü'l-mütehassısîn'in ilm-i nâsih ve mensûh müderrisliği de kendisine verildi. 5 Ağustos 1919'da

Süleymaniye Medresesi'nin hadis müderrisliğine tayin edildi. Son olarak Medresetü'l-vâizîn'de bir süre tefsir okuttu. Bu arada yeni açılan mekteplerde de görev aldı. Farsça ve Arapça muallimliği yaptığı okullar arasında Üsküdar İdâdîsi, Üsküdar Paşakapısı ve Toptaşı ile Koca Mustafa Paşa Askerî rüşdiyeleri sayılabilir.

Vildan Fâik, Ekim-Kasım 1906'da dördüncü meclis muhatabı sıfatıyla başladığı muhataplık görevine Eylül-Ekim 1909'da mukarrir oluncaya kadar devam etti. Bu görevi son huzur derslerinin yapıldığı 1922-1923'te sona erdi (İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Huzûr-ı Hümâyun Müderrisleri Defteri, nr. 45). İlmiyye Salnâmesi'nde (s. 168) dördüncü rütbeden Osmânî ve Mecîdî nişanlarına sahip olduğu belirtilmekte, kendi yazdığı biyografisinde ayrıca muhataplara verilen beşinci rütbeden bir nişan aldığını söylemektedir. Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti'nin faaliyetlerine katılarak irşad heyetinin çalışmaları kapsamında vaaz ve konferanslar da verdi (Polat, s. 62). Üsküdar-Doğancılar'da Nasûhî Dergâhı'nda vaaz etmekle de görevlendirildi (Kara, s. 277-278). II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine meşrutiyet idaresini halka anlatmak için Arnavutluk'a gönderildi (BA, ZB, 623/112). Bu seyahatini Arnavut milliyetçiliğiyle ilişkilendirenler de vardır (Sönmez, s. 98). Ayrıca Üsküdar'da kurulan livâ merkezi meclis idaresine seçildi ve burada fahrî üyelik yaptı. Vildan Fâik 4 Temmuz 1925 tarihinde Üsküdar'da vefat etti (İkdâm, İstanbul, 7 Temmuz 1925, nr. 10146); kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır. Yazma eserlerinin çoğunu Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin Aziz Mahmud Hüdâyî Bölümü'ne bağışlamıştır. Celvetî tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin bir eserini şerhetmesi onun Celvetîliğe intisap ettiğini düşündürmektedir.

Eserleri. 1. Esrârü's-savm (İstanbul 1315). 2. el-Kavlü's-sâbit fî kazâi'l-fevâid. Namazların kazâ edilmesine dairdir (İstanbul 1307). 3. Teshîlü's-sarf. Eser üzerine Yeliz Çiçek yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2009, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. Terşîḥu'l-ḳalem fî Lâmiyyeti'l-ʿAcem. Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-ʿAcem adıyla bilinen kasidesine yazılmış Arapça bir şerhtir (İstanbul 1308). 5. el-Mevâizü'l-hisân (fîmâ kurrire beyne yedeyi's-sultân). Müellifin huzur derslerindeki dört takririni içermektedir (İstanbul 1330). 6. Medrese Hâtıraları (Islahat Nizamnâmesi) (MÜİF Ktp., Yazmalar, nr. 239). Eser, 10 Ekim 1914'te ilân edilen Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin teşkilinde dikkate alınmıştır. 7. Teshîlü'n-nahv

(Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1631). Mustafa Sula tarafından neşredilmiştir (Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XXIX [İzmir 2009], s. 140-170). 8. Tebyînü'l-edevât fîmâ verede fi'l-Kur'ân mine'l-kelimât. Süyûtî'ye ait el-İtḳān'ın Kur'an'daki edatlara dair kırkıncı bölümünün özet bir tercümesidir (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 123). 9. Nahviyye, Mâlatiyye, Dînâriyye Makāmelerinin Tercümesi ve Şerhi. Harîrî'nin makāmelerinden bu adı taşıyanların tercümesi ve şerhidir (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1393). 10. Tavżîḥu'l-mübhemât fîmâ verede fi'l-Ḳurʾân mine'l-kelimât (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 125). Arapça bir risâledir. 11. Tefsîru sûreti Ḳāf (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 129). 12. el-Mülteḳāt fî uṣûli't-tefsîr (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 126). Arapça muhtasar bir risâledir. 13. Kasîde-i Münferice Şerhi (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 107). İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin İbnü'n-Nahvî'ye ait el-Ḳaṣîdetü'l-münferice üzerine kaleme aldığı şerhini özensiz biçimde basılmasından kaynaklanan hatalar üzerine kaleme alınmıştır. 14. Risâle fî şerhi'l-hilyeti'n-nebeviyye (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 35). 15. Şerh-i Kasîde-i Hemziyye. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye fî medḥi'n-nebeviyye adlı kasidesinin eksik bir şerhidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 106). 16. Nahl Sûresinin 90. Âyetinin Tefsiri (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 122). 17. Tercüme ve İzahlı Ahvâlü'n-nebî. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin hilkat, varlık ve hakîkat-i Muhammediyye, velâdet, mûcizat ve kıssa-i mi'rac gibi konuları içeren Arapça risâlesinin Hüdâyî Âsitânesi postnişini Mehmed Gülşen Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesinin şerhidir (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 628). Vildan Fâik'in ayrıca Beyânülhak gazetesinde makaleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, ZB, 623/112; BA, MF.MKT, 576/48; İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Sicill-i Ahvâl Dosyaları, nr. 3591; Emekli Sandığı Arşivi, Mülkî Tasnif, nr. 42194; Salnâme-i Askerî, İstanbul 1304, s. 109; a.e.,

İstanbul 1307, s. 115; Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye, İstanbul 1317, s. 824; a.e., İstanbul 1319, s. 237; a.e., İstanbul 1321, s. 236; İlmiyye Salnâmesi, s. 168, 174-175; Semiha Omay, Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar, İstanbul 1965, s. 28-63; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 140-141, 828-829; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1977, s. 277-278; Nâzım H. Polat, Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti, Ankara 1991, s. 62; Banu İşlet Sönmez, II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefeti, İstanbul 2007, s. 98; İkdam, nr. 10146, İstanbul 7 Temmuz 1341/1925, s. 3; Mustafa Özel, "Debreli Vildan Faik ve el-Multekât fî usûli't-tefsîr", İslâmiyât, sy. 4, Ankara 1999, s. 223-226; a.mlf., "Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, X/2, Sivas 2006, s. 139; Arzu Güldöşüren, "Bilinmeyen Bir Medrese Islahatı Metni: Vildan Fâik Efendi ve Islah Risalesi", Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy. 31, İstanbul 2011, s. 201-220.

Arzu Güldöşüren

VİRÂNÎ

(ویرانی)

Alevî-Bektaşî şairi.

Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın Alevî-Bektâşî Nefesleri adlı eserinde Virânî'nin 1587-1628 yılları arasında yaşayan Şah Abbas'la görüştüğünü kaydetmesinden hareketle onun XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı söylenebilir. Eğriboz adasında doğduğu, bir süre Necef'te kaldığı, Hz. Ali Türbesi'nde türbedarlık yaptığı, Anadolu'ya ve Balkanlar'a seyahat ettiği, Bulgaristan'da Demir Baba Tekkesi postnişininden icâzet aldığı ve diğer Bektaşî tekkelerini ziyaret ettiği, Otman Baba'ya giderken Filibe Karlova/Karlıova'da Hâfızzâde Türbesi yanında vefat ettiği ve orada gömüldüğü yolunda bir rivayet aktarılır (Noyan, IV, 536, 541). Gölpınarlı ise Bektaşî geleneğinde Virânî'nin ölmeyip "sır olduğu" şeklinde bir inancın yaşadığını, Necef Bektaşî Dergâhı'nda üstünde taç bulunan bir sütunun Virânî'nin sır olduğu

mekân kabul edilerek ziyaret edildiğini nakleder. Aslen Nusayrî olan Virânî'nin daha sonra Bektaşîliğe, Alîilâhîliğe (Aliyyullāhîlik) ve Hurûfîliğe meylettiği söylenir. Besim Atalay bu görüşe katılarak Virânî'nin (Viran Abdal) Fazlullah Esterâbâdî, Mîr Fâzıl Ali el-A'lâ, Seyyid Nesîmî, Abdülmecîd b. Firişte, Seyyid Şemseddin, Muhyiddin Abdal gibi önemli Hurûfîler arasında yer aldığını belirtmektedir (Bektaşîlik ve Edebiyatı, s. 39). Virânî'nin Balım Sultan'ın halifelerinden Kızıl Veli'ye/Deli'ye (Seyyid Ali Sultan) bir methiye yazması Balım Sultan'a intisap ettiğini doğrulamaktadır. Virânî, Alevî-Bektaşîler'in yedi şairinin (âşık) yedincisidir (diğerleri Nesîmî, Fuzûlî, Hatâî, Pîr Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemînî).

300 kadar şiirini aruz vezniyle yazdığı dikkate alınırsa Virânî'nin belli bir eğitim gördüğü söylenebilir. Ayrıca şiirlerinden dinî-tasavvufî bilgiye sahip bulunduğu anlaşılır. Samimi ve heyecanlı bir Ehl-i beyt muhibbi olan şairin divanındaki birkaç şiiri dışında bütün şiirleri Hz. Ali, on iki imamla tarikat

ve Alevî-Bektaşî uluları hakkındadır. Koşma biçimindeki az sayıda şiiri yanında aruzla kaleme aldığı birkaç şiirinde dörtlük nazım birimini, “Esedullah’tır o” başlığını taşıyan şiirinde terciibend şeklini kullanmıştır. Diğer şiirlerinin tamamı uzunluklarından dolayı gazelden çok kasideyi andırmaktadır. Virânî aruzla rahatlıkla yazabilen vasat bir şair olup en etkili araç kabul ettiği şiirlerini inancını yaymak amacıyla kaleme almıştır.

Virânî’nin divanı dışında asıl adı İlm-i Câvidân olan, Virânî Baba Risâlesi, Buyruk ve Fakrnâme isimleriyle de anılan bir eseri daha vardır. Bu eserin temel konularını Fâtiha sûresinin tefsiri, Ehl-i beyt, dört kapı kırk makam, tasavvufî kavramlar, âdâb ve erkân teşkil etmektedir. Eserde en çok Bektaşîliğin âdâb ve erkânına ve şeriat kapısında şart olan ibadetlere yer verilmiştir. Dinî tahsilin bilgi vermesi yanında ikna edici ve dini sevdirici olması gerektiği üzerinde duran Virânî tâliplerin duygu ve davranışlarının kaynağına inilerek onların bilinçlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Virânî nasihat dinlemeyen, âdâb ve erkâna uymayanların zulmette kalacağını söylemekte, tâliplerin mânevî yetenekleriyle birlikte nefsânî zayıflıklarını ve şeytanî duygularını keşfetmelerini sağlayacak ifadelere yer vermektedir. İlm-i Câvidân’da mevcut görüşlerinde İslâm’ın temel kaynaklarından hareket eden Virânî tarihî şahsiyetleri örnek göstermiş, soru-cevap metodundan ve benzetmelerden faydalanmış, inanç, ibadet ve ahlâk konularında önemli sayılabilecek görüşler ortaya koymuştur. Eserin Anadolu’da şahıs ellerinde bazı yazma nüshalarının bulunduğu sanılmaktadır (İlm-i Câvidân, haz. Osman Eğri, s. 20-21). İlm-i Câvidân ile Virânî’nin bazı şiirleri Nazm u Nesr-i Hazreti Vîrânî Baba adıyla basılmış (Kahire 1290, taşbaskı), divanını önce Mehmed Halid Bayrı neşretmiş (İstanbul 1959), ardından her iki eser Adil Ali Atalay Vaktidolu tarafından birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.). Osman Eğri tıpkı basımı ve geniş bir incelemeyle birlikte İlm-i Câvidânı’ı günümüz Türkçe’sine aktarmıştır (bk. bibl.). Perihan Kaya da risâlenin dil özellikleri üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2009, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Virânî, İlm-i Câvidân, Turan Saltık - Eyüp Öztürk özel kitaplığı; a.e. (haz. Osman Eğri), Ankara 2008; Âşık Viranî Divanı (haz. M. Halid Bayrı), İstanbul 1959, hazırlayanın önsözü, s. 5-18; Viranî Divanı ve Risalesi (Buyruğu) (der. Adil Ali Atalay Vaktidolu), İstanbul 1998; Hacı Bektâş-ı Velî, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (trc. Davut Duman), Ankara 2004, s. 8, 15, 39, 48; Demir Baba Vilâyetnamesi (haz. Bedri Noyan), İstanbul 1976, tür.yer.; Belîğ, Güldeste, s. 16, 20; Besim Atalay, Bektaşîlik ve Edebiyatı, İstanbul 1340, s. 39; Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 404-408; a.mlf., Bektaşî Şairleri ve Nefesleri: Bektaşî Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1944, s. 214; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1992, s. 20; Bedri Noyan, Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik, Ankara 2001, IV, 536-541; Ahmet Yaşar Ocak, Tarihten Teolojiye: İslâm İnançlarında Hz. Ali, Ankara 2005, s. 93-95; Süleyman Zaman, Alevi-Bektaşi Edebiyatında Yedi Ulu Ozan, İstanbul 2009, s. 265-298; Mehmet Atalan, "Vîrânî'nin Fakrnâmesi'nde Mezhebî Unsurlar", Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XV/2, Elazığ 2010, s. 63-77.

Nurettin Albayrak

VİRD

(bk. EVRÂD).

VÎS ü RÂMÎN

(ویس ورامین)

Fahreddin Es‘ad Gürgânî’nin (V./XI. yüzyıl) Farsça aşk mesnevisi

(bk. GÜRGÂNÎ, Fahreddin Es‘ad).

VİSÂL

(bk. VÜSÛL).

VİSÂL-i ŞÎRÂZÎ

(وصال شیرازی)

Mîrzâ Muhammed Şefî‘ b. Muhammed İsmâîl Şîrâzî (ö. 1262/1846)

Kaçarlar dönemi şairi, hattat ve müzehhip.

1192 veya 1193 (1779) yılında Şîraz'da doğdu. Lakabı Mirza Kûçek, künyesi Ebû Muhammed ve Ebû Ahmed'dir. Babası Muhammed İsmâil, Nâdir Şah'ın kâtibi idi. Babasını küçük yaşta kaybedince anne tarafından dedesi şair Mirza Abdürrahîm onu himayesine aldı. Ardından dayısının yanına gitti, ondan Arapça ve Farsça yanında güzel yazı yazmayı ve okumayı öğrendi. Yeteneği sayesinde hat sanatında ve şiirde ilerleme kaydetti. Dayısının, şiir okumasını engellemesine rağmen Visâl şiir söylemeyi sürdürdü. İlk dönem şiirlerinde "Mehcûr" mahlasını kullandı; daha sonra şeyhi kendisine "Visâl" mahlasını verdi. Visâl mûsiki eğitimi de aldı. Şîraz'da önde gelen kişilerin sohbet ve eğlence meclislerinde güzel sesiyle kendi şiirlerini okuyarak şöhret kazandı. Devlet adamları yanında şehrin ileri gelenleriyle dostluk kurdu. Yakın arkadaşlarından biri de meşhur şair Kāânî-i Şîrâzî'dir. Daha sonra tasavvufa yönelerek ve tasavvufla ilgili kitaplar okudu. Dönemin mutasavvıflarından Mirza Ebü'l-Kāsım Sükût'un sohbetlerinde bulundu; şeyhinin yakınları içinde yer alıp irşada memur edildi. Şairliği ve hattatlığı yanında nakkaşlık ve tezhip sanatında da yetenek sahibiydi ve geçimini çoğu defa yazı yazarak sağlıyordu. Feth Ali Şah'ın Şîraz'ı ziyareti esnasında yedi ayrı hatla yazdığı, cilt ve tezhibini de bizzat yaptığı Kur'ân-ı Kerîm'i ona sundu. Şahla görüşmesinin ardından kendisine atıyye verildi, ayrıca yıllık maaş bağlandı. Şîraz'da vefat eden Visâl'in hepsi de şiir ve sanatta söz sahibi olan altı çocuğu vardır. Bunların arasında en çok tanınanı şair ve hattat Mirza Muhammed Dâverî'dir.

Eserleri. 1. Dîvân. Sebk-i bâzgeşt (geriye dönüş) üslûbunun önde gelen şairlerinden olan Visâl'in gazel, kaside, terciibend ve terkibibend, na‘t, mersiye ve mesnevilerinden oluşan şiirlerini içermektedir. Şiirlerinin büyük bir kısmını Kaçar şahları Feth Ali Şah, Nâsırüddin Şah ve şehzadeleriyle

Horasan Valisi Şücâüssaltana ve diğer devlet adamları için söylediği kasideler teşkil eder. Ayrıca şeyhi için de kasideler ve bir mersiye kaleme almıştır. Visâl takvâ ehli bir kişi olup çok sayıda mushaf

istinsah etmiş, şiirlerinde hiciv ve hezle hiç yer vermemiştir. İlk defa taşbaskı olarak yayımlanan divanı (Tahran 1266, 1275, 1300; Bombay 1285, 1299, 1312) Muhammed Abbâsî (Külliyât-ı Dîvân-ı Viṣâl-i Şîrâzî, Tahran 1361 hş.), Mahmûd Tâvûsî (Divân-ı Kâmil-i Viṣâl-i Şîrâzî, Şîraz 1378 hş.) ve Muhammed Bâkır Deştî (Külliyyât-ı Dîvân-ı Viṣâl-i Şîrâzî, Tahran 1383 hş.) tarafından neşredilmiştir. 2. Bezm-i Viṣâl. 7000 beyitlik ahlâkî bir mesnevidir (Leknev 1290). 3. Çerâġ-ı Vüṣûl. Hz. Hüseyin'le ilgili bir terkibibenddir (nşr. Abdülhüseyin Tâliî, Tahran 1375 hş.). 4. Ṣubḥ-i Viṣâl. Sa'dî'nin Gülistân'ı tarzında yazılmış bir risâledir. Vahşî-i Bâfkī'nin Ferhâd ü Şîrîn mesnevisini yeni beyitler ekleyerek ikmal eden Visâl (Ṣubḥ-i Viṣâl ile birlikte, Hindistan 1265), ayrıca hikmet, mûsiki, kutsî hadislerin şerhi, edebiyat ve aruza dair birer kitap kaleme almış, Zemahşerî'nin Aṭvâḳu'ẕ-ẕeheb adlı eserini Farsça'ya çevirmiştir. Visâl'in torunu şair Mirza Ali Rûhânî-yi Şîrâzî dedesi ve ahfadı hakkında Gülşen-i Viṣâl adlı bir kitap yazmış (Tahran 1319; nşr. Mahmûd Tâvûs, Tahran 1385 hş.; Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 229), Hasan Sâdât da Ferhengi Teşbîhât-i Ḳaṣâyid-i Viṣâl-i Şîrâzî adıyla bir eser kaleme almıştır (Şîraz 1387 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı H̱oşnüvîsân, Tahran 1348 hş., III, 755-762; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, s. 576-596; a.mlf., Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382, II/3, s. 1615-1676; Browne, LHP, IV, 203-205; İbrâhim Safâî, Nehzet-i Edebî-yi Îrân der ʿAṣr-ı Ḳācâr, Tahran, ts. (İbn Sînâ), s. 33-43; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 365-384; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2388; III, 3690; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 40-44; Mirzâ M. Ali Muallim Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1362 hş., I, 61-66; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IX/2, s. 386; IX/4, s. 1268; XVI, 190; XVIII, 229; Bânû Nusret

Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Devri (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 67-69.

Rıza Kurtuluş

VİTİR NAMAZI

(صلاة الوتر)

Gece namazlarının sonuncusu olarak kılınan namaz.

Sözlükte vitr/vetr bir, üç, beş gibi tek sayı anlamına gelir. Hz. Peygamber'in, "Allah tektir, teki sever" sözünde de (Müslim, "Ẕikir", 5) vitr bu anlamdadır. Vitr arefe gününü ifade etmek üzere de kullanılır. Kelime Kur'an'da sözlük anlamıyla bir âyette (el-Fecr 89/3) "şef'" (çift) kelimesiyle birlikte vetr şeklinde geçer. Resûl-i Ekrem, "Allah -ziyade olarak-size bir namaz verdi; o sizin için kırmızı develerden daha hayırlıdır, o vitirdir; Allah onu sizin için yatsı ile fecrin doğuşu arasına koydu" sözleriyle (Ebû Dâvûd, "Vitir", 1; Tirmizî, "Vitir", 1) vitri önemle tavsiye etmiştir. Hadislerde, gece namazlarının sonuncusu olarak vitrin birden on bire kadar tek rek'atlı kılınması tavsiye edilmiş, geceleyin kılınan nâfile namazları, sona eklenen bir rek'atla tek rek'atlı hale getirdiği için bu isimle anılmıştır (Buhârî, "Vitir", 1). Meşruiyeti, önemi, vakti, rek'at sayısı ve sonunda kunut okunması gibi konularda Resûlullah'ın uygulamalarını yansıtan pek çok hadis vardır. Vitirle ilgili müstakil kitap ve risâleler de kaleme alınmıştır (bk. bibl.).

Hükmü. Vitrin hükmü fıkıh mezhepleri arasında hayli tartışmalı bir konudur. Vitir namazı Ebû Hanîfe'den gelen ve Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre vâcip, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de aralarında bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre ise müekked sünnettir. Kaynaklarda sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd ve Huzeyfe b. Yemân, tâbiînden İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb ve Mücâhid b. Cebr gibi âlimlerin ve Hanbelîler'den Ebû Bekir el-Hallâl'in de vitir namazını vâcip gördüğü nakledilir. Vitir namazını sünnet kabul edenler, farz namazların beş vakit olarak belirlendiğine ilişkin delillerden hareketle bunlara ilâve anlamına gelecek bir tanımlamanın yapılamayacağını söylemişlerdir. "Namazlara ve orta namaza devam edin" âyetindeki (el-Bakara 2/238) orta namaz farz namazların sayısının beş olması durumunda gerçekleşeceğinden bunlara ilâve şeklinde gelecek zorunlu bir namazın olamayacağı ileri sürülmüştür.

Ayrıca isrâ ve mi‘rac hadisinde (Buhârî, “Ṣalât”, 1), diğer hadis ve rivayetlerde (Buhârî, “Îmân”, 34; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 2) farz namazların beş vakit olarak belirtilmesi ve Hz. Ali’nin, “Vitir farz olan namazlar gibi zorunlu değildir, bu namaz Resûlullah’ın ortaya koyduğu sünnetidir” şeklindeki sözü (Tirmizî, “Vitir”, 2), İbn Ömer’in, Hz. Peygamber’in farz namazları binek üzerinde kılmamasına rağmen vitri binek üzerinde kıldığına dair rivayeti (Buhârî, “Vitir”, 6) ve, “Üç şey vardır ki bana farz kılınmıştır, fakat sizin için nâfile hükmündedir: Vitir namazı, kurban kesme ve kuşluk namazı” (Müsned, I, 231) gibi rivayetler bu konuda sıkça atıf yapılan deliller arasındadır. İmâmeyn de vitri sünnet kabul ederken haber-i vâhidle sabit olduğundan bu namazı inkâr edenin kâfir sayılamayacağı, bu namaz için ezanın gerekli olmayışı, yatsı namazına bağlı bir namaz oluşu ve her rek‘atında kıraatin gerekliliği gibi sünnet alâmetlerine itibar etmişlerdir (Kâsânî, I, 270-271).

Vitir namazının vâcip olduğu konusunda Ebû Hanîfe’nin görüşü Hanefî kaynaklarında, “Allah size bir namaz ilâve etti, o da vitirdir” hadisi (Müsned, VI, 7) ve Resûl-i Ekrem’in üç defa vurgulayarak söylediği, “Vitir gereklidir, kim vitir kılmazsa bizden değildir” sözüyle (Müsned, V, 357; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 2) temellendirilmiştir. Hanefîler, mutlak emrin vücûb ifade etmesi prensibi dolayısıyla Hz. Peygamber’in bu namazı emretmesinden, ilâvenin de aynı türden ve belirlenmiş şeyler üzerine olması gerektiğinden bunun farz namazlara bir ilâve olduğu neticesini çıkarmışlardır. Bu yoruma göre ilgili hadisler, sahâbenin zaten sünnet şeklinde uyguladığı vitir namazının vücûbunu bildirmektedir. Kâsânî, Hanefîler’e göre vitir namazının üç rek‘at kabul edilmesini de nâfileden örneği bulunmayışı sebebiyle vücûb delilleri arasında zikreder (Bedâʾiʿ, I, 271).

Hanefî kaynaklarında, vitrin sünnet olduğuna dair istidlâl edilen hadislere itirazda farz ve vâcip kavramları arasındaki farklılık öne çıkarıldığından, “Üç şey vardır ki ...” hadisi ve beş vakit namazın farziyetini gösteren diğer hadisler Ebû Hanîfe’nin vücûb hükmüne aykırı görülmez. Vitir farz olmadığına göre bu namazın ilâvesiyle beş vakit farz namaz altıya çıkmadığı gibi vitrin beş vakit namaza ilâvesi nesih anlamına da gelmez. Bu kaynaklarda Ebû Hanîfe’nin, farz ve vâcip ayırımı konusundaki görüşlerinin cumhur tarafından yanlış yorumlandığı veya dikkatten

kaçırıldığına ilişkin Yûsuf b. Hâlid es-Semtî ile arasında geçen bir konuşma nakledilmektedir. Hanefîler'e göre bu namazın müstakil bir vaktinin bulunmaması dolayısıyla yatsı namazına bağlandığı kabul edilerek sünnet oluşuna hükmedilemez. Nitekim yatsının gecenin sonuna kadar tehiri mekruh görülürken vitrin tehiri müstehaptır. Bütün rek'atlarda kıraatin gerekli sayılması ise bu namazın mutlak farz namazlar arasında bulunmamasından dolayı bir nevi ihtiyattır (a.g.e., a.y.).

Vitir namazının sünnet olduğu görüşünü savunan âlimler, Hz. Peygamber'in verdiği önemden dolayı bu namazın müekked sünnetlerin en güçlüsü olduğu veya en güçlüleri arasında yer aldığı, dolayısıyla terkedilmemesi gerektiği konusunda aynı görüştedir. Hanbelî kaynaklarında, bu

namazın terkine yönelik tehdidin farziyetini ifade için değil önemini ve faziletini tekit için mübalağa amacı taşıdığı belirtilerek Ahmed b. Hanbel'in vitri kasten terkeden kimsenin şehâdetinin kabul edilmemesi gerektiği şeklindeki ifadesinin de aynı maksada dayandığı belirtilir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, II, 594). Benzer şekilde bazı Mâlikî kaynaklarında vitrin hükmünü ifade etmek üzere kullanılan "vâcip sünnet" ifadesinin "sünnet-i müekkede" anlamına geldiği ifade edilir (Sâlih b. Abdüssemî' el-Âbî, s. 672).

Vitir namazı cuma ve bayram namazlarındaki gibi belli kişilere has olmadığından bu namazı mukim ve yolcu, kadın ve erkek bütün müslümanlar kılar. Dahhâk'ten seferde vitir mükellefiyeti bulunmadığı şeklinde bir görüş nakledilmekle birlikte Resûlullah'ın seferde de vitir kıldığı sabittir ve bütün mezhepler aynı görüştedir. Hanefîler dışındaki mezheplere göre, "Üç şey vardır ki bana farzdır ..." hadisi gereğince vitir Hz. Peygamber için farzdır. Onun bu namazı deve üzerinde kıldığına ilişkin rivayet ise bu durumun bir özre dayanması, kendisine bu konuda izin verilmesi veya bu namazın ona seferde değil sadece ikamet halinde farz kılınmış olması ihtimalleriyle açıklanır.

Vakti. Fakihler vitri müstakil bir namaz kabul eder. Bazı Şâfiîler ise onun teheccüdle aynı namaz olduğu görüşündedir. Cumhura göre vitir namazının vakti yatsı namazının edasından sabah namazı vaktine kadardır. Bilerek veya yanılarak yatsı namazının edasından önce vitri kılan kimse vakti

girmeden kıldığı için bu namazı iade etmek zorundadır. Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre akşam ile yatsıyı cem‘-i takdim ile akşam vaktinde kılan kimse yatsı vakti henüz girmediği halde vitri yatsı namazını takiben kılabilir. Mâlikîler ise vitir namazı için vaktin başlangıcını, yatsı vaktinin girmesinden ve sahih yatsı namazının edasından sonraki vakit kabul ederler; yatsı vakti girmeden vitrin kılınamayacağını ve yine diğerlerinden farklı olarak sabah namazı vaktinin girmesinden namazın fiilen kılınmasına kadar olan zamanı da vitir için zaruri vakit sayarlar; bu vakte kadar özürsüz tehiri mekruh görmekle birlikte vitrin kılınabileceğini kabul ederler (zaruri vakit kavramı için bk. VAKİT). Ebû Hanîfe’ye göre vitrin vakti yatsının vaktiyle aynı olmakla birlikte ondan ayrı bir namazdır, ancak eda sırası (tertip) bakımından yatsıdan sonraya konmuştur; yatsı kılınmadan önce edası câiz değildir. Bununla birlikte unutarak vitri yatsıdan önce kılan yahut vitri kıldıktan sonra yatsıyı abdestsiz kıldığını farkeden kimsenin daha önce kıldığı vitir namazı geçerli sayılır.

Fakihler, “Gece kıldığınız namazın sonuncusu vitir olsun” hadisinden hareketle (Buhârî, “Vitir”, 4) vitrin gece kılınan nâfile namazların sonuncusu olarak kılınacağında görüş birliğindedir. Hz. Peygamber gece sonundaki namazın daha faziletli olduğunu söylemiştir; dolayısıyla yatsının ardından nâfile kılmak isteyen kimse vitri nâfileden sonraya bırakır. Uyanabileceğinden emin değilse hadiste tavsiye edildiği üzere vitri uyumadan önce kılması müstehaptır (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 162, 163). Yatmadan önce vitri kılıp ardından gece namazı kılmak isteyen kimse bütün mezheplere göre istediği kadar gece namazı kılar ve, “Bir gecede iki vitir kılınmaz” hadisi gereğince (Ebû Dâvûd, “Vitir”, 9; Tirmizî, “Vitir”, 13) vitri iade etmesi gerekmez. Bazı hadislerde Resûl-i Ekrem’in geceleyin kalkıp teheccüdle vitir namazlarını kıldıktan sonra oturarak iki rek‘at namaz kıldığı rivayet edilmiş (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 139; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 26), bunun sabah namazının sünneti veya Hz. Peygamber’e has bir namaz olduğu, mensuh olduğu, akşam namazının sünnetine benzer şekilde bu namazın da vitrin sünneti olduğu, vitirden sonra namaz kılmanın cevazını göstermek amacıyla kılındığı yolunda çeşitli yorumlar yapılmıştır (bu konudaki hadislerin ve görüşlerin değerlendirilmesi için bk. İbn Hacer elAskalânî, bibl.).

Rek‘at Sayısı ve Kılınışı. Vitir namazının bir, üç, beş, yedi, dokuz veya on

bir rek‘at olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Farklı mezhep âlimlerinin vitir namazı ve öncesinde kılınması tavsiye edilen namaz (şef‘) konusundaki görüşleri dikkate alındığında vitrin rek‘at sayısı ile ilgili tanımlamaların genel de üç rek‘at çerçevesinde temellendirildiği söylenebilir. Hanefîler’e göre vitir namazı, ramazanda ve ramazan dışında, akşam namazı gibi ikinci ve üçüncü rek‘atta teşehhüd ve sonda tek selâmla kılınan üç rek‘attan ibarettir (Müsned, I, 89; Dârimî, “Ṣalât”, 212; Serahsî, I, 164). Akşam namazının kılınışından farkı vitirde üçüncü rek‘atta da Fâtiha’nın ardından âyet okunmasıdır. Teşehhüdü unutup üçüncü rek‘ata kalkan kimse geri dönmez (Kâsânî, I, 273). Hanefî âlimleri, vitrin üçten az veya daha fazla rek‘at kılınmasına dair rivayetleri vitir namazı hakkındaki hükmün kesinleşmesinden önceki döneme ait sayarlar. Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre vitrin en azı bir, en çoğu on bir rek‘attır. “Gece namazı ikişer ikişerdir ...” hadisine dayanarak tek rek‘at kılmanın kerahetsiz câiz olduğu kabul edilmekle birlikte tek rek‘atla yetinmeyi evlâ bulmayıp en az üç rek‘at kılınması tavsiye edilir. Kişi üç rek‘at kılacaksa iki rek‘attan sonra selâm verip üçüncüyü ayrıca kılabilir. Hanbelîler’e göre iki rek‘attan sonra bir süre ara vermek sünnettir, ardından kılınacak tek rek‘attan ayırmak için arada konuşmak müstehaptır. Şâfiîler’e göre vitir cemaatle kılındığında imamın üç rek‘atı birlikte kıldırması karışıklığı önleme bakımından efdaldir. Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre, ikinci rek‘atta teşehhüd veya selâm olmadan üç rek‘at kılınması ve sadece son rek‘atta teşehhüdün ardından selâm verilmesi de mümkündür. Şâfiîler bununla vitirle akşam namazının birbirinden ayırt edilmesini de amaçlamışlardır. Vitrin üç rek‘attan fazla kılınması durumunda Hz. Peygamber’den bu konuda gelen rivayetlerin yorumu bağlamında farklı uygulamalar mevcuttur. Vitir namazı Mâlikîler’e göre tek rek‘attır; ancak onlar da, “Gece namazı ikişer ikişerdir ...” hadisinden dolayı bu tek rek‘attan önce selâmla ayrılmış müstakil niyetle iki rek‘at daha kılınmasını gerekli görürler. Öncesinde iki rek‘at kılmadan tek rek‘at veya fâsılasız üç rek‘at kılınması bu şekilde kılan bir imama uyulması dışında mekruh görülmüştür. İbn Hazm, vitrin ikişer kılınan on iki rek‘at ve sonrasında tek rek‘at olarak kılınmasını tercih etmiştir (el-Muḥallâ, III, 42). Ca‘ferîler’e göre de vitir tek rek‘attır, ancak gece namazından ayrı olarak iki rek‘at da revâtibden sayılmıştır.

Hanefîler’e göre vitir namazı vâcip olduğundan sağlıklı kimseler için kıyam şart görüldüğü gibi özür haricinde binek üzerinde kılınması da câiz değildir.

Bu namazı sünnet kabul eden fukahaya göre ise kıyama gücü yetse de kişinin oturarak veya binek üzerinde vitir kılması câizdir. Vitir namazını nâfile kabul edenlerle vâcip olduğu görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe, bu namazın farz ve nâfileye ihtimali bulunmasından dolayı ihtiyaten bütün rek‘atlarında kıraati gerekli görmüştür. Hanefîler ve Hanbelîler, Übey b. Kâ‘b hadisine dayanarak üç rek‘atlık vitir namazının ilk rek‘atında A‘lâ, ikincisinde Kâfirûn, üçüncüsünde İhlâs sûrelerinin okunmasının mendup olduğu görüşündedir. Ancak Hanefîler’e göre mutlak bir kural durumuna gelmemesi için Fâtiha dışında hadiste belirtilen sûreler bazan okunabileceği gibi bazan da başka âyetler okunmalıdır.

Şâfiîler ve Mâlikîler ise Hz. Âişe’den gelen rivayeti dikkate alıp ilk iki rek‘atta aynı sûreleri zikretmekle beraber üçüncü rek‘atta İhlâs’la birlikte Muavvizeteyn’in de okunmasını mendup sayarlar (ilgili hadisler için bk. Ebû Dâvûd, “Vitir”, 4; Tirmizî, “Vitir”, 9).

Vitirde Kunut duasının meşruiyeti konusunda Mâlikîler hariç ulemâ görüş birliği içindedir. Mâlikîler’e göre ise vitirde Kunut duası okunmaz. Hanefîler’e ve Hanbelîler’e göre yıl boyunca kılınan vitir namazlarında Kunut duası okunurken Şâfiîler’e göre bu dua sadece ramazanın son yarısında okunur. Hanefîler’e göre üçüncü rek‘atta kıraatten sonra rükûa varmadan önce eller kaldırılıp tekbir alınır ve ardından Kunut duası okunur. Bu uygulama Ebû Hanîfe’ye göre vâcip, İmâmeyn’e göre sünnettir. Kunut duasını okuyamayanlar “Rabbenâ âtinâ” duasını okur veya üç defa “Allahümmağfir lî” veya “Yâ rabbî” derler. Hem imamın hem de imama uyan kimsenin Kunut duasını sessizce okuması tercih edilir. Kunut duasını unutan kimse rükûda veya rükûdan başını kaldırdıktan sonra bunun farkına varırsa geri dönmez, ancak vâcibi terkettiğinden namazın sonunda sehiv secdesi yapar. Şâfiî veya Hanbelî bir imama uyan kimse bu mezheplerdeki görüş doğrultusunda imamla birlikte rükûdan sonra Kunut yapar. Üçüncü rek‘atın rükûunda imama yetişen kimse hükmen Kunut duasına yetişmiş sayılır ve kendi başına tamamladığı rek‘atların sonunda Kunut yapmaz. Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre ise son rek‘atta rükûdan kalktıktan sonra Kunut menduptur; “Semiallāhu limen hamideh” denilerek kalkılırken eller göğüs hizasına kadar kaldırılır ve cemaatle kılınan namazda imam açıktan okur (ayrıca bk. KUNUT).

Mâlikîler dışındaki mezheplere göre vitir namazının ramazanda teravihin devamı gibi cemaatle kılınması menduptur. Ramazan dışında ise cemaatle kılınması Hanefîler'e göre mekruhtur; Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre de sünnet olan tek başına kılınmasıdır. Mâlikîler'e göre vitrin daima evde kılınması efdaldir. Vitir namazından sonra üç kere "Sübhâne'l-meliki'l-kuddûs" denilmesi ve üçüncü söyleyişte sesin yükseltilmesi (Müsned, III, 406), ayrıca, "Allahım! Öfkenden rızâna, cezalandırmandan affına, senden sana sığınırım; seni yeterince övemem, sen kendini övdüğün gibisin" duasının okunması (Müsned, I, 96; Nesâî, "Ḳıyâmü'l-leyl", 51) müstehaptır (Hatîb eş-Şirbînî, I, 339; ayrıca bk. Muvaffakuddin İbn Kudâme, II, 601).

Kazâsı. Hz. Peygamber, "Vitir namazını kılmadan uyuyan veya kılmayı unutan kimse hatırladığı zaman namazı kılsın" buyurmuştur (Müsned, III, 44; Ebû Dâvûd, "Vitir", 6; vitrin kazâ vaktiyle ilgili görüşler için bk. Şevkânî, III, 58-59). Hanefîler'e göre, sabah namazı vakti girdiği halde vitri ister bilerek ister unutarak kılmamış olan kimseye Kunut duasıyla birlikte kazâsı gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre vâcip, amel bakımından farzlara mülhak olduğundan tertibe riayet gerekir; sabah namazını kılarken vitri kılmadığını hatırlayan tertip sahibinin namazı vitri kılacak kadar zaman varsa fâsid olur; önce vitri kazâ edip sonra sabah namazını kılmalıdır. Bu vakitte kılamayan veya tertip sahibi olmayanlar daha sonra herhangi bir vakitte kazâ edebilirler. İmâmeyn de yukarıdaki hadise istinaden sünnet kabul ettiği vitrin kazâsının gerekliliğine hükmetmiştir. Şâfiîler'e göre kazâ edilmeyeceğine dair görüşler de bulunmakla beraber işaret edilen hadise dayanılarak kazâsı müstehap görülmüştür. Hanbelîler'de de benzer bir görüş vardır. Mâlikîler'e göre vitrin zaruri vakti sabah namazının kılınmasına kadar sürdüğünden kişi sabah namazını kıldıktan sonra vitri kılmadığını hatırlarsa kazâ etmez; namazda iken hatırlarsa ve sabah namazı için yeterli vakit varsa namazdan çıkıp vitri kılması gerekir. İbn Hazm'a göre vitri kasten terkeden kişi sonradan kazâ edemez; ancak uyku veya unutma sebebiyle kılınmayan vitir namazları kazâ edilebilir (el-Muḥallâ, III, 101 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vtr" md.; Müsned, I, 89, 96, 231; III, 44, 406; V, 357; VI, 7; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ṣalâtü'l-vitr (nşr. M. Ahmed Âşûr - Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî), Kahire 1993; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, I, 249 vd.; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 42-54, 101 vd.; Serahsî, Mebsûṭ, I, 150, 155-156, 164-166, 234; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 270-274; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, II, 578-601; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Cidde, ts. (Mektebetü'l-irşâd), III, 505-521; Şehâbeddin el-Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1994, II, 392-397; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa: eṣ-Ṣalât, Kum 1423, s. 332-337; İbn Hacer elAskalânî, Keşfü's-sitr ʿan ḥükmi'ṣ-ṣalât baʿde'l-vitr (nşr. Hâdî b. Hamd b. Sâlih el-Mirrî), Beyrut 1417/1997; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut 1421/2001, VII, 3-34; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 300-312; Tecrid Tercemesi, II, 207-248; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, I, 335-339; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. İbrâhim Ahmed Abdülhamîd), Riyad 1423/2003, I, 309, 490-500; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Keşfü's-setr ʿan farżiyyeti'l-vitr (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1370/1951; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 35-59; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Riyad 1423/2003, II, 438-449; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, I, 133; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, I, 809-829; Keşmîrî, Keşfü's-sitr ʿan ṣalâti'l-vitr (Mecmûʿatü resâʾili'l-Keşmîrî içinde), Karaçi 1416/1996, I, 337-511; Habîb b. Tâhir, el-Fıḳhü'l-Mâlikî ve edilletüh, Beyrut 1418/1998, I, 281-285; Dursun Demir, Vitir Namazıyla İlgili Hadisler ve Değeri (yüksek lisans tezi, 2006), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rukiye Koçak, Vitir Namazı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 2006), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâlih b. Abdüssemî' el-Âbî, es̱-S̱emerü'd-dânî ʿalâ Risâleti'l-Ḳayrevânî (nşr. Ahmed Mustafa Kāsım et-Tahtâvî), Kahire 2007, s. 672; Büşra Yüzügüldü, "Hanefî ve Şâfiî Mezheplerinde Vitir Namazı", Diyanet İlmi Dergi, XLV/4 (2009), s. 61-88; "Vitr", Mv.F, XXVII, 289-302.

Sami Erdem

VİYANA

Avusturya Federal Cumhuriyeti'nin başşehri.

Tuna'nın sağ kıyısına yakın bir yerde, buraya dökülen Wien nehrinin iki tarafında düz bir alanda kurulmuş olup denizden 170 m. yüksekliktedir. Macarca Bécs, Boşnak, Sırp ve Hırvat dilinde Beč olarak geçer. Slovence Dunaj (Donava) Tuna nehrine işaret eden bir tanımlamadır. Çekçe Viden, Slovakça Viedem, Lehçe Vieden şeklinde yazılır. Osmanlı Türkleri'nde Macarca'dan alınan Beç ve XIX. yüzyıldan itibaren Viyana olarak geçer. Evliya Çelebi, şehre Macarlar'ın Külvar adını verdiklerini yazmakla birlikte bunun kelimenin etimolojik anlamının ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten Beç "şehrin/hisarın dışında" (varoşta) gibi bir anlama sahiptir ve Macarca külváros kelimesiyle örtüşmektedir (Kreutel - Prokosch, s. 131, 289, n. 163). Viyana ismi IX ve X. yüzyıllardaki Magyar hâkimiyetine dayanır ve genelde "yamaç" (steilhang) şeklinde tercüme edilir ki bu da şehrin o zamanlar ne kadar önemsiz bir yer görüldüğüne işaret eder.

Viyana bölgesel konumu itibariyle çeşitli yönlere açılan yolların kavşağında yer alır. 1792'de fevkalâde elçi sıfatıyla burada bulunan Ebûbekir Râtib Efendi şehrin bu konumunu şöyle tarif etmektedir: "Beç şehri Avrupa memleketlerinin ekserisine semt ve memer ve Avrupa'nın göbeği makamındadır" (Nizâm-ı Cedit'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi'nin "Büyük Layiha"sı, s. 321). Bu anlamda taş devirlerine kadar uzanan arkeolojik bulguların da gösterdiği üzere tarihin en eski dönemlerinden

beri bir yerleşim yeri olarak ortaya çıkar. Burada Keltler zamanında (m.ö. 400'lerde) Vedunia isminde bir yerleşim yeri vardı. İlkçağ'larda Vindobona adıyla bilinir. Milâttan sonra 50'lerde burada Germen kavimlerine karşı Panonia eyaletinin korunmasını üstlenen bir Roma garnizonu yer almaktaydı. Burası 395'te Gotlar tarafından tahrip edildi. En erken olarak bu yörede cereyan eden bir çarpışma sebebiyle 881'de zikredilmeye başlanan ve ismini yakınlardaki küçük bir nehir olup Tuna'ya akan Wien'den alan Venia adlı bir yerleşim mahalli zamanla Vindobona'nın

yerine geçer ve ileride Wien diye bilinecek şehir bu şekilde oluşmaya başlar. Bölgedeki Roma idaresi V. yüzyılda sona erdi ve "barbar" kavimlerin saldırıları önlenemez hale geldi. Doğu Frankları Kralı I. Otto'nun Augsburg yakınlarındaki Lechfeld savaşında (Ağustos 955) Magyarlar'ı yenmesiyle başlayan dönem, yalnızca bunların Pannonia bölgesinde (bir kısmıyla Macaristan) yerleşip zamanla Hıristiyanlığı kabul etmeleriyle sonuçlanmadı, aynı zamanda 976'da kurulan Ostarrichi (Österreich/Avusturya) Markgraflığı (serhad kontluğu) sebebiyle Avusturya ve dolayısıyla Viyana'nın da yükseliş dönemine girmesine imkân verdi. Avusturya markgrafları ve hersekleri soyu olan Bavyera asıllı Babenbergerler zamanında (976-1246) gelişen Viyana XI. yüzyıldan itibaren önemli bir ticaret merkezi haline geldi. 1137 tarihli bir belgede ilk defa şehir statüsü verilmiş olarak geçti. 1155'te Babenberger idaresindeki Avusturya herseklığe (dukalik) yükseltilince ertesi yıl Viyana da başşehir konumuna erişti ve Ekim 1221'de ticaret mallarının belirli bir zaman şehirde depolanmasını talep etme imtiyazını elde etti.

1237'de yöresel senyörlerin erkinden çıkarak kayzerin doğrudan idaresine bağlanan Viyana 1276'da I. Rudolf tarafından zaptedilerek Habsburglar'ın eline geçti, ancak bu idare altında şehirsel haklarını giderek kaybetti. 1522'de şehirdeki toplumsal kesimlerin isyanı, 1526'da I. Ferdinand tarafından bu hakların tamamen iptal edilmesiyle neticelendi. Hânedanın Viyana üzerindeki bu hâkimiyeti I. Dünya Savaşı sonuna kadar devam etti. 1438-1806 yılları arasında Habsburglar'ın temsil etmeye başladıkları Kutsal Roma Alman İmparatorluğu'nun merkezi oldu. Şehrin ikinci bânisi olarak kabul edilen IV. Rudolf zamanında Prag'daki örneğine uygun biçimde bir üniversite kuruldu (1365) ve XII. yüzyılda Roman üslûbunda yapılan St. Stefan Katedrali'nin gotik tarzda yeniden inşasına girişildi (1359). Viyana 1485-1490 yıllarında Mátyás Corvinus tarafından ele geçirilerek bir müddet Macar Krallığı'nın hâkimiyetinde kaldı. Viyana'da 1469'da piskoposluk, 1723'te başpiskoposluk kurulması şehrin Katolik bir din merkezi haline gelmesinde etken oldu. 1551'de buraya yerleşen Cizvit tarikatının mârifetiyle Katolikliği kabul etmeyenlere karşı kanlı bir mücadele sürdürülmeye başlandı. Yine de şehirdeki Protestanlar'ın oranı 1571'lerde % 80'leri bulmaktaydı. Bu durum II. Maximilian'ı bir "vicdan hürriyeti fermanı" yayımlamaya sevketti. Katolik olmayan nüfustaki bu üstünlük şehrin reformasyon karşıtlığı hareketinden son derece etkilenmesine ve

nihayet 1625'te bütün Protestanlar'ın sürülmesine yol açtı. 1640 yılına gelindiğinde yalnız Viyana değil Avusturya da Protestanlar'dan neredeyse tamamen temizlenmiş bulunuyordu.

1648-1740 yılları arasında sürdürülen inşa faaliyetleri Viyana'yı önde gelen bir barok şehir haline getirdi. Bu amaçla yapılan büyük harcamalar Viyana ahalisini zora soktuğundan dönemin hükümdarı VI. Karl'ın ölümü (1740) ferahlıkla karşılandı. Şehirde o zamanlar sıkça ortaya çıkan veba salgınlarından biri 1679'da 100.000'den fazla insanın hayatına mal olmasına rağmen 1700'de 80.000 tahmin edilen nüfusu 1754'te 175.000 gibi önemli bir sayıya ulaştı. 2 Mayıs 1750'de miras kalan toprakların Bohemya tacına bağlı olanlarla birleştirilerek devletin bütünlüğü sağlandığında Viyana yeni bir kimlik ve görünüm kazanmaya başladı. Schönbrunn (Mustafa Hattî Efendi, s. 38) ve Belvedere dahil birçok sarayın ve hükümet binasının inşa edildiği Maria Theresia dönemindeki (1740-1780) büyük imar faaliyetleriyle kültürel gelişme ve oğlu II. Joseph'in (1780-1790) devlete merkezî bir yapılanmayla yeniden şekil vermeye çalıştığı köklü yenilenme girişimleri neticesinde Viyana'da çok sayıda görkemli resmî bina yükseldi. Bu arada eski imparatorluk sarayı olan Hofburg yakınlarındaki Burg Tiyatrosu millî Alman tiyatrosuna dönüştürüldü (1776). Bu dönemde Almanca'nın resmî dil haline getirilmesi zamanla şehre bir Alman başkenti havası kazandırdı.

Kayzer II. Franz'ın (1792-1835) Kutsal Roma Alman İmparatorluğu'ndan feragat ederek Avusturya İmparatorluğu'nu ilân etmesi neticesinde (11 Ağustos 1804) Viyana yeni teşekkül eden Kaiserreich'ın merkezi oldu. Avrupa'da Fransa'ya karşı verilen savaşlar döneminde Viyana 1805 ve 1809'da Fransızlar'ın işgaline uğradı. Napolyon'un hükümranlığının çökmesinin ardından Viyana'da Avrupa'yı yeniden düzene sokacak büyük kongre toplandı (1814-1815) ve şehir yeni muhafazakâr dönemin (restorasyon) siyasî merkezi haline geldi. 1848 yılının Mart, Mayıs ve özellikle Ekim aylarında patlayan ve Avrupa'nın hemen her tarafına yayılan genel halk ayaklanmaları Viyana Kongresi'yle başlayan baskıcı restorasyon dönemini sona erdirdiğinde Viyana da bu gelişmelerden birinci derecede etkilendi. Restorasyon devrinin

mimarı olan Avusturya Başbakanı Prens Metternich, Viyana'yı terketmek zorunda kalırken Kayzer I. Ferdinand tahttan çekildi ve ekim ayaklanması kanlı şekilde bastırıldı.

1857'de kule ve surları büyük ölçüde ortadan kaldırılan Viyana'da bu surların yerinde "ring" adı verilen ve eski şehri çevreleyen geniş bulvar sistemi yapıldı. Zamanla şehrin en tanınmış yapıları bu bulvar üzerinde yer aldı. 1865'te yolcu taşımaya başlayan atlı tramvay hattı 1895'te elektrikli hale getirildi. 1868-1875 arasında Tuna nehrinin taşkınlarını önleyici tedbirler alındı. Nehrin dolambaçlı yatağında düzeltmeler yapılarak şehirden geçen kolundaki suyun akış hızı ve istikameti denetim altına alındı (Tuna Kanalı). 1873-1910 yıllarında şehrin ihtiyacını karşılamak için geniş bir su şebekesi kuruldu ve nihayet buraya gelen suyu kaynağından taşımak üzere 100 km. uzunluğunda kapalı bir kanal inşa edildi. 1873'te bir dünya sergisine ev sahipliği yapan Viyana'da ilk kız lisesi (gymnasium) 1892'de açıldı. Böylece devrin önde gelen meselelerinden biri olan kadın hakları konusunda önemli bir gösterişte bulunuldu. Franz Joseph zamanında (1848-1917) yeni yol şebekeleriyle donatılan ve 1890'da varoşların şehre dahil edilmesiyle nüfusu 1,5 milyona yükselen Viyana böylece Avrupa'nın en kalabalık şehirleri arasına girdi. Civar semtleri birbirine bağlanmış modern bir şehir haline getirilmekle beraber St. Stefan Katedrali merkezli eski şehir (Alt-Stadt) dokusunun tarihsel mekân özelliği korundu ve yaşatılmasına özen gösterildi. Başlayan sanayileşme neticesinde nüfusun 1870-1914 yılları arasında 2 milyona dayanması yine de şehri fazla kalabalığın tahribatından kurtaramadı; toplumsal huzursuzluk ve yaygın sefalet sosyal-demokrat akımlara revaç verdi ve oluşan işçi sınıfının sefaletine içinde yaşanılan şehir de ortak oldu.

30 Ekim 1918'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla Viyana yeni kurulan (12 Kasım 1918) Avusturya Cumhuriyeti'ne başşehir yapıldı ve 10 Kasım 1920'de müstakil federal bir eyalet haline getirildi, 19 Kasım'da kendi şehir anayasasını kabul etti. Siyasî ve içtimaî huzursuzluklar savaş sonrasındaki döneme damgasını vurdu. 15 Haziran 1927'deki Marksist ayaklanma, Adalet Sarayı'nın yakılması dahil yaşanan olumsuzluklar, şehrin idaresini elinde tutan sosyalist harekâtın 1934'te zorla bertaraf edilmesine kadar sürdü. II. Dünya Savaşı arefesinde Avusturya, Nazi Almanyası tarafından ilhak edildiğinde (Anschluss, 12 Mart 1938)

Viyana merkez olma ayrıcalığını savaş sonuna kadar kaybetti. Viyana savaşın son döneminde müttefiklerin hava saldırıları sebebiyle büyük tahribata uğradı. Mevcut binaların % 20'si yıkılırken yaklaşık 90.000 bina oturulamaz hale geldi. Çıkan yangınlarda tarihî St. Stefan Katedrali de etkilendi. Viyana Nisan 1945'te Kızılordu'nun eline düştü ve 1955'e kadar müttefiklerin (İngiliz, Fransız, Rus, Amerikan) askerî işgali altında dört bölgeye bölünmüş olarak kaldı. Şehrin bölüşülemeyen tarihî merkezi dönüşümlü bir şekilde idare edilmeye başlandı. Yenilgiye ve işgale rağmen Viyana, Nazi tahakkümü sonunda Doğu blokunu teşkil edecek komşu ülkeler gibi tek başına Sovyet Rusya eliyle kurtarılmamış olmanın mutluluğunu yaşadı. Ruslar'ın seksen kadar mücavir yerleşim bölgesini dahil ederek 1946'da kurdukları Büyük Viyana idaresi 1954'te sona erdiğinde ilâve edilen yerler tekrar Aşağı Avusturya bölgesine iade edildi. 15 Mayıs 1955'te Avusturya hürriyetine kavuştu ve aynı yılın sonbaharında işgal ortadan kalktı.

Viyana, Prag ve Venedik gibi tarihsel zenginliği yanında Avrupa'nın gerçek mimari ve sanat eserleri merkezleri arasında ön sırada yer alır. Şehir kendine has özellikleriyle tanınır. Şehre damgasını vurmuş, başta Mozart olmak üzere dünyaca meşhur büyük bestekârlarıyla klasik müziğin merkezlerinden biri sayılan Viyana, iki defa kuşatma altına alınmasının yanında yüzyıllar boyunca devam eden Türk savaşlarının tarihsel miras ve hâtırasını turistik bir sermayeye dönüştürmede de başarı kazandı. Şehrin sokak ve binalarında korunan Türk izleri, zenginlik ve çeşitlilik açısından emsalleri arasında ön sıralarda yer alan müzelerindeki Türk ganimetleri, zafer alâmetleri, Türk şarkıları, porselen resimleri, genelde Türk içeceği diye adlandırılan kahve ve açılan ilk kahvehaneleri, Viyana ay çöreklerine kadar uzun geniş bir liste teşkil eder. Viyana ayrıca tiyatro, opera, filarmoni orkestrası, dünyada başka örneği bulunmayan İspanyol binicilik okulu gibi etkinlikleriyle de Avrupa'nın en önde gelen kültür merkezlerinden biridir. Şehir, İnternasyonal Atom Enerjisi Organizasyonu (IAEO), Petrol İhraç Eden Ülkeler Organizasyonu (OPEC) gibi bir dizi uluslar arası kuruluşa ev sahipliği yapmakta, Birleşmiş Milletler teşkilâtının merkezlerinden biri olarak da (UNO-City) hizmet vermekte, günümüzde de birçok önemli devletler arası görüşme ve antlaşmanın yapıldığı tarafsız bir yer niteliğinde öne çıkmaktadır. Viyana 2010 yılı itibariyle 1.731.000 kadar bir nüfusa sahipti, burada yaşayan Türkler'in sayısı 41.000'i bulmaktadır.

Viyana ve Türkler. Viyana, Osmanlı dünyasında hakkında çeşitli efsaneler üretilmiş, ele geçirilmesi ana hedef olarak gösterilen (kızılelma) şehirler arasında yer almıştır (Teply, Türkische Sagen und Legenden, s. 34-73). Bosna'nın fethinden sonra (1463) devam eden Türk akıncılarının saldırılarının Krain (Karinya) bölgesine erişmesi, 1471 ve 1473 yıllarındaki akınların Steiermark (İştayer) ve Kärnten (Karinyola/Karanite: Mustafa Efendis Gesandtschaftsreise, s. 143-181) bölgesine sirayet etmesi, Avusturya ana topraklarının tehlike altında bulunduğunu gözler önüne sermiştir. Macaristan'ın çökmesi (1526), Avusturya sınırlarına doğru ilerleyen Türk gücünün Viyana için de artık büyük bir tehdit unsuru teşkil ettiğini göstermiştir. 1529'daki ilk muhasara mevsimin ilerlemiş olmasından dolayı ucuz atlatılmıştı. 10 Mayıs'ta İstanbul'dan hareket eden ordunun esas hedefini Viyana teşkil etmediğinden muhasara hazırlıklarıyla yola çıkılmamıştı. 22 Eylül'de şehrin önlerine gelinmekle beraber hava muhalefeti eylül

sonuna kadar ciddi bir baskıda bulunulmasını engelledi. 1 Ekim'de başlayan muhasaranın ikinci faslı havaların düzelmesiyle hareketli geçti, özellikle lağım patlatmaları askerî harekâtın ağırlıklı noktasını oluşturdu. Şehirde iki aylık bir gıda stokunun mevcudiyeti, daha erken tarihlerde başlatılacak bir muhasaranın başarılı bir sonuç verebileceğine işaret etmektedir. Buna rağmen askerin huzursuz ve gayri memnun hali, bizzat padişahın kış bastırmadan İstanbul'a varmak istemesi muhasaranın kaldırılması kararının alınmasında etkili oldu (14 Ekim) ve Arşidük Ferdinand'ın şehirde bulunmaması buna gerekçe gösterildi. Böylece 18 Ekim'de ordu ağırlıklarıyla birlikte tamamen çekilmiş bulunuyordu (Bernhauer, s. 27). 1532 Alman seferi, 1566 Sigetvar ve nihayet Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1663 Macaristan seferi yönünü her an Viyana'ya çevirmeye hazır potansiyel tehlikeler oluşturmaya devam etti. Osmanlı ordusunun kapılarına ne zaman dayanacağı kâbusu 1683'te gerçekleştiğinde bunun şehrin kurtulması dışında büyük bir Türk bozgunuyla neticeleneceğinin hayali dahi mümkün değildi. İlk muhasaranın aksine savaşın doğrudan hedefi seçilerek hazırlıkların ona göre yapıldığı ikinci muhasara 14 Temmuz - 12 Eylül arasında devam etmişti ve bunun başarıyla sonuçlanması kuvvetle mümkün görünüyordu. Mart sonunda Edirne'de toplanan Osmanlı ordusu, bu tarihten itibaren Avrupa'da özellikle

Papa XI. Innocent önderliğinde Alman âlemi yanında Lehistan'ı da içine alan, ardından Venedik'le Rusya'nın da katılacağı büyük bir ittifakın meydana gelmesine yol açtı. İstolni Belgrad'a varıldığında Viyana'nın hedef alındığı resmen açıklandı. Bu karar Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın bir emrivâkisi olmakla beraber IV. Mehmed tarafından onaylandı. Viyana'da ise Kayzer I. Leopold ve ahaliden 80.000 kadarı şehirden ayrıldı. Passau'ya giden kayzer bir kurtarma ordusu teşkili için çalışmalarını buradan yürüttü. Şehrin savunması Kont Ernst Rüdiger von Starhemberg'e havale edildi. Savunmacılar için gayet zorlu geçen muhasara, Lehistan Kralı Sobieski kumandasında yola çıkan kurtarma ordusunun müdahalesiyle büyük bir felâketle sonuçlandı ve mücadelenin Karlofça Antlaşması ile (1699) bitecek genel bir savaşa dönüşmesine yol açtı.

Türk tehlikesinin savuşturulması ve bunun kalıcı hale gelmesi, Erdel'den Adriyatik'e kadar uzanan bütün Avusturya serhaddi boyunca büyük bir rahatlama getirirken bu zaferlere eşlik edenler giderek kahramanlıklarıyla efsaneleştirilmeye ve abartılı biçimde yüceltilmeye başlandı. Viyana'da resim, heykel ve edebiyat alanında yenilen Türkler'le ilgili sayısız eser üretilmeye başlanırken geri çekilmek ve savaşları artık kendi sınırları içinde göğüslemek zorunda kalan Osmanlı'nın muhayyilesinde bu şehirle ilgili söylemler tamamen etkisini kaybetti ve kısa zamanda unutulma raddelerine geldi. Avusturya tarih yazımında şehrin ilk muhasarasıyla ilgili müstakil anlatımlar XIX. yüzyılda kaleme alınan genel tarihlerin içinde yer alır. Genelde fazla ilgilenilmeden kalan bu olay Türk tehdidinin bertaraf edilmesiyle giderek daha çok popüler tarih yazılımının konusu haline gelir. İkinci muhasaranın zaferle sonuçlanmasının da ilâvesiyle Türkler'e karşı kazanılan savaşlar bu tür yazılımların ana malzemesini ve yüzyıllar boyunca Türkler karşısında uğranılan yenilgilerin âdeta intikamının alınmak istendiği, her türlü olumsuzluklarla yüklü aşağılama furyasının esasını teşkil eder. Viyana öngörülen belirli bir zamanda müslümanların eline geçeceğine inanılan bir şehirdi. Şehrin daha kuruluş anında Hz. Îsâ'nın havârisi Simon Petrus (Evliya Çelebi'nin ifadesiyle Şem'ûn-ı Safâ, Seyahatnâme, VII, 248-Teply, Türkische Sagen und Legenden, s. 16) Sultan Süleyman tarafından yapılacak muhasaranın bir netice vermeyeceği, ancak Sultan (IV.) Mehmed zamanındakinden çekinilmesi ve Türkler'le hemen barış yapılması gerektiği kehanetinde bulunur.

8 Haziran 1665'te Kara Mehmed Paşa'nın sefâret heyeti içinde Viyana'ya giden Evliya Çelebi şehri bir kitap hacminde (Seyahatnâme, VII, 223-327; Almanca'sı, R. Kreutel - E. Prokosch, s. 55-263) etraflı bir anlatımla Türk okuyucusuna tanıtan tek yazardır. Doğudan batıya badem şeklinde uzandığını belirttiği Beç Kalesi'ni özellikle askerî yönden işe yarayabilecek gözlemleriyle tarif eder. Kale Tuna kenarında kalın, sağlam ve dayanıklı beş adım genişliğinde tuğla, Beç suyu tarafında ise daha alçak olmakla beraber daha kalın ve derin temelli büyük taş duvarlarla çevrilidir. Şehrin bu kıyısı, hâsılâtı 400.000 altın tutan gümrük ve mahzenlerin bulunduğu ve pek çok malın getirildiği bir iskele mahallidir. On adet büyük tabyasının Beç suyu tarafı 2000 adımdır ve bunların her birinde ellişer parça balyemez topu yer alır. Kalenin tamamında her birinde kırk elli balyemez topu bulunan yirmi yedi tabya mevcuttur. Nehre açılan küçük kapılar dışında beşi ana yol kapısı olmak üzere şehrin sekiz büyük kapısı vardır. Kalenin etrafı büyük hendeklerle çevrilidir, Tuna kenarındaki iki kat duvar önünde hendek yoktur. Kalenin genel çevre uzunluğu 21.550 adımdır. Dayanıklı bir hisar ve şanı yüce amansız bir Alman kalesi olarak nitelediği Viyana için Evliya Çelebi'nin dileği burasını Cenâb-ı Hakk'ın iman sahiplerine nasip etmesidir. Şehrin dışında varoşlardaki yerleşime Evliya Çelebi de dikkati çekmiş, buraların ekili, bahçeli evler ve saraylarla, kilise ve manastır, han ve dükkânlarla

donatılmış mevcut zenginliğine vurgu yaparken gazilerin ufukta görünen kızılelma hayallerine canlılık kazandırmak ister gibidir. Viyana, Türk askerlerinin "gānim" tarihinde meydana gelecek "ganimet gününe" hazırlanmak üzere (Seyahatnâme, VII, 248) hendekler, şarampollar ve tabyalar inşasıyla devamlı takviye edilerek müstahkem hale getirilen, her bir köşesinden yükselen burç ve tabyalarıyla âdeta Elburz dağına dönüştürülen "lânetli" bir kaledir. Bu niteleme muhtemelen ikinci muhasaranın bozgunla biten hikâyesinden etkilenmenin bir sonucudur.

Şehrin doğu istikametinde Budin ve Estergon tarafına açılan Frenk Kapısı'ndan girilip 1000 adım kadar ilerlediğinde İstanbul'daki Divanyolu'na benzer bir cadde üzerinde İmparator Sarayı yer alır. Doğu istikametine açılan kapısı Saray Kapısı adını taşır. Bunun hendeğinin elli adım ötesinde Beç suyu akar. Burada beş gözlü büyük bir köprü vardır.

Saray Kapısı önündeki mürver ağacı (Teply, Türkische Sagen und Legenden, s. 26) çok büyük ve emsalsiz bir ağaç olup Evliya Çelebi'nin kaleminde bir İslâm velîsine dönüştürülen Şem'ûn-ı Safâ'nın elindeki asâyı toprağa daldırması ile yetişmiştir. Efsane ve gerçeklerle örülü anlatım içinde Aziz Stefan Katedrali'nin 770 basamaklı çan kulesi üzerindeki altın top ve bunun üzerine Türk alâmeti olarak oturtulan hilâl ve güneş-yıldız alemi Türkler'den ziyade Viyanalılar'ın ilgisini çekmiş ve ezelî düşmanı temsil eden böyle bir işaretin kutsal kilisenin tepesinde ne aradığına dair mâkul bir açıklama yapılamamasının sıkıntısı yaşanmıştır. 1529 muhasarasında, kilisenin kulesinin ilerideki fetihte camiye çevrileceğinden minare vazifesini göreceğini öngörerek top ateşiyle yıktırmaktan imtina eden Kanûnî Sultan Süleyman, "150 okka saf altın"dan döktürdüğü bir topu sonraki muhasaralarda dokunulmazlığına işaret etmek üzere Arşidük Ferdinand'a göndermiş ve bu "Ungurus Alamanı kızılelması"nı kulenin tepesine koymasını istemiştir. Türkler uzaklaştıktan sonra Arşidük Ferdinand bu topun üzerine üstünlük nişanesi şeklinde altın ay ve gümüşten bir güneş-yıldız tasviri oturtmuştur (Evliya Çelebi, s. 238; Teply, Türkische Sagen und Legenden, s. 34). Diğer bir söylem olarak hilâl ve güneş-yıldız işaretinin kulenin tepesindeki haç yerine konulmak üzere gönderildiğine dair kayıt (Cantemir, I, 288) konunun ruhuna ve tarihsel gerçekliğe daha uygun düşmektedir. Bu işaretin Ortaçağ'lardan kalma mânevî ve maddî gücün sembolü olduğuna ve daha 1516'da kulenin tepesine yerleştirildiğine dair ileri sürülen yorumlar (Tomenendal, s. 169), müslümanların timsalleri olarak yücelttikleri hilâl işaretinin bir hıristiyan katedralinin tepesinde ne aradığı sorusuna tatmin edici bir cevap teşkil etmemiştir. Nitekim ay-yıldız alâmeti II. Viyana Muhasarası'nın kaldırılmasının ardından hemen sökülmemiştir. Bu iş için Türk hezimetinin kalıcılığı beklenmiş, 1686 yazında Belgrad'ın muhasara edilmesinden sonra üç yıl daha geçmesi icap etmiştir ki bu da Türk tehdidinin tekrar geri dönebileceği korkusundan kaynaklanan ciddi bir tereddüt dolayısıyla müslüman aleminin ne anlama geldiğine işaret eder. Söz konusu alâmet 15 Temmuz 1686 tarihinde sökülmüş ve 14 Eylül'de yerine bir haç-yıldız takılmıştır. Hareketsiz olan bu alem rüzgâra dayanamayıp kırıldığından 1687 yılı Temmuz-Ekim ayları içinde tepeye haç ve bir rüzgâr horozu yerleştirilmiştir (Teply, Türkische Sagen und Legenden, s. 52). Evliya Çelebi'nin "üzerine kuş konamaz, rüzgârda fırıldak gibi döner bir haçlı çark" şeklinde tarif ettiği bu değişikliğe değinen anlatımı (Seyahatnâme, VII, 238-239), kendisinin

1687’de hayatta bulunması gerektiği gibi ayrıca çok önemli bir çıkarımı imkân dahiline sokmuştur (Teply, Türkische Sagen und Legenden, s. 52-54). Türk alâmeti ise bugün, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Vidin Seraskeri Abaza Kör Hüseyin Paşa’nın mezarlarından çıkarılan kafatasları ve Avusturyalılar’ın yanında diğer Alman dünyasından gelen sade askerinden kumandanına kadar müttefik kuvvetlerin uyguladıkları bir ayıp şeklinde işgal ettikleri yerlerdeki mezarları tahrip ve Türk kafatasları ve kemiklerini zafer nişanesi diye memleketlerine götürmeleri âdetinin bir kalıntısı olarak daha bazı zafer ganimetleriyle beraber (mezar taşları, çeşitli binalardan sökülen kitâbeler) şehrin Tarih Müzesi’nde

sergilenmektedir. Zafer nişanesi diye sergilenen kafatasları utanılması gereken bir teşhir olarak ayıplandığından yakın zamanlarda nihayet mahzene kaldırılmıştır.

Viyana-İstanbul arasında gidip gelen elçiler iki devlet arasındaki diplomatik yoğunluğu gösteren önemli bir ölçektir. 1488-1792 yılları arasında İstanbul’a gelen 130 imparatorluk elçisine karşılık Viyana’ya giden Türk elçilerinin sayısı seksen-doksan kadardır (Teply, Österreich in Geschicte, s. 14). Bunların da Avusturya tarafından gelenlerin aksine ikamet elçileri olmadığı bilinmektedir. Avrupa’nın önde gelen bazı merkezlerinde ikamet elçiliklerinin ihdası III. Selim devrinde gerçekleşti. Viyana’ya ilk ikamet elçisi olarak İbrâhim Afif Efendi tayin edildi ve itimatnâmesini 1797 Eylül ayında sundu (Kuran, s. 43). Elçiliğin Osmanlı Devleti’nin başından itibaren, hatta II. Abdülhamid döneminde bile Viyana’da bir kira evinde temsil edilmesi (Akyıldız, s. 147), geç başlayan münasebetlerin artık tamamen önemini yitirmiş ve sıradan bir komşuluk ilişkisine indirgenmiş olduğunu göstermektedir. Viyana’da ilk Türk diplomatik temsilciliği şehbender (konsolos) adıyla 1718 Pasarofça Antlaşması ile sağlandı ve 1726’da Viyana’ya gönderilen Kazgancızâde Ömer Ağa âdeta bir ikamet elçisi gibi orada bulunan ilk Osmanlı diplomatı oldu (Çelebizâde Âsım, s. 307-308; Uzunçarşılı, IV/1, s. 151). 1665’te Viyana’ya sefirlik vazifesiyle gönderilen İbrâhim Paşa’nın kethüdâlığını yapan ve birtakım tanışıklıklar peyda eden Ömer Ağa bu vazifeyi 1732 yılına kadar sürdürdü. Osmanlı tüccarlarının işlerine bakmak, onların rahatça gidip gelmelerini sağlamak, vâris bırakmadan ölenlerin terekelerine devlet adına el koymak, çeşitli yerlere ticarî imtiyazlarla vekiller tayin etmek gibi yetkilerle donatıldı.

Ömer Ağa ayrıca İbrâhim Müteferrika'nın sipariş ettiği haritaları temin etti, hatta Viyana'da bir cami açılması talebinde bulundu. Nihayet gerçek bir elçi gibi davranmasından ötürü baştan beri böyle bir temsilciliği içine sindirememiş olan Avusturya'nın rahatsızlığına ve istenmeyen adam olarak geri dönmesi için çeşitli girişimlerde bulunulmasına yol açtı (Wurm, XLII [1992], s. 169 vd.). Pasarofça'ya istinaden yapılan ticaret antlaşmasıyla Osmanlı vatandaşları Viyana'ya serbestçe girebilme hakkını elde ettiğinden müslüman ve gayri müslim tüccar şehre gidip gelmeye başladı (Tomenendal, s. 57). Osmanlı vatandaşı oldukları için yahudiler yerli yahudiler gibi horlanmadı ve şehre giriş resmini ödemek zorunda kalmadı. Osmanlı yahudilerinin sayısı 1761'den itibaren artış gösterdi. Bunlar Avusturya'da uygulanan yahudilerle ilgili kısıtlamalardan etkilenmediler. XIX. yüzyılın sonlarında yaklaşık 800 kişi Osmanlı vatandaşı olarak Viyana'da yaşamaktaydı. Nazi Almanyası'nın 1938'deki ilhakında elli kadar Türk yahudi pasaportlarını ibraz ederek tâciz edilmeden şehri terkedebildiler. Viyana'daki Türk-Yahudi Sinagogu 1885-1887 yılları arasında inşa edildi. Giriş avlusunda Franz Joseph ile II. Abdülhamid'in resimleri asılıdır. Bu sinagog Türk Mâbedi (Türkischer Tempel) olarak anılmıştır.

Avrupa ülkelerine yaptığı seyahat esnasında Viyana'ya resmî bir ziyaret gerçekleştiren ilk ve son Osmanlı padişahı Abdülaziz'dir. 27-30 Temmuz 1867'de Viyana'da bulunan Abdülaziz, Schonbrunn Sarayı'nda ikamet etti, çeşitli etkinliklere katıldı. Viyana, Osmanlı Devleti'yle gelişen savaşlar ve siyasî münasebetler sebebiyle XV. yüzyıl ortalarından itibaren Türk dilinin öğretilmesinin merkezi haline geldi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Viyana'da dil öğrenimi için üniversitede bir kürsü ihdas edildi; 1674'te verilmeye başlanan Şarkiyat eğitimi giderek akademik bir mahiyet aldı. Saray tercümanı François à Mesgnien Meninski'nin dört ciltlik çok dilli büyük sözlüğü 1680-1687 yılları arasında Viyana'da basıldı. II. Viyana Muhasarası esnasında matbaa, hurufat ve basılı eserlerin önemli bir kısmı çıkan yangında zayi oldu. Osmanlı yazma eserleri zaman içinde Viyana'da toplandı ve kütüphanelerin saygınlığını arttıran bir zenginlik göstergesi olarak görüldü. Mevcut Arapça, Farsça ve Türkçe yazma eserlerin Gustav Leberecht Flügel tarafından hazırlanan üç ciltlik katalogu (Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich und königlichen Hofbibliothek zu Wien, I-III, 1865-1867) bu durumu yeterince teyit eder.

Maria Theresia döneminde ticaret ve diplomatik hizmet sahasındaki ihtiyaca da cevap vermesi beklentisiyle 1754'te Şark Dilleri Akademisi (Akademie der orientalischen Sprachen) kuruldu (von Starkenfels, s. 7). 1886'da üniversitede Şarkiyat Enstitüsü açıldı, Viyana bu sahada günümüze kadar gelen bir merkez olma konumunu korudu. Sahanın büyük ismi şüphesiz ki 1856'da Viyana'da ölen Joseph von Hammer-Purgstall'dir.

İstanbul'a gelerek burada vazife gören fevkalâde ve ikamet elçilerinin iç ve dış siyasî gelişmeler, yaptıkları görüşmeler, devlet adamları, padişah ve ailesi, saray ve başta askerî olmak üzere hemen her konuyla ilgili devletin genel durumunu aksettiren raporları Osmanlı Devleti'nin tarih yazılımının ana kaynakları arasında yer almaktadır. Özellikle elçilerin hazırladığı, önemli bir kısmı basılmakla beraber yazma nüshalar halinde değerlendirilmeyi bekleyen pek çok sefaretnâme vb. telifat Osmanlı beşerî coğrafyasının tanınması açısından büyük değer ifade etmektedir. Viyana'daki imparatorluk arşivi (Haus-Hof und Staatsarchiv) Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar gelen belge birikimine sahiptir ve 1797'de ortadan kalkan, uzun zamanlardan beri daha önceki yüzyıllarda görülen eski gözlem becerisinin ve belge yoğunluğunun kalmadığı Venedik'teki arşiv zenginliğinin üstünde bir önem arzeder. Bütün bunlara kütüphanelerdeki Osmanlı dönemiyle ilgili bazısı unutulmuş, bazısı hâlâ keşfedilmeyi bekleyen -Hammer'in dört ciltlik Osmanlı-Avusturya münasebetlerini ele alan yazma eseri gibi-evrak kütüphaneler dışında, özellikle ordu teçhizatı ve her türlü askerî malzeme açısından öne çıkan müzelerde ve saraylarda, çeşitli özel ve resmî mekânlardaki sayısız

resim, gravür, harita gibi görsel malzeme ve albümler Osmanlı tarihi araştırmaları açısından Viyana'yı hâlâ vazgeçilmez kılmaktadır.

Viyana Müftülük Merkezi (1878-1918). 1878 Berlin Antlaşması ile Bosna-Hersek'i ele geçiren ve 1908'de bunu resmî bir ilhak haline getiren Avusturya-Macaristan idaresi (Enciklopedija Jugoslavije, I, 114-115) böylece önemli bir müslüman nüfusu bünyesine almak zorunda kaldı. Bunlarla ilgili din işleri doğrudan Viyana'ya bağlı bir müftülük eliyle yürütüldü. Bosna-Hersek'te de reîsülulemâ makamı ihdas edildi (DİA, XXXIV, 549-550). İslâm dini 15 Temmuz 1902'de devletin resmen tanıdığı dinler arasına girdi. 1913'te Bosnalı müslümanlar için Viyana'da bir cami

yapılması planlandı. Ancak I. Dünya Savaşı sonunda Bosna-Hersek dağılan imparatorluktan ayrıldığı için böyle bir ihtiyaç ortadan kalkmış oldu. Ayrıca İslâm dininin resmî din olarak tanınması durumuna da son verildi. Savaşın ardından sayıları birkaç yüze inen müslümanlar teşkilâtsız kaldı. 1939'da Viyana'da İslâm Kültür Derneği (Islamischer Kulturbund) kuruldu. İslâm dininin tekrar resmî bir din olarak tanınması 1979'da gerçekleşti. Böylece müslüman topluluğa örgütlenme ve Viyana'da bir mezarlığa sahip olma hakkı veriliyordu. Viyana belediyesinin Hubertusdamm semtinde bağışladığı 8300 m²'lik bir alan içinde 1 Temmuz 1977'de 300 m² üzerine temeli atılan Viyana Camii 20 Kasım 1979'da (1 Muharrem 1400) ibadete açıldı. Kubbe yüksekliği 16,5, minare boyu 32 m. olup imam ve müezzin evi, Kur'an mektebi ve 400 kişilik toplantı salonu bulunmaktadır. 65 milyon şilin tutan yapım masraflarının büyük kısmı Suudi Arabistan tarafından karşılanmıştır. 25 Haziran 1967'de Viyana'da Avusturya ile Türkiye, Mısır, Suudi Arabistan, Endonezya gibi müslüman devlet temsilcileri arasında İslâm Merkezi kuruluş belgesi imzalandı. 1982-1983 ders yılında İslâm dini, ders kitaplarına ve eğitim programlarına girdi. Bundan hareketle Viyana'da İslâmî Din Pedagojisi Akademisi (Islamischer Religionspädegogischer Akademie) kuruldu. Akademinin amacı Avusturya'da verilen din dersleri için hoca yetiştirmektir. Viyana'da ayrıca bir İslâm lisesi (Islamisches Gymnasium in Wien) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 223-327; Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (haz. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 2011, VII/1, tür.yer.; Ahmed Ağa, Viyana Kuşatması Günlüğü (trc. Esat Nermi), İstanbul 1970, tür.yer.; Mustafa Hattî Efendi, Viyana Sefâretnâmesi (haz. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, tür.yer.; D. Cantemir, Geschichte des osmanischen Reiches nach seinem Anwachsen und Abnehmen, Hamburg 1745, I, 288; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 307-308; Ebûbekir Râtib Efendi'nin Nemçe Sefâretnâmesi (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1999, tür.yer.; Nizâm-ı Cedit'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi'nin "Büyük Layiha"sı (haz. V. Sema Arıkan, doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Vâsıf, Târih, I, 120-132; V. W. E. von Starkenfels, Die kaiserlich-königliche Orientalische Akademie zu Wien: Ihre Gründung, Fortbildung und gegenwärtige Einrichtung, Wien 1839, tür.yer.; W. F. A. Bernhauer, Sulaiman des Gesetzgebers (Kanūnī) Tagebuch auf seinem Felduzge nach Wien, Wien 1858, tür.yer.; Des türkischen Gesandten Resmi Ahmet Efendi gesandtschaftliche Berichte von seinen Gesandtschaften in Wien im Jahre 1757, und in Berlin im Jahre 1763; Friedrich Nicolai'ın önsözüyle, Berlin 1809, tür.yer.; Flügel, Handschriften, I-III; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 151; Ercümend Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri: 1793-1821, Ankara 1968, s. 43-46; K. Teply, Die Einführung des Kaffees in Wien: Georg Franz Koltschitzky-Johannes Diodato-Isaak de Luca, Wien 1980, tür.yer.; a.mlf., Türkische Sagen und Legenden um die Kaiserstadt Wien, Wien-Köln-Graz 1980, tür.yer.; a.mlf., "Türkentaufen in Wien während des grossen Türkenkrieges 1683-1699", Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien, XXIX, Wien 1973, s. 57-87; a.mlf., "Evliya Çelebi in Wien", Isl., LII (1975), s. 125-131; a.mlf., "Türkische Gesandtschaften nach Wien (1488-1792)", Österreich in Geschichte und Literatur, XX, Wien 1976, s. 14-32; a.mlf., "Kızıl Elma. Die grosse türkische Geschichtessage im Lichte der Geschichte und der Volkskunde", Südost-Forschungen, XXXVI, München 1977, s. 78-108; a.mlf., "Der Kopf des Abaza Hüseyin Pascha. Vom 'umgehenden Türken' und von anderem Zeughausspuk", Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien, XXXIV (1978), s. 168-179; G. Schreiber, Edirne'den Viyana Kapılarına Kadar Türklerden Kalan (trc. Esat Nermi), İstanbul 1982, tür.yer.; R. F. Kreutel - E. Prokosch, Im Reiche des Goldenen Apfels: Des türkischen Weltenbummlers Evliyâ Çelebi denkwürdige Reise in das Giaurenland und in die Stadt und Festung Wien anno 1665, Graz-Wien-Köln 1987, tür.yer.; E. D. Petritsch, "Die Wiener Turkologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert", Germano-Turcica zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschgprächigen Ländern, Bamberg 1987, s. 25-40; Fuat Sanaç, Der Gesandtschaftsbericht Mustafa Efendis über die Gesantschaftsreise nach Wien im Jahre 1730/31 (doktora tezi, 1992), Universität Wien, tür.yer.; K. Tomenendal, Das türkische Gesicht Wiens: Auf den Spuren der Türken in Wien, Wien 2000, tür.yer.; Ali Akyıldız, Sürgün Sefir Sadullah Paşa, İstanbul 2011, s. 147; R. F. Kreutel, "Ein zeitgenössischer türkischer Plan zur zweiten Belagerung Wiens", WZKM, LII (1953), s. 212-228; a.mlf.,

“Neues zur Evliya-Çelebi Forschung”, Isl. XLVIII (1972), s. 269-279; a.mlf., “Der Schädel des Kara Mustafa Pascha”, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien, XXXII-XXXIII (1976-77), s. 63-77; H. Wurm, “Entstehung und Aufhebung des osmanischen Generalkonsulats in Wien (1726-1732)”, Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs, XLII, Wien 1992, s. 152-187; V. Ć., “Aneksija Bosne i Hercegoviue”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1955, I, 114-115; Muhammed Aruçi, “Reîsülulemâ”, DİA, XXXIV, 549-550.

Kemal Beydilli

VİZR

(bk. GÜNAH).

VODİNA

Yunanistan’ın Makedonya bölgesinde bugün Edessa adını taşıyan tarihî bir şehir.

Yunanistan’ın kuzeyinde, Yunanistan Makedonyası’nın (Ege Makedonyası) idarî birimlerinden (nomos) biri olan Pella nomosunun merkezidir. Deniz seviyesinden 320 m. yükseklikteki bir plato üzerinde yer alır. Selânik körfezinde Ege denizine ulaşan Loudhias nehrine dökülen Vodas çayının küçük kolları şehrin içinden geçer ve doğu tarafında düzlüğün sonunda 70 m. yükseklikte bir şelâle oluşturur. Vodina/Vodena Slav dillerinde “su şehri” anlamına gelir. Arnavutluk’un liman şehri Draç’tan (Durrës) Selânik vasıtasıyla İstanbul’a uzanan tarihî Via Egnatia yolu üzerinde bulunur. Antik dönemden VII. yüzyılın ilk

dönemlerindeki Slav işgallerine kadar Edessa adıyla anıldı; bu ad Slav hâkimiyetinde Vodena’ya, Osmanlı döneminde Vodina’ya dönüştü, 1922’den itibaren tekrar eski adını aldı. Burası antik Makedonya’nın ilk merkezi olan Aigai’ın devamı gibi düşünülmüşse de Büyük İskender’in babası II. Filip’in mezarı yanında Vergina’da (Karaferye’nin [Béroia] güneydoğusu) kraliyet mezarlarının ortaya çıkarılmasından sonra bu teori bütünüyle reddedilmiştir. Edessa antik şehri şelâlelerinin aşağısındaki sulak ve yeşil ovada kurulmuştu. Buraya ait kalıntılar yapılan yoğun kazı çalışmaları neticesinde ortaya çıkarılmıştır. Duvarların orijinal inşa tekniği daha sonraki pek çok tamiratla birlikte milâttan önce IV. yüzyıldan kalmadır. V ve VI. yüzyıllara kadar giden erken döneme ait hıristiyan bazilikasının bulunması ovadaki bu şehrin o dönemde varlığını gösterir. Literatürde, uzun zamandan beri platoda yer alan bugünkü şehrin olduğu mevkide antik dönemden kalma herhangi bir kalıntıya rastlanmadığı ileri sürülmüştür. Ancak yeni kazılar sırasında Bizans şehrinin doğrudan Helenistik döneme ait temellere dayanan sur ve burçlarının bazı kısımları bulunmuştur. Dolayısıyla burada aşağı şehre hâkim olan eski bir kale (Akropolis) bulunduğu anlaşılmaktadır. Hem şehir hem kale 600 yılı dolaylarında meydana gelen Slav-Avar istilâsı sırasında yıkılmış olmalıdır. Aşağı şehir terkedilmiş, sadece güvenli platoda bir kale kalmıştır. Bunun

kuzeyinde Varousi denilen açık bir yerleşim alanı zamanla gelişme kaydetmiştir. Müslümanlar da çoğunlukla platonun batısında yerleşmiştir. Polybius'tan (ö. m.ö. 120 civarı) başlamak üzere bazı klasik yazarlar kasabayı Edessa şeklinde zikreder; Yunanca olmayan bu ad Trakça ya da Frigce "su" anlamındadır. Aşağıdaki antik Edessa'nın ortadan kalkması ve yukarı düzlükte daha küçük bir şehrin inşası hususunda kaynaklarda bilgi yoktur. 691-692'de Edessa Piskoposu Isidoros'un İstanbul'da düzenlenen Trulla Konsili'ne katıldığı zikredilmiş, ancak onun nerede oturduğu belirtilmemiştir. 600 yılından sonra şehrin civarındaki geniş alanda yoğun bir Slav yerleşmesi meydana gelmiştir. XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk dönemlerinden kalma askerî haritalarda görülen, fakat günümüzde hepsi Helenleştirilen köy ve nehir adları Slav yerleşimin Vodina'nın güney uçlarına kadar ulaştığını ortaya koyar.

IX ve X. yüzyıllarda burası ilk Bulgar çarlığının bir parçasıydı. X. yüzyılın son yıllarında Çar Samuil'in idaresindeki Makedon-Bulgar İmparatorluğu'na katıldı. Şehir Slavca Vodena ismiyle ilk defa tarihçi Skylitzes tarafından 1001 yılında zikredilmiştir. Skylitzes, Vodena'yı hayli yüksek kayalıklar üzerindeki pek çok küçük nehir tarafından sulanan platoda müstahkem bir yer olarak tasvir eder. Platodaki eski şehirde (Varousi) her ikisi de Komnenler dönemine ait fresklerle süslenmiş, hâlâ iyi durumda bulunan XII. yüzyıldan kalma Koimisis Panaghias Kilisesi ile II. Dünya Savaşı sırasında yıkılan Ayo Theodori Kilisesi'nin mevcudiyeti o dönemlerde bile şehrin yüksek platoda yer aldığı rivayetini doğrular. 1001 yılında Vodina, İmparator II. Basil tarafından ele geçirildi ve Slavlar'ın isyanlarının ardından Bizans İmparatorluğu'na dahil edildi. Bizans İmparatoru II. Basileios'un 1020 tarihli mühründe Vodina piskoposluk merkezi diye geçer (Ivanov, s. 557). 1150 tarihli Bulgar başpiskoposları listesinde Vodina da anılır. 1230 Martında Çar II. Ivan Asen'in Epirus despotunu yenmesi üzerine Vodina tekrar canlanan Bulgar İmparatorluğu'na katıldı ve Epirus despotu Michael Komnenos'un 1246'da şehri geri almasına kadar onların hâkimiyetinde kaldı. İznik İmparatoru Ioannes Vatatzes 1251-1252'de Vodina'yı zaptetti. Şehir pek çok defa el değiştirdikten sonra 1343'te Sırbistan kralı ve imparatoru Çar Duşan tarafından zaptedildi. 1350'de Bizans İmparatoru Ioannes Kantakuzenos şiddetli bir saldırı neticesinde buraya hâkim olduysa da kısa bir süre sonra Sırplar'a karşı başarısızlığa uğradı. Sırplar henüz tamir edilmemiş surları

tamamen yıktılar, şehri yağmaladılar ve kalenin diğer kısımlarını tahrip ettiler. Çar Duşan, Vodina ve Vérroia'yı (Karaferye) 1356'da kızı Irene ile evlenen Radoslav Hlapen'e verdi. Osmanlı fethine kadar Vodina Sırplar'ın hâkimiyetinde kaldı.

Erken dönem Osmanlı tarihleri Vodina'nın fethiyle ilgili oldukça karışık bilgiler içerir. Neşrî, Vodina ve Çitroz'un (Kitros) fethinden söz ederek bunun 1389 yılından hemen sonra gerçekleştiğini belirtir (Târîh-i Cihannümâ, I, 310-311). Eserini XVI. yüzyılın başlarında kaleme alan Kemalpaşazâde şehrin, Üsküp'ün fethinin ardından 1391'de ele geçirildiğini yazar. Oruç Bey ise buranın fethini Üsküp ve Vidin'in zaptından sonraki bir tarihe koyar. Ancak Vidin, Niğbolu Savaşı'nın hemen ardından 1396'da zaptedilmiştir. Âşıkpaşazâde de Vodina'nın Üsküp'ten sonra fethedildiğini kabul ederek bu olayı Yıldırım Bayezid'in Bursa'da yaptırdığı imaret, medrese ve cami inşasını başlatmasından (1391) önce zikreder. Hoca Sâdeddin Efendi, fethin Evrenos Bey'in Çayhisar (Damasis) ve Yenişehir'i (Larissa) aldığı yıl olan 1386'da gerçekleştiğini öne sürer. Kuvvetli bir ihtimale göre doğru olan bu son tarihin 1386-1387 kışı olarak kabul edilmesi daha uygundur. Osmanlılar'ın bu arada Çitroz'u da aldıklarına dair bilgi Hoca Sâdeddin'den kaynaklanan bir hatadır. Zira Vodina, Teselya yolu üzerinde bulunmayıp Batı Makedonya'ya geçiş noktasındadır. Teselya'ya iki geçiş noktasından biri olan Çitroz, birkaç yıl sonra 1389'da tahta geçmesini müteakip Yıldırım Bayezid'in emriyle alınmış olmalıdır. Makedonya ve Gazi Evrenos tarafından 1386'da alınan Teselya arasındaki batı yolu, Karaferye'den (Vérroia) geçerek dağlık Serfiçe (Servia) ve Alasonya (Elasson) şehirlerinden Damasis'e ve Teselya ovasına ulaşır, Vodina gibi Çitroz'u da tamamen dışarıda bırakır. Dolayısıyla Çitroz'un fethiyle ilgili doğru tarih 1389-1390 olmalıdır. Mahallî gelenek şehrin

Evrenos Bey tarafından ve yerli halkın hıyanetiyle ele geçirildiği yönündedir. Her hâlükârda hıristiyan halkı orada kalmış ve kiliselerini korumuştur. 1395-1396 tarihli kısa Bizans kroniğinde de bu yılda Vodina'ya ağır hasar veren büyük bir depremden söz edilir (Schreiner, III, 96). Şehrin tekrar toparlanması uzun zaman almış görünmektedir. Vodina'da müslüman nüfusun varlığına işaret eden en eski Osmanlı yapıları Evrenosoğlu Ahmed Bey'in inşa ettirdiği, Cemâziyelevvel 904 (Aralık 1498) tarihli Arapça

vakfiyesi olan cami, imaret, çifte hamam, çeşme ve değirmenlerdir. Ahmed Bey'in oğlu Mûsâ Bey vakfa mütevelli tayin edilmiş, daha sonra da adını taşıyan bir mahalle civarında kendi camisini yaptırmıştır. 1530'da düzenlenen, ancak içerdiği bilgiler 1520'li yıllara kadar giden bir tahrir defterine göre Vodina, Yenice-i Vardar kazasında bir nahiye merkezi idi ve küçük bir kasaba durumundaydı. Kasabada, aralarında yedi imaret hizmetkârının bulunduğu altmış bir hânelik bir müslüman cemaati yanında 132 hânelik hıristiyan hânesi mevcuttu (% 32'si müslüman olan toplam 900-1000 arası nüfus). Yenice-i Vardar, Vodina'dan hemen hemen üç kat daha büyüktü.

977 (1569-70) tarihli tahrir kayıtları (BA, TD, nr. 723) Vodina'nın çabuk geliştiğini ve müslüman nüfusun arttığını ortaya koyar. Bu sırada şehirde altmış hıristiyan hânesine karşılık 128 müslüman hânesi ya da 560 hıristiyan nüfusa karşılık mücerredler dahil 700 müslüman vardı. Osmanlı Devleti nezdindeki yeni Venedik balyosu Lorenzo Bernardo 1592'de Vodina'dan geçtiğinde şehirde gece kaldığı bir kervansaray ve bir kadı (ki 1569'da henüz yoktur) bulunduğunu bildirir; yüksek platodaki tahkimatla ovadaki aşağı şehrin kalıntılarını anlatır ve orada ne askerî bir birlik ne işe yarar herhangi bir savunma bulunduğunu vurgular. Bu gelişme XVII. yüzyılda da sürdü. 1668'de Evliya Çelebi şehrin geniş bir tasvirini yapar, burayı bir kadılık merkezi şeklinde tanıtır; sekizi müslümanlara, üçü hıristiyanlara ait on bir mahallesi, 1060 hânesi ve 300 dükkânı bulunduğunu yazar. Evliya Çelebi dokuz camiyi isimleriyle zikreder ve bunların dışında on bir mescidin mevcut olduğunu belirtir. Ayrıca dört mektep, iki tekke, bir hamam ve bir imaretten söz eder. Bu sonuncusu Hüsrev Efendi tarafından kurulmuştu; Hüsrev Efendi ayrıca bir cami yaptırmış, caminin girişinin üzerindeki kitâbede yapım tarihi 1010 (1602) olarak yazılmıştı. Bütün yapılar şehrin görünümüne uygun biçimde kiremitle örtülmüştü. Şehirde bedesten yoktu. Yedi kilisede "iffetli rahibeler ve peri yüzlü rahipler" görev yapmaktaydı. Evliya Çelebi ayrıca Vodina'da bir medresenin varlığını zikrederse de bu medrese 1660 tarihli resmî medrese listelerinde görünmemektedir. Evliya Çelebi ayrıca eski kalenin harabe kısımlarının hâlâ göründüğünü bildirir.

Arşiv kayıtlarında XVIII. yüzyılda inşa edilen, ancak tamamı 1912'den itibaren yıkılan pek çok cami, mescid ve okuldan söz edilir. Yüzyılın ilk

yarısında Abdullah Paşa Vodina'da bir cami yaptırmıştı. 1765-1774 yılları arasında iki defa sadrazamlık yapan Muhsinzâde Mehmed Paşa da Vodina'nın Kopinik mahallesinde yeni bir cami inşa ettirip vakıf gelirini buraya bağışlamış ve babası Abdullah Paşa'nın yaptırdığı caminin gelirini arttırmıştı. Vakıf defterlerine göre Vodina'da Hasan Bey b. Ali Koç Bey ve Hasan Ağa b. İbrâhim Bey'in vakıfları da vardı. Çanakçı Mehmed Paşa Camii, Çelebi Çavuş Mescidi ve Hacı Hızır Bey Zâviyesi de bulunmaktaydı. 1792-1821 yılları arasında Vodina demir yumrukla yöneten, fakat şehir ve çevresinde büyük ölçüde güvenliği sağlayan Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa'nın elindeydi. Selânik'teki Fransız konsolosu Felix Beanjour 1800 dolaylarında Vodina'da 12.000 nüfusun yaşadığını kaydeder. J. Hütz, Vodina'nın pek çok cami ve kilisesiyle pamuklu kumaş üreten tezgâhları bulunduğunu ve tütün üretimi yapan 12.000 kişilik nüfusa sahip olduğunu yazar. 1895 yılından hemen önce Avusturyalı antropolog Gustav Weigand, Kremu nehrinin Vodina boyunca aktığını not etmiştir. Ona göre iklim sağlıklı değildir, şehrin üçte biri Türkler'den meydana gelen 14.000 kişilik bir nüfusu vardır. Piskoposluk makamı Rumlar'ın elindedir. Bulgar sakinleri de bu kiliseye tâbidir; ancak bu durum Yunan sempatisinin değil piskopostan ve Türk otoritelerinden kaynaklanan korkunun eseridir.

1900'den birkaç yıl önce Vodina 11.070 nüfusu bulunan bir şehir olarak tasvir edilmiştir. Nüfusun 7000'i Bulgar, 4000'i Türk'tü. Geri kalanını Çingeneler ve Aromunlar (Makedon Rumenleri, Ulahlar) teşkil ediyordu. Kazada ise altmış dokuz köy vardı. Şehirle birlikte kazada 25.839'u Bulgar hıristiyanı, % 50'si Türkçe ve Bulgarca konuşan 15.948 müslüman nüfus mevcuttu. Bunların dışında 430 Aromun ve 873 Çingene (müslüman) vardı. Buna göre Vodina kazasının % 39'unu müslümanlar meydana getiriyordu. 1898-1902 yılları arasında Vodina'dan geçen Adolf Struck resmî kayıtlara göre şehrin on üç mahallesinde 1950 hânenin ve 3620'si Yunan, 3480'i Türk ve Çingene, 1530'u Slav ve

270'i Aromun toplam 8900 kişilik nüfusun bulunduğunu belirtir. Bununla birlikte nüfusun gerçek sayısı 12.500 civarında tahmin edilmektedir. 5420 kişiden 3900'ü patrikliğe bağlı olduğu için Yunan diye adlandırılıyordu, 1590 kişi de Bulgar Piskoposluğu'na tâbiydi. Üç büyük, dokuz küçük kilise vardı. Müslümanların altı büyük camisi mevcuttu. Ayrıca bir Yunan, Bulgar ve Türk okulu vardı. Şehirdeki şarap üretimiyle çevresindeki meyve ve

tütün üretimi pamuk ekiminin artışından dolayı gerilemişti. Vodina'da ipekliler, kilim ve seramik üretiliyor, boyahaneler ve su gücüyle çalışan çırçır fabrikaları yer alıyordu. 1906 tarihli Selânik Vilâyeti Salnâmesi'nde Vodina'nın on beş mahallesi, beş camisi, yedi mescidi, yedi tekkesi, üç kilisesi, beş müslüman ve beş hıristiyan mektebi, askerî kışlası ve cephanelikleri, bir de medresesi olduğu belirtilir. Şehirde su ile dönen on sekiz adet tahıl ve yedi adet susam yağı sıkan değirmen mevcuttu. Selânik-Manastır demiryolu üzerinde bulunması sebebiyle giderek kalkınan şehrin nüfusu Osmanlı idaresinin son yıllarında 14.000'e ulaşmıştı.

18 Ekim 1912'de Vodina, Yunan ordusu tarafından ele geçirildi. Slavlar'ın ve Türkler'in zoraki ayrılışından sonra nüfus ciddi biçimde geriledi. 1912 tarihli bir Yunan tahminine göre şehirde 4000'i Yunan, 1530'u Bulgar, kırk altısı Türk ve birkaçı Sırp'tan meydana gelen toplam 5600 kişi yaşıyordu. 1916-1918 yıllarında seyahat eden Schulze-Jena ise 9400 kişilik bir nüfustan söz eder. 1955'te şehirde inceleme yapan Semavi Eyice buradaki yeni caminin altmış beş yıl önce, yani 1890'larda yapıldığının söylenmesine rağmen yapının esasının eski olduğunun anlaşıldığını belirtir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu cami Edessa şehir müzesinin deposuna dönüştürülmüş, 1972'de restorasyonu gerçekleştirilmiştir. Fakat 2009'da yine harap haldeydi. İç kesiminde caminin kubbesi tamamen Abdülhamid devrine ait son dönem Osmanlı duvar nakışlarıyla yarı oryantal, yarı barok unsurların karışımıyla ve daha çok pembe renklerin hâkim olduğu yumuşak renklerle süslüdür. Bu cami günümüzde Vodina'da ayakta kalan tek Osmanlı eseridir. Bir diğer eser de XII. yüzyıla tarihlenen ve XIV. yüzyıl ile XVIII. yüzyıla ait önemli fresk süslemeleriyle dikkat çeken Vorousi mahallesindeki Panagia Kilisesi'dir. Geç dönem Osmanlı şairlerinden Hasan Remzi Efendi ile (ö. 1871) Ahmed Şâdî de (ö. 1917) Vodina'da doğmuştur. Bir ziraî ticaret, dokumacılık ve halıcılık merkezi olan Vodina'nın nüfusu 2010 yılı tahminlerine göre 18.380 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 135; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 310-311; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279, I, 103; Hadschi Chalfa [Kâtib Çelebi], Rumeli und Bosna, Geographisch beschrieben von Mustafa ben Abdalla Hadschi Chalfa (trc. J. von Hammer), Wien 1812, s. 87; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 176-180; J. Hütz, Beschreibung der europäischen Türkei, München 1828, s. 258; Selânik Vilâyeti Salnâmesi (1334), s. 293-298; G. Weigand, Die Aromunen, Leipzig 1895, s. 23-24; V. Kancof, Makedoniya Etnografiya i Statistika, Sofia 1900, s. 448-451; A. Struck, Makedonische Fahrten II, Die Makedonische Niederlande, Sarajevo 1908, s. 59-63; L. Schulze-Jena, Makedonien, Landschafts und Kulturbilder, Jena 1927, s. 123-124; J. Ivanov, Bálgarski Starini iz Makedoniya, Sofia 1931, s. 557; E. Kirsten - W. Kraiker, Griechenlandkunde, Ein Führer zu klassischen Stätten, Heidelberg 1962, s. 778; Yuzo Nagata, Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Âyanlık Müessesesi, Tokyo 1976, s. 14; P. Schreiner, Die Byzantinischen Kleinchroniken, Wien 1979, III, 96; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek, Skopje 1981, s. 16-18, 76-79; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 92, 220, 275, 290-291, 303, 304; J. Ferluga, "Edessa", Lexikon des Mittelalters (ed. R. Auty v.dğr.), München-Zürich 1986, III, 1565-1567; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 205-207; V. Kravari, Villes et villages de Macedoine occidentale, Paris 1989, s. 33-56, 68-70; P. Hetherington, Byzantine and Medieval Greece, London 1991, s. 90; A. K., "Vodena", The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), Oxford 1991, III, 2185; H. W. Lowry, Osmanlıların Ayak İzlerinde (trc. Hakan ve Şebnem Girginer), İstanbul 2009, s. 188-189; C. F. Seybold, "Nešrī's Notiz über die Eroberung von Vodena-Edessa und Čitroz-Kitros-Pydna durch Bājezīd I. Jildirim 1389", ZDMG, LXXIV (1920), s. 289-292; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", TM, XII (1955), s. 210; Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznâme'ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", TED, sy. 4-5 (1974), s. 263-290; N. Kakaboyannis, "Problimata Edessaïkis Archeologias", Edessaïka Chronika, X (1976), s. 14-66; Ph. M. Petsas, "Edessa", The Princeton Encyclopedia of Classical Sites, Princeton 1976, s. 292-293; "Edessa", EBr2., IV, 367-368; Brockhaus Enzyklopädia, München 2006, VII, 467.

Machıel Kıel

VOKA, Receb

(1847-1917)

Son dönem Osmanlı âlimi ve Manastır vilâyeti müftüsü.

Kalkandelen'e (Makedonya) bağlı Şipkoviça (Shipkovicë) köyünde doğdu. Asıl adı Receb Cûdî b. Nûreddin Voka'dır. Arnavutlar arasında Rexhep Vokë Tetova olarak tanınır. İlk öğrenimini köyünde tamamladıktan sonra hocası Behcet Efendi'nin teşvikiyle orta ve lise öğrenimine Kalkandelen'deki Saat Camii Medresesi'nde devam etti, ardından tahsilini Prizren'deki medresede sürdürdü (Avzi Mustafa, V/34 [1992], s. 14). Tüccar olan amcası Ali Voka'nın ve Kalkandelenli din âlimi Receb Efendi'nin desteğiyle 1868'de İstanbul'a gidip Fatih dersiâmlarından ders okudu ve icâzet aldı. Daha sonra aynı ilim muhitinde 1895 yılına kadar hocalık yaptı. Bu arada İstanbul Aksaray'da Arnavutlar tarafından kurulan Mahfel kulübüne üye oldu ve buradaki Arnavut halkının sorunlarıyla ilgilendi. 1895'te memleketine döndü ve Kalkandelen'deki medresede dinî ilimler okutmaya başladı, 1903 yılında Manastır vilâyeti müftülüğüne tayin edildi (Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, s. 801). Arnavut halkının dinî ve kültürel meseleleriyle burada da ilgilendi; ancak ortaya koyduğu görüşler sebebiyle muhaliflerince eleştirildi. Bunun üzerine görevinden istifa edip muhtemelen 1910'da İstanbul'a döndü. İstanbul'da bir süre fetva işleriyle meşgul oldu, kitapçılık yaptı. Ancak yazdığı bazı eserlerde Arnavut milliyetçiliği propagandası yaptığı ileri sürüldüğünden hayatının son günlerini işsiz olarak maddî sıkıntı içinde geçirdi. İstanbul'da vefat etti, kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir.

Receb Voka, Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde karışıklıkların ve özellikle milliyetçi söylemlerin arttığı bir dönemde yaşamıştır. Bu gelişmelerden İttihat ve Terakkî'nin yönetimi altında belki de en çok Rumeli'de yaşayan müslümanlar etkilenmiştir. Böyle bir ortamda

Receb Voka, Arnavutlar'ın kendi ana dillerinde öğrenim görmesi fikrini desteklemiş, Arnavut halkı için alfabe arayışının gündeme gelmesi

esnasında Arnavut alfabesinin Latin harfleriyle yazılmasına karşı çıkarak Osmanlı alfabesinin Arnavutça'ya uygulanmasını önermiş ve bu konuda ısrarcı olmuştur. Bu tutumu yüzünden hem resmî makamların dikkatini çekmiş hem de zaman zaman Arnavut milliyetçilerinin tenkitlerine mâruz kalmıştır. Muhtemelen bu sebeple Arnavut alfabesiyle ilgili Manastır Kongresi'ne katılmamış (1908), bunun üzerine Arnavutlar tarafından millî davaya sahip çıkmayan kişi olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Debre (1909) ve Bükreş toplantılarına destek vermesi, Arnavutlar'ın Arnavut dilinde eğitim görmesini ve Arnavut halkı için Osmanlıca harflerle alfabeyi savunması, Arnavutlar'ın kendi kimliklerini koruyarak geniş Osmanlı toplumuna aidiyetlerini korumasını, İslâmî geleneğin kaybolmamasını, böylece Arnavutlar'ın hıristiyan toplumlar içerisinde asimilasyona mâruz kalmamasını hedeflediğini ortaya koymaktadır. Onun fikirlerinin memleketinde fazla kabul görmemesi muhtemelen, Manastır müftülüğü görevinden ayrılıp İstanbul'a dönmesinde ve hayatının kalan geri kısmını orada sürdürmesinde etkili olmuştur. İstanbul'a geldikten sonra Mahfel'in ideolojisi doğrultusunda mücadelesini sürdürmüştür. Bu tutumu sebebiyle olsa gerek İstanbul'daki resmî makamlardan ve memleketindeki aydın çevrelerden hiç ilgi görmemiş, hayatının son günlerinde İstanbul sokaklarında çiçek satarak geçimini sağlamaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. A-Beja Shqip (Arnavutça elifbâ). Manastır Kongresi için hazırlanan alfabe kırk dört harften oluşmaktadır; eserin ilk sayfalarının bir kısmı Türkçe açıklamalara ayrılmıştır (İstanbul 1327). 2. Arnavutça Mufassal İlmihal. Müellifin bizzat hazırladığı alfabe ile kaleme alınmış 100 sayfalık bir eserdir (İstanbul 1328). 3. Mendime (düşünceler). On altı sayfalık risâlede Arnavut halkının geleceği ve çağdaş eğitimi konusu ele alınmaktadır. Voka bu eserini de kendi alfabesiyle yazmış (İstanbul 1328), eseri daha sonra orijinali ve Latin harfleriyle birlikte Feti Mehdiu derleyip Kalkandelen Müftülüğü neşriyatı arasında yayımlamıştır (Tetovë 1991). 4. Gramatika Elementare Shqipe (Arnavutça gramer kitabı) (İstanbul 1911). Kaynaklarda Receb Voka'nın başka eserleri ve makalelerinin de bulunduğu belirtilmektedir. Vehbi Bexheti, Receb Voka hakkında ayrıntılı bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). Receb Voka'nın doğum yeri olan Şipkoviça köyünde bir büstü dikilmiş ve anısına bir ilkokul yaptırılmıştır. Aynı bölgede Brodec köyündeki ilkokul da onun adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rexhep Vokë, Mendime-Myfti i Manastirit (ed. Feti Mehdiu), Tetovë 1991, s. 3-5, 17-19; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1321 h./1903-1904 m.), s. 801; J. Rexhepagiq, Zhvillimi i Arsimit dhe i Sistemit Shkollor të Kombësisë Shqiptare ne Territorin e Jugosllavisë së Sotme Deri më 1918, Prishtinë 1970, s. 112; Mahmud Hysa, Alamiada Shqiptare, Shkup 1997, s. 28-37; Vehbi Bexheti, Rexhep Voka dhe vepra e tij 1847-1917, Tetovë 2001, tür.yer.; Hasan Hasani, Leksikoni i Shkrimtarëve Shqiptarë 1501-2001, Prishtinë 2003, s. 460; Ismail Arsllani, Distinktivi Tetovar, Tetovë 2008, s. 73-76; Hasan Kaleši, "Prilog Poznavanju Arbanaske Književnosti iz Vremena Preporoda", Godišnjak, I/1, Sarajevo 1957, s. 352-388; Islam Islami, "Jeta, Puna dhe Veprimtaria Pedagogjike e Rexhep Vokës", Dituria, sy. 2-3, Prishtinë 1971-72, s. 103-116; Avzi Mustafa, "Ta Njohim për së Afërmi Rexhep Vokën", Hëna e Re, V/34, Shkup 1992, s. 14; "Kongresi i Dibrës (1909)", Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 509-510; "Kongresi i Manastirit (1908)", a.e., s. 512.

Fetı Mehdıu - Muhammet Aruçi

VOLGA BULGAR HANLIĞI

(bk. İDİL BULGAR HANLIĞI).

VOLKAN

Derviş Vahdetî'nin 1908-1909 yıllarında çıkardığı dinî, siyasî günlük gazete.

28 Teşrînisânî 1324 - 7 Nisan 1325 (11 Aralık 1908 - 20 Nisan 1909) tarihleri arasında İstanbul'da toplam 110 sayı neşredilmiş, ancak 13. sayı görülememiştir. Gazetenin sahibi, başyazarı ve sorumlu müdürü Derviş Vahdetî'dir. Yarım gazete boyunda dört sayfa çıkan Volkan'ın 10 ve 13. nüshalarının basılamadığı ardından gelen sayılarda bildirilmiştir. Ancak 10. sayı bugün elde bulunduğuna göre muhtemelen bu sayı zamanı geçince az sayıda basılmış fakat dağıtılamamıştır. Gazete ayrıca çeşitli engeller yüzünden 24 ve 28-31 Aralık 1908 ile 1-9, 13, 18-22 ve 24 Ocak 1909 tarihlerinde çıkmamıştır. Bu kesintileri Vahdetî parasızlıkla açıklar. 1-23. ve 25-29. sayılarda başlık üstünde, "İnsaniyete hâdim dinî siyasî yevmî gazetedir"; 30-110. sayılarda yine başlık üstünde, "Her gün sabahları neşrolunur insaniyete hâdim dinî siyasî Osmanlı gazetesidir"; 48-110. sayılarda ise başlık altında, "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin mürevvic-i efkârıdır" cümleleri bulunmaktadır. İlk yirmi üç sayıda başlığın altında ayrıca Fransızca Journal Volkan adı yer almıştır.

Gazete satışının önceleri 500-2000, daha sonra 3-4000, fevkalâde günlerde ise 15-20.000 kadar olduğu tahmin edilmektedir. Gazeteye İstanbul dışından da abone kaydedilmiş, ayrıca dağıtım için birkaç şehre (Üsküp, Manastır, Kavala, İzmir) gönderilmiştir. Dağıtım ve satışı İttihat ve Terakkî Cemiyeti taraftarlarınca engellenmeye çalışılmış, gazeteye mektup gönderen birkaç er ceza almış, 31 Mart'tan sonraki günlerde ise gazetenin yazarları ve mektup yollayan okuyucular tutuklanmıştır. Bu sebeple elde bulunan gazeteler yok edildiği için nüshalarına ve koleksiyonuna çok az rastlanmaktadır.

Ertuğrul Düzdağ'ın kütüphanesinde mevcut Volkan cildindeki 105. sayıda gazetede mektupları yayımlanan beş medrese talebesinin isimlerinin yanına el yazısıyla, "Derdestleri yapılmıştır" notu görülmektedir.

Bütün sayılarda imzalı veya imzasız yazıları bulunan Vahdetî, gazetecilikte tecrübesi olmadığı halde ilk sayıların bütün yazılarını kendisinin yazdığını ve tashih ettiğini, gazeteyi de kendisinin dağıttığını belirtmektedir. Gazeteye gönderilecek yazıların halkın anlayacağı bir dille yazılması istendiğinden Vahdetî'nin ve genelde gazetenin dili oldukça sadedir. Volkan'da makalelerin dışında önemli haberler, okuyucu mektupları ve bunlara verilen cevaplar, birkaç sayının son sayfasında birer ilân bulunmaktadır. Gazetenin mevcut 109 sayısında çoğu okuyuculardan olmak üzere 100 kadar imzalı yazı neşredilmiştir. Aralarında Bedîüzzaman Said Nursi'nin de (Said-i Kürdî) yer aldığı yazarların ekserisi dersiâm veya din adamıdır.

Derviş Vahdetî daha önce İstanbul'da memurken Diyarbekir'e sürülmüş, Meşrutiyet'in ilânı üzerine geri gelerek yeniden bir memuriyet istemiş, fakat İttihatçılar bütün devlet görevlerini yandaşlarına verdiği için işsiz kalmış, kendi durumunda olanların haklarını savunmak amacıyla Hâdim-i İnsâniyyet Cemiyeti'ni kurmuş, Volkan'ı bu cemiyetin yayın organı olarak çıkarmıştır. Vahdetî gazetesinde bir taraftan işsizlerin haklarını savunuyor, İttihatçılar'ın meclise, hükümete, muhalif cemiyetlere ve basına yönelik -cinayetlere kadar varan-baskıcı tutumuna karşı yazılar yazıyor, diğer taraftan basında çıkan yazıların ve hazırlanmakta olan kanunların dine ve hürriyete aykırı gördüğü yanlarını eleştiriyordu. Fakat bütün yazılarında meşrutiyeti, meclisi, eski Jön Türkler'i, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin "hürriyet kahramanları"nı, hatta din karşıtlığıyla tanınan Abdullah Cevdet gibi kişileri övüyordu. Bundan sonra yeni bir istibdadın gelemeyeceğini söylerken aynı zamanda, "Millet eskiden esîr-i istibdat iken şimdi de esîr-i cemiyet mi olacak!" sözleriyle istibdadın parti diktatörlüğü yoluyla gerçekleşeceğine işaret etmekte, milleti teşkil eden unsurların "kavim" taassubuyla kurdukları derneklerin devleti parçalayıcı etkilerine dikkat çekmekteydi.

Volkan'ın bu muhalif tutumundan faydalanmak isteyen bazı kişiler Derviş Vahdetî'ye gelerek gazetesinin, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti adıyla kurulan ve önemli İslâm merkezlerinde şubeleri açılmakta olan, büyük imkânlara sahip bir cemiyetin (parti) yayın organı olmasını teklif ettiler. Bunlar, o günlerde (1909 Şubat başı) kurulacağı gazetelerde bildirilen mason locası gibi din aleyhtarı kuruluşlarla mücadele edeceklerini ileri

sürüyorlardı. Önce onlara inanan, bunu gazetede de yazan ve cemiyet nizamnâmesinin ilk on maddesini yayımlayan Vahdetî kısa bir süre sonra kendisine başvuran kişilerin hurafeci, karanlık düşünceli, irtica ve istibdat taraftarı olduklarını ilân edip onlarla alâkasını kesti ve kendileriyle yaptığı görüşmeleri anlattı (sy. 66-70). Bu kişilerin orduyu ele geçirmeyi planlayan ve dini alet eden bir fesat ve melânet cephesi olduğunu açıkladı. Bununla birlikte onların başlattığı, geniş ilgi uyandıran harekete sahip çıktı; aynı isimle kendisi bir cemiyet kurarak nizamnâmesini neşretti (sy. 75).

Gazetede çıkan yazılar kararlı bir tutumla meşrutiyet, serbestlik ve hürriyet taraftarlığını savunuyordu. Hakkındaki bazı değer yargılarına rağmen gazetede siyasî veya dinî irticaya, halkı yahut askerleri doğrudan tahrik eden bir yazıya rastlanmamakta, aksine hemen her sayıda bu yöndeki sözlerin ve davranışların aleyhine yazılar bulunmaktadır. Ancak dini hafife alan ve namaza izin vermeyen İttihatçı subaylardan şikâyet eden er mektuplarının gazetede yayımlanması ve onlara arka çıkılması daha sonra bu şekilde yorumlanmıştır. Öte yandan Vahdetî masonluk aleyhine yazılar yazmakla birlikte mason locasının kapatılması için hükümete başvuran ulemâya karşı çıkmış, fikir hürriyeti adına masonları savunmuş, böyle bir davranışın yasakçılığa ve istibdada yol açacağını söylemiş, masonlarla fikrî zeminde mücadele yapılmasını istemiştir. Derviş Vahdetî'nin iç ve dış siyasete dair isabetli tesbitleri ve ileri görüşleri vardır. Nitekim parti ve kavmiyet ayrılıklarının devamı halinde memlekette yıkıcı hareketlerin ortaya çıkacağını söylemiş ve Balkan savaşlarını üç yıl öncesinden haber vermiştir (sy. 4, 31, 35).

Volkan'da parti, ırk ve alaylı-mektepli ihtilâflarının milleti büyük bir felâkete sürüklediğini yazarak herkesi uyarmaya çalışan, bu durumun kan dökülmesine yol açacağını söyleyen, isyanın ilk günü çıkan gazeteye göre ayaklanmadan habersiz

olduğu anlaşılan, bu kargaşa günlerinde Sultan Abdülhamid'e meclisi kapatmayıp meşrutiyeti desteklemesini telkin eden bir açık mektup yazan, subayların din karşıtı davranışlarından şikâyet eden erlere günahkâr da olsalar üstlerine itaat etmeleri gerektiği cevabını veren, isyancıları sükûnete ve itaate çağıran Vahdetî (son yedi sayı), aldığı tehdit mektupları ve savcılıkla zaptiyeden gelen ürkütücü davetler üzerine -kendisini tutuklu

iken öldürecekleri endişesiyle-7 Nisan 1325 (20 Nisan 1909) tarihli 110. sayıyı çıkardıktan sonra İstanbul'dan kaçtıysa da kısa sürede yakalandı ve iç yüzü hâlâ aydınlanamayan 31 Mart ayaklanmasının aslî tahrikçilerinden olduğu ithamıyla -iki paşa, iki miralay, iki mülâzim, beş er ve sivil bir kişiyle birlikte-19 Temmuz 1909'da idam edildi (Tasvîr-i Efkâr, sy. 49, Dîvân-ı Harb-i Askerî tebliği).

Volkan gazetesi M. Ertuğrul Düzdağ tarafından tam koleksiyon halinde yeni harflerle yayımlanmıştır (İstanbul 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Volkan Gazetesi: 1908-1909 (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, bk. İndeks; M. Ertuğrul Düzdağ, "1908-1909 Yıllarında Yayınlanan Dini Siyasi Günlük Gazete", İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın ve Siyaset (haz. Hakan Aydın), Konya 2010, s. 211-220; "31 Mart İfadeleri", Geçit Dergisi, sy. 2-11, İstanbul 1966; M. Nejat Sezik, "Volkan Gazetesi ve Derviş Vahdetî", Zaman, İstanbul 10 Şubat 1992, s. 11.

M. Ertuğrul Düzdağ

VOLLERS, Karl

(1857-1909)

Alman şarkiyatçısı.

19 Mart 1857'de Kuzey Almanya'da Jeverland Hooksiel'de doğdu. Babası doktordu. Hildesheim ve Jever liselerinde okudu. 1875'te Protestan teolojisi ve Doğu dillerini tahsil etmek üzere Tübingen Üniversitesi'ne kaydoldu. 1877-1878'de Berlin Üniversitesi'nde Heymann Steinthal ve Israel Lewy gibi hocalardan Yahudilik'le ilgili dersler aldı. Ayrıca Halle ve Strasburg üniversitelerinde bir süre öğrenim gördü. 1879'da özel ders vermek için bir yıllığına İstanbul'a gitti. Almanya'ya döndükten sonra 1880'de Jena'da "lizentiatengrad" (lisans diploması), ertesi yıl "facultas doçenti" belgelerini elde etti. 1882'de Halle Üniversitesi'nde hazırladığı çalışmasıyla doktor unvanını kazandı. Vollers öğrenciliği sırasında Albert Socin, Franz Praetorius, Fr. Schrader, J. Barth, Theodor Nöldeke ve G. Landauer gibi ünlü şarkiyatçılardan ders aldı. Saksonya eyaletinde bir müddet lise öğretmenliği yaptı. Öğrenci iken Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde çalışmıştı. 1886'da W. Spitta'nın yerine Kahire'deki Hidîviyye Kütüphanesi'ne müdür olarak tayin edildi. Bu görevde kaldığı on yıl süresince Doğu dilleri ve şarkiyat alanında kendini yetiştirdi, Arapça üzerine çalışmalar yaptı. Eylül 1892'de Londra'da toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. 1896'da Jena Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ndeki Şark Dilleri Bölümü'nde görevlendirildi. Burada da Arapça'yla ilgili çalışmalarına devam etti. Aynı yıl Jena'da bulunan Doğu Paraları Koleksiyonu'nun (Das Orientalische Münzkabinett) müdürlüğünü de üstlendi ve koleksiyonun zenginleşmesini sağladı. 1905'te Cezayir'de toplanan Uluslararası Şarkiyat Kongresi'ne katılarak bir tebliğ sundu. Tebliğinde Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki temelsiz iddiaları yüzünden müslüman âlimlerin tepkisiyle karşılaştı. Vollers, Mısırlı âlim Abdülazîz Çâvîş'in kendisine, bu tür iddiaları gülünç bulduğunu ve yabancıların Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili sözlerinin müslümanlar için bir kıymet taşımadığını söylediğini aktarır (Volkssprache und Schriftsprache, s. 2-3). Ağustos 1908'de Berlin'deki Tarihçiler Kongresi'ne katılan Vollers rahatsızlanarak 5

Ocak 1909'da Jena'da öldü.

Birçok şarkiyatçı gibi Karl Vollers de ilk öğrenimini hıristiyan teolojisi alanında görmüş, dil bilimleri üzerinden şarkiyatla uğraşmaya başlamış, daha sonra tarih, dinler tarihi ve dil alanındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Hidîviyye Kütüphanesi'ndeki görevi sırasında yazmalarla ilgilenmiş, bunların tanıtımı için gayret göstermiş, bazı Arapça yazmaları neşretmiştir. Almanya'da üniversite hocalığı yaparken Alman kütüphanelerinde Doğu dilleriyle yazılmış koleksiyonların gelişmesini sağlamış, kataloglar hazırlamıştır. Dinler tarihi alanında da tanınan Vollers'e göre din kültür ve tarihin bir parçası olup aslını ortaya koyabilmek için tarih öncesine gitmek gerekir. Din, insan zihninin kendi çevresiyle sebep-sonuç ilişkisi bağlamında giriştiği faaliyet sonucu ortaya çıkan bir kurumdur. Dinler toplulukları değil topluluklar dinleri şekillendirir. Vollers'in Kur'an'la ilgili iddiaları bazı şarkiyatçılar tarafından da eleştirilmiştir (Fück, s. 240).

Eserleri. Telif. 1. Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangssprache mit Übungen und einem Glossar (Leipzig 1890; Kairo 1890, 1972). Mısır lehçesi hakkındaki eser F. Crawford Burkitt tarafından The Modern Egyptian Dialect of Arabic adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Cambridge 1895). 2. Le neuvième congrès international des orientalistes tenu à Londres du 5 au 12 septembre 1892 (Le Caire 1892). 3. Catalogue de la section européenne. Hidîviyye Kütüphanesi'nin Avrupa bölümünde yer alan eserlerin katologudur (Le Caire 1892, 1901). 4. Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der UniversitätsBibliothek zu Leipzig (Leipzig 1906; Osnabrück 1975; Piscataway 2009). 5. Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien (Strassburg 1906, 1972; Amsterdam 1981). Eski Arapça'da halk dili ve yazı diliyle ilgili olup bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in dili hakkında öne sürdüğü iddialar büyük tepki çekmiştir. 6. Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Eserde dinlerin ortaya çıkış şekilleri ele alınmaktadır (Jena 1907, 1921).

Neşir. 1. Das Dodekapropheton der Alexandriner. Vollers bu eserinde İncil'in en eski Yunanca tercümeleriyle "on iki peygamber kitabı" diye bilinen kutsal metinleri karşılaştırmıştır. İki bölümden meydana gelen eserin birinci cildi 1880'de, doktora tezi olarak kabul edilen ikinci cildi de

1882’de yayımlanmıştır (Berlin). 2. Pentateuchus Samaritanus (III-V, 1883, 1885, 1891). Julius Heinrich Petermann’ın ilk iki cildini yayımladıktan sonra ölümü dolayısıyla yarım kalan çalışmasının tamamlanmış halidir. Vollers, Tevrat’ın “beş kitab”ının Samaritan diline tercümesinin son üç cildinin editörlüğünü yapmıştır (I-V, Berolini 1872-1891). 3. Description de l’Egypte. Kitâbü’l-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi’l-emṣâr. İbn Dokmak’a ait eserin Kahire ve İskenderiye şehirleriyle ilgili IV ve V. cüzlerinin neşridir (Bulak 1309-1310; Le Caire 1893). 4. Fragmente aus dem Muġhrib des Ibn Saʿīd. İbn Saîd el-Mağribî’ye ait el-Muġrib fî ḥule’l-Maġrib adlı eserin Ahmed b. Tolun’un hayatıyla ilgili bölümünün Almanca tercümesiyle beraber neşridir (Berlin 1894; Weimar 1895). 5. Die Gedichte des Mutalammis: Dîvânü’l-Mütelemmis (Leipzig 1903). Câhiliye devri şairlerinden Mütelemmis’in şiirlerinin Almanca çevirisiyle birlikte Arapça metninin neşridir.

Makaleler. Vollers, başta Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete ve

Encyclopedia of Islam olmak üzere pek çok dergi ve ansiklopedide makale ve kitap tanıtımlarıyla maddeler yayımlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: “Mitteilung über einige handschriftliche Erwerbungen der königlichen Bibliothek zu Berlin” (ZDMG, XXXVIII [1884], s. 567-580); “Der Katalog der arabischen Handschriften zu Kairo” (a.g.e., XL [1886], s. 765-769); “Aus der vicekoniglichen Bibliothek in Kairo” (a.g.e., XLIII [1889], s. 99-120; XLIV [1890], s. 373-389); “Der neuarabische Tartuffe” (a.g.e., XLV [1891], s. 36-96); “The System of Arabic Sounds as Based upon Sibawaih and Ibn Yaish” (Transactions of the 9th International Congress of Orientalists, II [London 1893], s. 130-154); “Arabisch und Semitisch: Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze” (Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, IX [Leipzig 1894], s. 165-217); “Über Panislamismus” (Preussische Jahrbücher, CXVII [Berlin 1904], s. 18-40); “Chidher” (Archiv für Religionswissenschaft, XII [Leipzig 1909], s. 234-284); “Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes” (Archiv für Religionswissenschaft, IX/2 [Leipzig 1906], s. 176-184; ayrıbasım Leipzig 1906); “Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D)” (Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXIX [Stuttgart 1909-10], s. 29-71); “Lord Cromer und sein Egypten” (Historische Zeitschrift, CII

[München 1911], s. 57-86) (diğer çalışmaları için bk. Bibliographie der Deutschsprachigen, XVIII, 317-320).

BİBLİYOGRAFYA

Karl Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, Strassburg 1906; a.mlf., Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, Jena 1907, tür.yer.; a.mlf., “Was Mich zur Hochschule Führte”, Ost und West, VII/11, Berlin 1907, s. 709-710; Th. Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg 1904, s. 1-14; a.mlf., Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg 1910, s. 1-5; L. Şeyho, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1926, s. 81; Serkîs, Muʿcem, II, 1615; J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 219, 240, 316; C. H. Becker, Islamstudien, Hildesheim 1967, II, 450-455; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 403-404; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 212; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 317-320; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü’l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 163-164; H. Hirschfeld, “Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien von Karl Vollers”, JRAS (1907), s. 687-691; “el-Âdâbü’l-ʿArabiyye”, el-Meşriḳ, XXIV/7, Beyrut 1926, s. 676.

Hilal Görgün

VOYNUK

Osmanlı döneminde Rumeli'de hıristiyanlardan oluşturulan askerî teşkilâta verilen ad.

Osmanlılar'ın Rumeli'deki fetihleri sırasında kendi bünyelerine kattıkları filorici, martolos gibi hıristiyan askerî gruplardan biri olup Slavca "asker" anlamındaki voynik kelimesinden gelmektedir. Osmanlı kaynaklarında voynak, voyneyk şeklinde de geçer. Kelimenin sonuna Farsça çoğul eki getirilerek yapılan voynugân da kullanılmıştır. Voynuk kelimesi ilk Osmanlı tahrir kayıtlarında yer alır. Bunların içinde 835 (1431-32) tarihli Arvanid Defteri, Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait Semendire (BA, TD, nr. 16, s. 10), 871 (1466-67) tarihli Vidin (BA, MAD, nr. 18), yine aynı tarihli Tırhala (İnalcık, Fatih Devri, s. 165), 872 (1467-68) tarihli Braniçevo (Stoyakoviç, s. 17-31), 883 (1478) tarihli Hersek (İnalcık, Fatih Devri, s. 154) ve 885 (1480) tarihli Niğbolu defterleri sayılabilir. Ayrıca Fâtih Sultan Mehmed'in son dönemlerinde ve II. Bayezid devrinde kaleme alınmaya başlanan Osmanlı kroniklerinde de voynuklar hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre voynuk teşkilâtı Timurtaş Paşa tarafından I. Murad zamanında Osmanlı Devleti'nin Balkan topraklarında kurulmuştur. Voynukların coğrafî dağılımına bakılacak olursa bunların Filibe-Sofya-Niş, Selânik-Niş-Belgrad güzergâhı üzerinde, Semendire-Braniçevo-Vidin bölgesinde, Kesriç, Hersek ve Bosna'da bulundukları görülür. Voynuklarla ilgili ilk defterlerin Arnavutluk, Vidin, Tırhala, Braniçevo, Hersek ve Niğbolu'ya ait olması voynuk teşkilâtının büyük ölçüde bu bölgelerin insanlarıyla teşkil edildiğini ortaya koyar. Adı geçen bölgelerden en önce Bulgaristan'ın fethedildiği ve daha sonra voynukların Bulgarlar'la özdeşleştirildiği göz önüne alınırsa voynuk uygulamasının ilk defa Bulgaristan'da gerçekleştirildiği sonucuna varılabilir. Esasen voynuk teşkilâtı içerisinde Bulgarlar'ın önemli yer tuttuğu bilinmektedir. İlk dönem Osmanlı kanunnâmelerinden voynukluğun, daha çok vergilerini filori ile ödedikleri için "filorici" denilen ve Timok-Tuna kavşak bölgesinde yaygın biçimde görülen Eflak teşkilâtı ile de alâkalı olduğu anlaşılır (Beldiceanu, REI, XXXIV [1966], s. 84-132; Kayapınar, s. 243-288). Voynukların bulunduğu bölge voynuk sancağı olarak Rumeli beylerbeyliği teşkilâtı içinde yer almıştır.

XV. yüzyılın başlarına kadar uzanan tahrir defterleri ve kanunnâmelere göre voynuklar Osmanlı öncesinde “voyini/voynitsi” diye adlandırılan küçük asilzade sınıfı temsilcileriydi. Osmanlılar, hıristiyan sipahiler gibi eskiden beri voynuk olanları askerî sistemlerine dahil etmekte bir sakınca görmediler. Bu durum tedrîcî fetih siyasetinin de bir aşamasıydı (İnalcık, Doğu Batı, s. 61-84). Voynuklar savaşçı özelliklerini XV. yüzyıl boyunca sürdürdü. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra durum giderek değişti. İlk dönemlerde teşkilât sefere katılan voynuklarla yedekleri yamaklardan müteşekkildi. Voynukluğun esasını baştinaya (baba toprağı, baba çiftliği) sahip olmaları teşkil ediyordu. Bu da onları normal reâyâdan ayıran önemli bir özellikti. Voynuklar baştinalarının bulunduğu köylerde “primkür” ve “lagator” denilen hıristiyan kökenli Osmanlı askerlerine bağlıydı (Beldiceanu, Turcica, VIII/1 [1976], s. 277-278). Primkür ve lagatorlar da bölgenin çeribaşısının emrindeydi. Müslüman olan çeribaşılar bölgenin voynuk beyine, voynuk beyi de mîrâhor ağasına tâbiydi. 1545 tarihli Pojega Sancağı Kanunnâmesi’nde nahiye kethüdâsının “knez”, köy kethüdâlarının primkür ve “teklice” diye adlandırıldığı dikkati çeker (bk. ÇERİBAŞI).

Voynukların görevleri sefere ve akınlara katılmaktı. Adı geçen kanunnâmede bu görevler uçlarda istihbarat, düşmanın durumunu araştırmak, mızrakları, kalkanları, diğer savaş aletleri ve atlarıyla uçlarda, askerî seferlerde hizmet etmek şeklinde belirtilmiştir (Akgündüz, V, 333). Barış döneminde de voynukların önemli geçit yerlerini nöbetleşe korumak, kale muhafızlığı yapmak ve varoşları beklemek gibi hizmetleri söz konusuydu (a.g.e., II, 60, 73). Voynuklar görev bakımından hem martoloslara hem de derbendcilere benziyordu. Barış zamanında bu görevlerin dışında saray ahırlarında çalışır, hassa atlarına bakar ve çayırları biçerlerdi. Voynuklar bu işleri bağlı oldukları lagatorlar ve çeribaşılarıyla birlikte yerine getirirlerdi. Görev sonrasında mîrâhordan hizmetlerini tamamladıklarını gösteren bir tezkire alıp baştinalarının bulunduğu köylerine dönerlerdi. Barış ve savaş dönemlerindeki hizmetlerini üç ya da dört kişiden oluşan ve “gönder” denilen askerî ocak içinde ifa ederlerdi. “Mızrak, kargı” anlamına gelen gönder kelimesinin Grekçe “kontarion”dan türediği belirtilmektedir (Beldiceanu, Südost-Forschungen, XXIV [1965], s. 107-108). Osmanlı belgelerinde gönder kelimesi, savaşta vezirlerin ve ordunun ileri gelenlerinin

atlarına bakmak üzere teşkil edilen bir sınıf için de kullanılmıştır. Gönder mensupları görevlerini nöbetleşe yerine getirirlerdi. Nöbeti gelen gönder üyesine voynuk denilirken diğerleri yamak diye adlandırılırdı. Yamakların da yedekleri "zevâid" kaydedilen voynukların kardeşleri ya da oğullarıydı. Voynuk ya da yamak görevini yapamaz duruma geldiğinde kardeşleri veya oğulları sisteme dahil edilirdi.

Bu teşkilâta kimlerin alınacağını ve sayılarını tesbit için Osmanlı döneminde voynugân defterleri tutulmuştur (BA, MAD, nr. 81, s. 2-5). Bu işlemi gerçekleştirmek üzere önce padişah tarafından bir emin ve kâtip voynuk tahririyle görevlendirilir, bu kişiler Rumeli'de voynuk bulunan şehirlere, kasabalara ve köylere gider, voynuk ve yamakların mevcudiyetini tesbit ederlerdi. Eğer noksanları varsa noksanı voynuk zevâidi voynuk oğullarından, kardeşlerinden, haymanadan tamamlar, bunlar kâfi gelmezse eskiden voynuk zevâidi olup raiyyet yazılanlar belirlenir, bunların arasından voynuk yazılırdı (Akgündüz, IV, 657). Voynukların tasarruf ettikleri baştina "bağımsız, miras olarak bırakılamayan, hibe edilemeyen, satılamayan, şer'î ve örfî vergilerden, ispençeden, haraçtan, avârız-ı dîvâniyyeden ve tekâlîf-i örfiyyeden muaf çiftlik" şeklinde tanımlanabilir. Baştina sadece voynuk olan başka birine ve öncelikle ölen voynuğun voynuk olan oğluna ya da akrabasına, bunların yokluğu halinde başka bir voynuğa geçerdi. Voynuklar baştinanın yanı sıra bazan timar da tasarruf ederlerdi. 1467-1468 tarihli Tetovo bölgesine ait bir defterde Voynuk Nikola'nın ve ortaklarının timarı kaydedilmiştir (Cvetkova, Ar.Ott., VIII [1983], s. 164).

Voynukların haraçtan, ispençeden, baştinasında ekip biçtiklerinin öşründen, resm-i kovandan, resm-i hınzırdan ve 100 koyuna kadar koyun resminden muaf tutulduğu 1516 tarihli Niğbolu Kanunnâmesi'nde belirtilmiştir. Ancak bu vergi muafiyeti sadece voynuğun kendisiyle sınırlıydı. Voynuğun oğulları, kardeşleri ve akrabaları varsa 1516'da Bosna örneğinde olduğu gibi kişi başına hazineye 30 akçe cizye ödemek zorundaydı. Voynuk kendi baştinası dışında başka yerde üretim yaparsa buranın vergilerini verir, ancak avârız türü vergilerden muaf tutulurdu. Gönder içinde o yıl nöbetle hizmete gidecek voynuğa yamaklar "resm-i gönder" (âdet-i nîze) adıyla akçe verirlerdi. Nîze kelimesi de Farsça'da "mızrak" anlamına gelmektedir. XVI. yüzyılda sefere katılan voynuk 6 akçe, diğer iki yamak 5'er akçe öderdi (Akgündüz, III, 418). Yazıldıkları köyün dışında başka bir sipahinin

toprağında ziraat yapan voynuklar elde ettikleri ürüne ait öşrün yarısını timar sahibine vermek mecburiyetindeydi. Voynuğa ait baştinadaki bağları ve bahçeleri işleyen kimse de ürünün dörtte birini voynuğa verirdi.

Voynuklar nâdiren timar tasarruf ederken voynuk beyleri ve çeribaşıları zeâmet ve timar tasarruf ederlerdi. Voynuklar bâd-ı hevâ, arûs resmi ve cürm ü cinayet gibi vergileri voynuk beylerine ve çeribaşılarına öderlerdi. Voynuk bir suç işlediğinde kadı huzurunda suçu sabit olduktan sonra çeribaşı tarafından cezalandırılırdı. Çeribaşılar, voynuklardan aldıkları vergi karşılığında onları lagatorlarıyla beraber İstanbul'a götürüp çayır ve hassa hizmeti yaptırmaktaydı. Çeribaşılar, bu görevleri yerine getirdikleri sürece zeâmet ve timar tasarrufu kaydıhayat şartıyla ellerinde kalırdı (a.g.e., IV, 480). Voynuk teşkilâtı 17 Rebîülâhir 1102 (18 Ocak 1691) tarihinde başdefterdarın teklifiyle kaldırıldı. Bu sırada Filibe, Sofya, Niğbolu ve Silistre sancaklarında 8909 voynuğun görev yaptığı tesbit edilmiştir. Ancak duyulan ihtiyaç üzerine 9 Şâban 1104'te (15 Nisan 1693) teşkilât yeniden teşkil edildi ve 1878'de Bulgar Prensliği'nin kuruluşuna kadar varlığını sürdürdü (Ercan, Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, s. 93-95).

BİBLİYOGRAFYA

Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 137-184; a.mlf., Doğu Batı: Makaleler II, İstanbul 2008, s. 61-84; Yavuz Ercan, "Osmanlı Askerî Kuruluşlarından Voynuk Örgütü", Birinci Askerî Tarih Semineri: Bildiriler, Ankara 1983, II, 109-126; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, Ankara 1989; M. Stoyakoviç, Braniçevski tefter, Belgrade 1987, s. 17-31; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, II-VII; Ayşe Kayapınar, "Les filoricis dans la région timoko-danubienne à l'époque ottomane (XVe-XVIe siècles)", Enjeux politiques, économiques et militaires en mer noire (XIVe-XXIe siècles): Etudes à la mémoire de Mihail Guboglu (ed. Faruk Bilici v.dğr.), Braïla 2007, s. 243-288; L. Miletiç, "Pozemlenata sobstvenost i voynişkite baştini v tursko vreme",

Periodiçesko spisanie, LXIV (1905), s. 313-326; P. Mutafçiev, "Voynişki zemi i voynitsi vıv Vizantiya prez XIII-XIV v.", Spisanie na Bılgarskata akademiya na naukite, sy. 27 (1923), s. 1-113; Br. Curcev, "O voynutsima sa osvrtom na razvoy turskog feodalizma i na pitanye bosanskog agaluka", Glasnik Zamaljskog muzeja u Sarajevo, II, Sarajevo 1947, s. 75-137; J. Kabrda, "Les anciens registres de turc des cadis de Sofia et de Vidin et leur importance pour l'histoire de Bulgarie", Ar.O, XIX/3-4 (1951), s. 329-392; N. Beldiceanu, "La région de Timok-Morava dans les documents de Mehmed II et de Selim I", Revue des études roumaines, III-IV, Paris 1957, s. 111-129; a.mlf., "Quatre actes de Mehmed II concernant les valaques des Balkans slaves", Südost-Forschungen, XXIV, München 1965, s. 113-118; a.mlf., "Sur les valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane (1450-1550)", REI, XXXIV (1966), s. 84-132; a.mlf., "A propos d'un registre de cadastre de 1455, bürüme, günlük, lagator", Turcica, VIII/1, Paris 1976, s. 272-278; B. Cvetkova, "Influence exercée par certaines institutions de Byzance et des Balkans du moyen âge sur le système feodal ottoman", Byzantinobulgarica, I, Sofia 1962, s. 237-257; a.mlf., "Early Ottoman Tahrir Defters as Source for Studies on the History of Bulgaria and the Balkans", Ar.Ott., VIII (1983), s. 133-213.

Ayşe Kayapınar

VOYVODA

Eflak, Boğdan ve Erdel beyleri için kullanılan unvan.

Slavca “asker” anlamındaki voy ile (voyska) “sürmek” anlamındaki vodadan (vodity) meydana gelmekte olup “asker sürücü” demektir. Buradan hareketle kelime “bir memleketin başkumandanı ve idarecisi” mânasını kazanmıştır. Polonya ve Romanya tarihinde de voyvoda geçer (Voyvoda Kiyovski/Kiev voyvodası). Yine “askerî şef” mânasında Sırbistan tarihinde bu unvana rastlanır. XVI-XVII. yüzyıllarda Polonya’da krallığın büyük illeri voyvodalıktı. Büyük voyvodalıkların görevlileri aynı zamanda devletin en büyük ricâliydi. Bunlardan bazıları şunlardır: Podolya, Rutenya (Ruski, Russiae), Krakovya (Krákowski), Poznañ, Lublin, Szñyathin, Lêczyca, Vilna (Wilenski), Culm (Chelminski). Romanya tarihinde ise voyvoda ve özellikle büyük voyvoda memleketin başkumandanıydı. Latince kaynaklarda dux, Yunanca’da strategos, yine Slavca gospodar/gospodin, Latince princeps ve palatinus terimleri de bu anlamda kullanılırdı. Osmanlı resmî belgelerinde bunların karşılığı bey, daha çok da Eflak, Boğdan söz konusu olduğunda voyvoda idi. Erdel için de voyvoda kullanılmıştır, fakat daha çok Erdel kralı denilirdi. Voyvodanın eşine Romence’de doamna adı verilirdi, Osmanlı belgelerinde bu unvan domna şeklinde geçer.

Aslında voyvoda, hâkimiyeti Tanrı’dan almış müstakil bir hükümdar gibi telakki ediliyordu. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı hâkimiyeti altında artık bazı voyvodalar, “Voyvodalığım devletlü padişahtan alınmıştır” şeklinde tâbilik şartlarını ifade etmeye başladılar. Osmanlı belgelerinde Eflak/Boğdan voyvodaları için kullanılan elkāb diğer hıristiyan hükümdarlarınınkine benziyordu

(kıdvetü’l-ümerâi’l-milleti’l-Mesîhiyye ümmet-i küberâi’t-tâifetü’n-nasrâniyye). Voyvodanın seçilmesi/tayini ilgili memleketin kanununa göre karma seçim-irsiyet sistemine dayanırdı. Prensip olarak her voyvodanın boyarlar/beyler tarafından seçilmesi ve adayın da voyvodaoğlu/beyzade olması gerekiyordu. Pratikte büyük boyarlar “memleketin adına” toplanırdı.

Adayları ise gerçekte ne olursa olsun şeklen voyvoda oğlu/hânedanın üyesi diye ilân ederlerdi. En kuvvetli ve dışarıdan desteklenen boyar grubunun adayı domn/voyvoda seçilirdi. 1530'lu yıllardan itibaren seçilen voyvodanın padişah tarafından tasdiki şarttı. Öte yandan Osmanlı hükümeti ülkenin seçim iradesine mümkün olduğunca saygı gösterirdi. Meselâ 1552'de voyvodanın mutfağından sorumlu, mütevazi bir görevde, hânedanla da hiç ilgisi bulunmayan Petre Stolnicul (Lapuşneanu) adlı bir Boğdan (Moldova) boyarı Polonyalılar'ın askerî yardımıyla rakibini yenerek domn ilân edildi. Resmî belgelerde kendisini büyük voyvoda Alexandru cel Bun'un (1400-1432) torunu ve gerçek vârisi olarak takdim ediyordu. Osmanlı Devleti de onun voyvodalığını onayladı; 1564'te ikinci defa onayladı. Diğer taraftan gerçek bir beyzade yalnız bu niteliği sayesinde voyvoda olamazdı. 1693 Martında Boğdan Voyvodası Constantin Kantemir ölürken büyük boyarlar ("memleketin toplantısı"), yirmi yaşındaki küçük oğlu Dimitrie'yi (Osmanlı klasik mûsikisinin parlak temsilcilerinden Dimitrie Kantemir) Boğdan voyvodası seçmelerine rağmen Osmanlılar bu seçimi onaylamadı.

Voyvoda adaylığı için sağlıklı ve en az on beş yaşında olmak gerekiyordu. Yeniden iktidara gelmelerini önlemek amacıyla Bizans'ta olduğu gibi Eflak/Boğdan'da da tahttan indirilen veya isyan eden prenslerin burnu kesilirdi. Kanuna göre voyvodalık ömür boyu verilirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında boyarların voyvodalık konusundaki hevesleri ve iktidar çekişmeleri sebebiyle idarecilikte belli bir süre kalmaları öngörüldü. Meselâ aynı dönemde Eflak'ta voyvodaların görev süresi ortalama üçer yıldı ve on yedi voyvoda iktidara gelmişti. Boğdan'da ise bu ortalama iki buçuk yıldı ve bu dönemde yirmi bir voyvoda görev yapmıştı. Voyvoda olabilmek için söz sahibi Osmanlı ricâline rüşvet verenler de vardı. Âlî Mustafa Efendi'ye göre sık sık voyvoda değişiminde rüşvetin payı büyüktür (Künhü'l-ahbâr, I, 245).

XVII. yüzyıldan itibaren voyvodalığın her yıl yenilenmesi gerekiyordu ve bu vesileyle küçük bir vergi (mukarrer) ödenirdi; ayrıca her üç senede büyük mukarrer verilirdi. Boğdan-Eflak taraflarını iyi bilen Evliya Çelebi'ye göre bu ülkeler Dîvân-ı Hümâyun memurlarını ve Devleti Aliyye'nin vezirlerini zenginleştiriyordu; Boğdan-Eflak voyvodalığı Bağdat ve hatta Mısır beylerbeyiliğinden daha kazançlıydı (Seyahatnâme, V, 350).

Dîvân-ı Hümâyun veya kaptan-ı deryâ eski baştercümanlarının arasından seçilen Fenerli Rum voyvodaları döneminde (1711, 1716-1821) Eflak/Boğdan beylerinin diplomatik rolü giderek arttı. Çünkü Avrupa olayları hakkında düzenli bir istihbarat şebekesi özelliği taşıyordu. 1754'te Polonya'daki Fransız büyükelçisi Comte de Broglie'ye verilen tâlimatta, "Boğdan ve Eflak voyvodaları Bâbıâli'ye haraçgüzâr olmalarına rağmen Avrupa prensleri gibi görünüyorlar" denmişti.

Bunların yetkilerine gelince voyvoda memleketin bütün topraklarının resmî sahibi kabul ediliyordu (bu durumun hukukî formülü "dominium eminens" idi). Ayrıca büyük voyvoda olan her prens memleketin başkumandanıydı. Kendi memleketinde domnul/voyvoda iktidarını hiç kimseyle paylaşmazdı. Voyvoda aynı zamanda ülkenin en yüksek yargıcıydı ve tebaasına büyük boyarlar dahil her türlü cezayı verebilirdi. Bu konuda Osmanlı padişahı voyvoda ile boyarları arasındaki ilişkilere genellikle karışmazdı; daha doğrusu Tuna'nın kuzeyinde kuvvetli bir iktidar ve istikrar isterdi. Fakat diğer taraftan boyarlar her zaman Dîvân-ı Hümâyun'a arz ya da şikâyetlerini sunarlardı ve voyvodaya karşı başvurabilecekleri güçlü bir mercileri vardı. Divan bu durumlarda taraflar arasında denge kurmaya çalışırdı. Kiliseye gelince Romen voyvodaları Bizans imparatorları gibi kilisenin resmî şefleri değildi, ancak "de facto" bu kurumun başıydı, onu denetler, hatta kendi kanunlarını empoze edebilirdi. Memleketin iç işlerinde ise voyvodalar tam özerkti. Ülkesinde Osmanlı idarecileri bulunmadığı için vergi sistemini kontrol eder, Osmanlı Devleti'ne verilen haracı da kendisi toplardı. Öte yandan dış işlerinde Eflak ve Boğdan voyvodaları Osmanlı yüksek ricâli arasında sayılırdı. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 1530'lu yıllardan itibaren Eflak/Boğdan reâyâsının Osmanlı reâyâsı gibi olduğu anlayışı hâkimdi; yani Eflak/Boğdan memleketleri "dârü'l-ahd" içinde bulunduğu halde Osmanlı genel sistemine dahil kabul ediliyordu. Bu durum uluslar arası hukuk açısından 1878 Berlin Kongresi'ne kadar devam etti.

Voyvodalık hükümet alâmetleri Osmanlı öncesi döneminde altın taç, bozdoğan ve asâdan oluşurdu. XV. yüzyıldan başlayarak özellikle 1530'lu yıllardan itibaren artık Osmanlı padişahı adına verilen alâmetler, üsküf (altın işlemeli ve beyaz balıkçıl sorguçlu başlık), alem/sancak, bozdoğan (Şam bozdoğanı) ya da topuz ve şimşir/kılıçla donatılmış bir attı.

Boğdan'da altın taç 1564 yılına kadar resmen kullanıldı. Bu alâmetlerden gerçekte en önemlileri üsküf ve sancaktı (Orhonlu, s. 118-119). XVI. yüzyılın sonuna kadar sancak beylerine benzer şekilde Romen voyvodalarına birer tuğ verilirdi. XVII. yüzyıldan itibaren de beylerbeyiler gibi ikişer tuğ taşıdılar. Tek üç tuğlu olan voyvoda Gheorghe Duca olup üçüncü voyvodalığı esnasında (1678-1683) üç tuğ takmıştı; çünkü kendisi hem Boğdan voyvodası hem de Ukrayna'nın hatmanı konumundaydı.

Bir voyvodanın tayin prosedürü ve törenleri birkaç aşamadan meydana geliyordu. İlk önce Dîvân-ı Hümâyun'da teklif görüşülür, daha sonra padişah tarafından onaylanırdı. Ardından yeni voyvoda Dîvân-ı Hümâyun'da sadrazam tarafından kabul edilir ve Arz Odası'nda padişahın elini öperdi. Bu arada hükümet alâmetleri verilirdi. Saraydaki bu törenden sonra yeni voyvoda Ortodoks Rum Patrikhânesi'ne giderdi. Orada eskiden Bizans imparatorlarına taç giydirme törenlerinde olduğu gibi merasim yapılırdı. İstanbul'un fethi üzerine Romen voyvodaları, Rus çarlarından önce kendilerini Bizans'ın vârisleri ve Tuna'nın güneyindeki hıristiyanların hâmisi olarak görüyordu. İstanbul'daki törenlerin ardından Eflak voyvodası başşehir Bükreş'te, Boğdan voyvodası başşehir Yaş'ta metropolitlik katedralinde yerli metropolit tarafından "aziz yağ"la kutsanırdı. İstanbul'dan Tuna'nın kuzeyine kadar yeni voyvodalara parlak bir alay içinde bir dizi yeniçeri ve mehter takımı eşlik ederdi. Birkaç ay sonra da resmî berât-ı hümâyun Bükreş'e veya Yaş'a gelirdi. Yeni voyvodanın tayini esnasında ayrıca bazı resmî olay ve bayramlar vesilesiyle protokol hediyeleri adı altında voyvoda tarafından padişaha samur, hermin, kakum, sincap vb. çok pahalı kürkler, yirmi at, yetmiş şahin takdim edilirdi ve padişah tarafından voyvodaya değerli bir at, kumaş, para gibi in'âmlar verilirdi. Bunun dışında haraçgüzâr ülkenin voyvodası sıfatıyla yeni tayin edilen prens her yıl haracını ödemekle mükellefti. Voyvodanın yardımcı yönetim organlarından en önemlisi büyük sadık boyarlar tarafından oluşturulan

Sfatul Domnesc idi (voyvodalık kurulu). Fenerli-Rum voyvodaları döneminde bu kurula artık divan deniyordu. Bunun için voyvodanın Türk kâtibine de divan efendisi adı verilirdi.

İstanbul'da Romen voyvodalarının resmî temsilcisi (kapı

kethüdâsı/kethüdâ-i bâb) vardı. Bunların sayısı bir ile altı arasında değişirdi. İçlerinden önde gelenine başkethüdâ denirdi. Osmanlı belgelerinde Boğdan/Eflak voyvodası kapı kethüdâsı (kethüdâ-i bâb-ı voyvoda-yi Boğdan/Eflak) tabiriyle kastedilen başkethüdâ idi. Zamanla voyvodaların durumu zayıfladığından bu temsilcilerin durumu da geriledi, eski diplomatik dokunulmazlıkları kalktı ve beylerbeyi kethüdâlarınınkine benzer bir statü kazandı. Bunlar vergi muafiyetine sahiptiler. Fener'deki ikametgâhlarına Boğdan sarayı ve Eflak sarayı denirdi (bk. BOĞDAN SARAYI). 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Romen prensliklerinin (Memleketeyn) eski özerkliği yeniden tesis edildiği için Eflak-Boğdan'ın İstanbul'daki temsilcilerine de artık maslahatgüzâr gibi diplomatik unvan verilmiştir.

1859-1862 yıllarında Boğdan ve Eflak prenslikleri birleşince ortaya çıkan (Küçük) Romanya'nın prensleri I. Alexandru Ioan Cuza (Kuza Bey) ve özellikle I. Carol de Hohenzollern-Sigmaringen'in İstanbul karşısındaki durumu ve uluslar arası statüleri tamamen değişti. 1877'de tek taraflı ilân edilen bağımsızlık 1878 yılı Berlin Kongresi'nde resmen tanındı. Bundan sonra voyvoda sözü tarihe karıştı; buna rağmen halk dilinde kısaltılmış "vodã" şeklinde kullanımı sürdü. 1930'da veliahtlık hakları düşürülen ve dışarıda bulunan Carol, Romanya'ya gelip II. Carol unvanıyla 1918'de ortaya çıkan Birleşik (Büyük) Romanya'nın yeni kralı olunca eski kral (onun küçük oğlu) I. Mihai bu defa veliaht ve Mare Voievod de Alba Iulia (1 Aralık 1918 tarihinde Transilvanya Romenleri tarafından Romanya Krallığı ile birleşme kararının alındığı yer), yani "Alba Iulia büyük voyvodası" unvanını aldı. Ancak (mare) voievod unvanı sadece on yıl kullanıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 64, s. 408; nr. 72, s. 357; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, I, 245; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 350; N. Iorga, Byzance après Byzance, Bucureşti 1935, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 118-119; M.

Berindei - G. Veinstein, l’Empire ottoman et les pays roumains: 1544-1545, Paris-Cambridge 1987, tür.yer.; Institutii Feudale din Tarile Romane Dictionar (haz. O. Sachelarie - N. Stoicescu), Bucureşti 1988, s. 171; M. Maxim, l’Empire ottoman au nord du Danube et l’autonomie des principautes roumaines au XVIe siècle: Etudes et documents, Istanbul 1999, s. 14-41, 157-171; a.mlf., Romano-Ottomanica, Essays & Documents from the Turkish Archives, Istanbul 2001, s. 137-149; Dimitrie Cantemirii Principis Moldaviae Descriptio Moldaviae Antiqui et Hodierni Status Moldaviae (ed. Dan Slusanschi), Bucureşti 2006, s. 134-167.

Mıhaı Maxım

VOYVODA

Osmanlı maliyesinde yüksek vergi gelirlerini toplayan tahsildar.

Malî bir terim olarak, vergi gelirine sahip kimselerden aldığı yetkiyle kendi namına ya da bir başkası adına vekâleten vergi tahsil eden görevlileri nitelemektedir. Voyvodayı vergi tahsildarlığı açısından muhassıl ve mütesellimden ayıran temel farklardan biri onun sadece timar, zeâmet ve yüksek askerî zümreye ait hasların değil aynı zamanda merkezî hazineye ait vergilerin ve vakıf gelirlerinin tahsilini de üstlenebilmesidir. Osmanlılar'da XV. yüzyıla kadar inen voyvodalık uygulaması özellikle XVI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başladı ve XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı eyalet maliyesi içinde vergi gelirlerinin tahsilinde önemli bir kurum haline geldi. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren yüksek rütbeli askerî zümre mensupları vezirler, beylerbeyiler, sancak beyleri, paşmaklık haslar ve saray mensuplarının kendilerine tahsis edilen gelirlerin tahsilinde voyvodalar yetkili kılındı. Bu tarihlerde, Anadolu ve Rumeli'de eyalet veya sancak mutasarrıflarının kendilerine ayrılan gelirleri kaza ve kasaba ölçeğinde toplamak üzere voyvoda tayin ettikleri dikkat çeker. Tahsildarlar mutasarrıfların kapı halkından da yerel halktan da seçilebiliyordu.

XVI. yüzyılın ortalarında irili ufaklı vakıfların gelirlerini toplamada voyvodaların önemli rolleri vardı. Vakıf sahiplerinin ekseriyetle vakfa ait köylerde oturan, vergi tahsil işinde ehil olan birini tayin ettikleri anlaşılmaktadır. Vakıf muhasebe kayıtlarında voyvodaların köylülerle birlikte yaşadığı tesbit edilmektedir. Vakıf voyvodaları aynı zamanda vakfa ait büyük bir kazanın vergi gelirlerini de toplayabiliyordu. Bu anlamda vakıf gelirlerinin tahsildarlığını yapan voyvodanın câbî ile aralarında bir farkın bulunup bulunmadığı ve vakfın ücretli bir elemanı mı yoksa bir çeşit iltizam yoluyla çalıştırılan bir mültezimi mi olduğu tam anlaşılmamaktadır. XVI ve XVII. yüzyıllarda Anadolu'da ve Rumeli'deki büyük aşiretlerin vergilerinin tahsil görevini üstlenen mültezimler de voyvoda adıyla anılıyordu. Yeni-il, Yüzdepare, Mardin, Zile ve Halep'teki bazı aşiretlerin vergileri voyvodalık üzere iltizama veriliyordu. Bu gelirler bazan merkezî hazine tarafından tahsil edilir, bazan da yüksek rütbeli askerî zümreye has

tayin edilebilirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında aşiretlerin vergileri iltizam yoluyla tahsil edilmek istendiğinde voyvodalık görevi sipah ve silâhdar bölükleri içindeki yüksek rütbeli askerlere verilmişti. Voyvoda bir beyin veya mutasarrıfın vekili ise müvekkili olduğu beyin buyruldusuyla tayin edilirdi. Vakıf adına çalışırsa vakıf sahibinin yazılı izniyle mahallinde vergi tahsiline yetkili kılınabilirdi. Kendisine mahallindeki kadı, "kethüdâ yeri" ve diğer yetkililer yardım etmek durumundaydı.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde uzun süren savaşlar, kıtlık ve siyasal istikrarsızlığın yol açtığı malî darlıklara karşı vergi toplama rejiminde önemli değişiklikler yapıldı. Timar sektöründen merkezî hazineye kaynak aktarma süreci hızlandı; merkezî hazine gelirleri gittikçe daha fazla oranda iltizam yoluyla tahsil edilmeye başlandı. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, önceleri vergi tahsildarlarının kazandıkları ihalelerde peşin ödedikleri teminat akçesi zamanla hazine tarafından daha çok talep edilir oldu ve bir tür iç borçlanma aracı şeklinde kullanıldı. Yüzyılın ortalarına doğru merkezî yönetim daha fazla nakit bulmak amacıyla bazı eyalet defterdarlıklarını kaldırdı, bu eyaletlerin hazine gelirleri voyvodalık veya muhassıllık olarak ihale edildi. Örnekleri Rum (Tokat), Diyarbekir ve Halep eyaletlerinde görülen bu uygulama ile her birinde sayıları kırk-seksen arasında değişen vergi toplama birimleri ve mukātaaların hepsi bir müteahhide iltizama verilmiş oluyordu. Bu hazinelerin toplam geliri yüzyılın ortalarına doğru merkezî hazine gelirlerinin % 10'unu aşıyordu. Bu değişikliğin gerekçelerinden biri, hazine işlerinden sorumlu eyalet defterdarlarının göndermeleri gereken vergi gelirlerini telef etmeleriydi. Bu sebeple merkezî yönetim, ilgili eyaletlerde defterdarlık yönetimiyle etkin biçimde vergi tahsil edilemediği gerekçesiyle bu yörelerin gelirlerini toptan iltizama çıkarmıştı. Böylece Diyarbekir ve Rum defterdarlıkları yerlerini Diyarbekir ve Rum voyvodalıklarına bıraktı. Halep'te ise önce defterdarlık yerine muhassıllık kuruldu. Bu uygulama XVII. yüzyılın ikinci yarısında diğer birkaç eyalete teşmil edildi. Merkezî otorite, eyalet içindeki

merkezî hazineye ait mukātaaların önemli bir kısmını bütün halinde bir voyvodaya iltizama vermek suretiyle hem yüksek peşinat tahsilini hem de etkin vergi toplamayı bekliyordu. Yüzyılın ortalarındaki bu uygulama ile voyvodalığın Osmanlı vergi toplayıcılığı içindeki önemi iyice arttı; her şeyden önce voyvodalık malî sistemde resmî bir kurum olarak tanımlandı.

Ayrıca voyvodalar vakıf, timar, zeâmet ve ümerâ hasları yanında yüksek vergi gelirleri olan, dolayısıyla ciddi bir vergi toplama organizasyonu gerektiren hazine haslarının tahsilinde de istihdam ediliyordu. XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Tokat ve Diyarbekir'de olduğu gibi eyalet voyvodalıklarını alanların çoğunluğu dergâh-i âlî kapıcıbaşısı, sadrazam kethüdâsı, eski matbah emini gibi daha çok İstanbul'da oturan yüksek askerî zümre mensuplarıydı. Mahallî güç sahipleri ise bir alt mültezim grubu olarak vergi topluyordu.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren voyvodalığın yaygınlaşmasıyla paralel bir diğer gelişme vezir, beylerbeyi ve sancak beyi gibi yüksek rütbeli askerî zümre mensuplarınca tayin edilen mütesellimlerin vergi toplama sektöründe dikkat çeken artışıdır. Bu dönemde Anadolu'da pek çok sancak, bey veya muadili kumandanlara arpalık olarak verilmişti. Zaman içinde sancak mutasarrıfları katıldıkları savaşlar veya yaptıkları diğer görevler sebebiyle dirliklerinde oturamaz hale gelince, kendi yerlerine bir mütesellim veya müsellim göndermeye başlamıştı. Eyaletlerde beylerbeyiler makamlarında iken bile uzak bölgelerdeki has gelirlerini veya düzensiz vergileri toplatmak üzere mütesellim tayin ediyordu. Dirlik sahibi yerine sancak tasarruf eden mütesellim görev yaptığı sancağa bağlı kazalara voyvodalar yollayarak vergi tahsilâtını gerçekleştiriyordu. Bu türden vergi tahsildarı-voyvoda XVII. yüzyılın ortalarından itibaren daha ziyade mahallinden seçiliyor ve neredeyse her kaza ve kasabaya tayin ediliyordu. Bu sebeple merkezden taşrada görev yapan idarecilere gönderilen emirlerde voyvodaların sık sık zikredildiği dikkati çeker. Dirlik sahibini temsil eden voyvodalar mîr-i mîrân, sancak beyi ve mütesellimden sonra anılırdı.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra uzun süreli ve yıpratıcı savaşların etkisi Osmanlı eyaletlerinde asayiş problemi ve vergi kaynaklarının tahribatıyla kendini gösterdi. Merkezî idare yüzyılın sonlarına doğru taşrada güvenliği sağlayıp vergi kaynaklarını ihya etmek üzere yeni bir sistem geliştirdi. Mâlikâne adı verilen bu sistemde tâliplilerine kaydıhayat şartıyla dirlikler verilmeye başlandı. Bu yolla dirlikler içinde yaşayan halkın keyfî vergilendirmeden ve aracıların baskısından kurtulacağı hesap ediliyordu. Yeni sistemin getirdiği en önemli değişikliklerden biri, sancak statüsündeki bazı dirliklerin zamanla merkezî hazine gelirleri içine katılması, iltizam şeklinde veya mâlikâne yoluyla voyvodalıklara çevrilmesi oldu. Meselâ

Bolu sancağının mutasarrıf ve mütesellimlerinin kazalardan usulsüz fazla vergi toplamaları yüzünden bölgenin sancaklık statüsü kaldırıldı, gelirleri merkezî hazineye dönmek üzere Bolu voyvodalığı kuruldu. Benzer bir uygulama XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Malatya sancağında yapıldı ve sancaklık statüsü yerine voyvodalık kuruldu. Bu değişiklikle önceden görev süresince hâsılâtı sancak mutasarrıfında olan vergi birimleri merkezî hazineye aktarılmış oluyordu. Bunun karşılığında vergi birimlerinin hâsılâtı hayatta kaldığı müddetçe mâlikâne olarak mutasarrıfına bırakılıyordu.

Uzun vadede mâlikâne uygulaması vergi toplamada mahallî aracıların rolünü arttırdı. Zamanla iltizam sektörü içinde zenginleşen bu grup, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu ve Rumeli'nde voyvodalıklar dahil büyük vergi ihalelerini bizzat elde etmeye başladı. Merkezî yönetim bu gruba, kazandıkları vergi ihaleleri yanında güç ve itibarlarından faydalanmak üzere sancak beyliği ve mîr-i mîrânlık gibi askerî rütbeler de verdi. Bundan dolayı mütesellimlik ve voyvodalık işlerinin taşrada güçlü ve zengin ailelerin ortaya çıkışında önemli rol oynadığı ileri sürülmektedir. Bu görevlerin dirlik sahibinin maiyetindekiler tarafından değil mahallî nüfuz sahiplerince elde edilmesinin bir dönüm noktası olduğu vurgulanır. Böylece voyvodalığın bu mahallî grupların elinde bir servet biriktirme yolu şeklinde kullanılması XVIII. yüzyıl boyunca sürdü.

Merkezî hazine adına vergi toplayan voyvodalar, mukaveleleri icabı görev bölgelerindeki eyalet ve sancaklarda sadece gelir tahsilinden değil, aynı zamanda bu gelirleri merkezî hazinenin tahsis ettiği harcama alanlarına sevketmekten de sorumluydu. Kale askerlerine tahsis edilen mevâcibleri vaktinde göndermek, emredilen yerlere erzak ve hayvan tedarik etmek, özellikle XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren asker sevketmek vb. görevleri yerine getiriyorlardı. Merkezî hazine, bu masrafların normal zamanlarda hâsılâtı hazineye ait gelirlerden karşılamasını istediği gibi olağan üstü savaş şartlarında voyvodaların şahsî servetleriyle karşılamasını bekleyebilirdi. 1768-1774 yılları arasındaki Rus savaşı esnasında malî kaynaklar tükendiğinden Anadolu'daki bu yöneticilerden şahsî servetleriyle asker tertip etmeleri istenmişti.

Vali veya mutasarrıf vekili olarak voyvodalar da XVIII. yüzyıl boyunca Anadolu ve Rumeli'de pek çok kazada "ehl-i örf"ün arasında yerini aldı.

Kaza voyvodasının bu yüzyılda ve XIX. yüzyılın başlarında kaza ve kasaba ölçeğinde faaliyet göstermelerinin temel sebebi tahsilâtını üstlendikleri vergi türüyle ilgilidir. Voyvodalar daha ziyade niyâbet veya bâd-ı hevâ resimlerini toplamayı üstlenirlerdi. Bundan dolayı kaza voyvodalarının görevleri taşradaki askerî ve adlî makamların görevleriyle karıştırılmıştır. Tanzimat döneminde yapılan idarî düzenlemeler voyvodalık kurumunu da ilgilendiriyordu. Kazaların yeniden organizasyonu ve iltizamın kaldırılması voyvodaları taşra kamu yönetiminin dışına çıkardı. Kaza müdürleri, eyaletlerde voyvodaların yerine getirdiği görevlerden birçoğunu üstlendi, böylece voyvodalık tarihe karıştı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 414; nr. 650, s. 142, 240; nr. 1656, s. 4 vd.; nr. 2836, s. 17-18; nr. 3922, 4860, 5958, 6200, s. 1-12; nr. 6269, s. 51; nr. 9840, s. 31; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 330; N. Itzkowitz, “Men and Ideas in the Eighteenth Century Ottoman Empire”, Studies in Eighteenth Century Islamic History (ed. T. Naff - R. Owen), Carbondale 1977, s. 15-27; Halil İnalcık, “Centralization and Decentralization in Ottoman Administration”, a.e., s. 27-53; R. Murphey, Regional Structure in the Ottoman Economy, Wiesbaden 1987, s. 57; Musa Çadırcı, Tanzimat Dönemi Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 29-33; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1994, s. 265-269; B. McGowan, “The Age of the Ayans 1699-1812”, An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914 (ed. Halil İnalcık - D. Quataert), Cambridge 1994, s. 637-743; Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devletinin İdari Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, tür.yer.; Dina Rizk Khoury, State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul 1540-1834, Cambridge 1997, tür.yer.; İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarasında Diyarbakır (1790-1840), Ankara 1997, tür.yer.; E. R. Toledano, “The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework for Research”, Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within (ed. I. Pappé - M. Ma’oz), London-New York 1997, s. 145-162; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve

Ekonomi, İstanbul 2000, s. 102-104; Erol Özvar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişme: Diyarbakır'da Hazine Defterdarlığından Voyvodalığa Geçiş", IXth International Congress of Economic and Social History of Turkey, Ankara 2005, s. 93-117; J. Hathaway, "Bilateral Factionalism in the Ottoman Provinces",

Provincial Elites in the Ottoman Empire (ed. A. Anastasopoulos), Rethymno 2005, s. 31-39; Hülya Canbakal, "On the 'Nobility' of Provincial Notables", a.e., s. 39-51; Yuzo Nagata, "Ayan in Anatolia and the Balkans during the Eighteenth and Nineteeth Centuries: A Case Study of the Karaosmanoğlu Family", a.e., s. 269-295; Fikret Adanır, "Semi-autonomous Forces in the Balkans and Anatolia", The Cambridge History of Turkey (ed. Suraiya N. Faroqhi), Cambridge 2006, III, 157-185; Ömer Lutfi Barkan, "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayese", İFM, XVII/1-4 (1956), s. 304-347; Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve A'yân Üzerine Bazı Bilgiler", Osm.Ar., sy. 3 (1982), s. 105-118; Suraiya Faroqhi, "Civilian Society and Political Power in the Ottoman Empire: A Report in Collective Biography (1480-1830)", IJMES, XVII/1 (1985), s. 109-117; A. Salzmann, "Privatization and 'Public' Office: The Voyvodalık of Diyarbakir in the Eighteenth Century", TSAB, XVI/2 (1992), s. 203-205; Şükrü Etfal Batmaz, "İltizam Sisteminin XVIII. Yüzyıldaki Boyutları", TAD, XVIII/29 (1997), s. 39-50; F. Adanır, "Woywoda", EI² (İng.), XI, 215.

Erol Özvar

VUÇİTIRIN

(bk. VULÇITRIN).

VUHÂZÎ

(bk. YAHYÂ b. SÂLİH).

VUHDÂNİYYÂT

(الوحدانيّات)

Hz. Peygamber’le son râvi arasında sadece bir sahâbî bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

VUKUF

(الوقوف)

İki makam arasında durup kalma anlamında bir tasavvuf terimi, seyrüsülûkün son mertebelerinden biri.

Sözlükte “bir şeyi iyice anlamak ve kavramak için üzerinde durup düşünmek” anlamındaki vukūf ve vakfe kelimeleri tasavvufta bir halden bir makama veya bir makamdan bir menzile geçerken ikisi arasında durmayı ifade eder. Duruşun sebebi geçilen makamı gözden geçirmek, önceki makamdan kalan eksiklikleri tamamlamak, varılmak istenen makam için hazırlık yapmaktır (et-Taʿrîfât, “Vaḳfe” md.; İbnü’l-Arabî, II, 595, 805). İki makam veya iki menzil arasında duran sâlike vâkıf, durulan yere mevkıf (çoğulu mevâkıf) denir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Bâyezîd-i Bistâmî ile Nifferî gibi sûfîleri ehl-i mevâkıf diye niteler ve onların vâkıfiyyeden olduğunu söyler (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, I, 187; II, 107-108).

Vukuf terimini tasavvuf literatüründe ilk defa geniş kapsamda kullananlardan biri olan Nifferî Kitâbü’l-Mevâḳıf adlı eserinde görüşlerini anlatmaya, “Hak Teâlâ beni şu mevkıfta durdurdu ve dedi ki” ifadesiyle başlar, verdiği bilgileri Hakk’ın hitapları diye sunar. Nifferî’ye göre vukuf hayret makamı ve matlaʿ terimiyle eş anlamlıdır. Kâşânî, “idraklerin ulaştığı son mertebe” veya “kelâmı duyma mertebesinden söyleyeni müşâhede mertebesine yükselme” diye tanımladığı matlaın âriflerin dilindeki adının mevkıf olduğunu belirtir. Mevkıf veya matlaʿ bütün bilgilerin kaynağı, idraklerin sonu, her türlü bilginin sonlandığı mertebedir. Nifferî vukufu sülûk ile elde edilen mârifetten, mârifeti zâhirî bilgi anlamındaki ilimden daha üstün görür. Her vâkıf aynı zamanda âriftir ama her ârif vâkıf değildir. Vukuf kalpte Hak’tan başka ne varsa hepsini siler, ilmin cehaleti yok ettiği gibi mâsivâyı yok eder. Mâsivâ bağından kurtulan vâkıf böylece hürriyete kavuşur, bedeni ölür ama ruhu ölmez. Nifferî’ye göre sâlikin mârifetten “sürekli huzur” mânasındaki vukufa geçmesi gerekir. Vukuf ilmin aksine herhangi bir sebebe bağlı değildir. Bu da vâkıfın mâsivâdan âzat olup hür kimseler arasında yer almasından kaynaklanır. Nifferî bunu, “Vâkıflar

hükümdarlar, ârifler vezirlerdir" diye açıklar. Vâkıfın bilgisi doğrudan Hak'tan, vâkıf olmayanların bilgisi başkalarındandır. Vâkıfa İbnü'l-Arabî terminolojisinde "insân-ı kâmil", İbn Seb'în'de "muhakkik" adı verilir. İlk sûfî müelliflerden Kuşeyrî vakfeyi "sâlikin sülûkün gereklerini yerine getirmemesi, tembellik ve gevşeklik gösterip duraksaması" anlamında kullanmıştır. Bu duraksama "müridlikten dönüş ve çıkış" manasındaki fetretten daha kötüdür. Mürşid bu haldeki müridini çeşitli riyâzetlerle eğitir. Eğitimini başarıyla tamamlayan mürid bu yolda sebat gösterirse vuslata ulaşır (Risâle, s. 595).

Vukuf Nakşibendiyye tarikatının âdâbıyla ilgili temel kavramlardandır. Tarikatın esas kaynaklarından Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât'ta üç çeşit vukuftan bahsedilir (Reşehât Tercümesi, s. 32). 1. Vukūf-ı Zamânî. Bahâeddin Nakşibend'e göre sâlikin her an kendine bakıp halinin şükrü mü yoksa özrü mü gerektirdiğine vâkıf olmasıdır. Bu bir nefis muhasebesi ve vaktin gereklerini yerine getirmektir. Vaktin ve halin tasarrufu altında bulunana "ibnülvakt" denir. Kul kabz halinde istiğfar, bast halinde şükür etmelidir. Bu iki hale riayet zamanla ilgili vukuftur. Sâlikin mânevî halinin düzgünlüğü zamanını iyi değerlendirmesine bağlıdır. Sâlik, nefesinin Hak ile huzur halinde mi yoksa gaflet içinde mi geçmekte olduğuna vâkıf olmalıdır. Nefese vâkıf ve mâlik olmayan sâlik huzur ve gaflet hallerini ayırt edemez (a.g.e., s. 41). 2. Vukuf-ı Adedî. Zikir esnasında zikrin adedine vâkıf olmaktır. Bahâeddin Nakşibend'e göre bu vukuftan maksat sülûkün başında bulunanların dikkatlerini bir noktada toplamaları, zihin dağınıklığını önlemeleridir. Buna tasavvufta "cem'-i himmet" denir. Sâlik zikir adedine riayet ederek kendini disiplin altına sokar. Burada amaç dilin zikrinden kalbin zikrine geçmektir. Kalp ile zikrin sayısının çokluğundan ziyade huzur ve vukufla yapılması önemlidir. Dil ile kalbin zikrinin birleşmesi ve kalbin zâkir haline gelmesine "yâd-kerd" denir. Gaflet halinde şuursuzca yapılan kalp zikrinin faydası yoktur. Kalp zikriyle vuslata erişen kâmil insanlar "bir" sayısı nasıl bütün diğer sayıların içinde bulunuyorsa gerçek bir olan Hakk'ın da öylece bütün nesnelere sirayet etme sırrına vâkıf olur. Vukūf-ı adedîyi Hâce Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye Hızır'ın telkin ettiği belirtilir. 3. Vukuf-ı Kalbî. Bu tür vukufun iki mânası vardır: Biri sâlikin zikir sırasında kendini daima Hakk'ın huzurunda bilmesidir; bu kalp vukufuna "yâd-dâşt" adı da verilir. Ubeydullah Ahrâr, "Vukūf-ı kalbî gönlün Hak Teâlâ'ya vâkıf olmasından ibarettir" derken bunu

kastetmektedir. Bu vukufa şühûd, vüsûl ve vücûd da denir. Bu durumdaki sâlikin gönlünde Hak'tan başkasına yer yoktur. Vukūf-ı kalbînin diğer mânası sâlikin kalbine teveccüh edip onu zikirle meşgul etmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Nifferî, el-Mevâḳıf (nşr. A. J. Arberry), Kahire 1934, s. 14-24, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-16; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 595; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 187; II, 107-108, 595, 805; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 54; a.mlf., Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 520, 574, 575; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370, s. 412; Reşehât Tercümesi, s. 30, 32, 40-43; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 201; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 112; Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1325, s. 34, 55, 65; M. Chodkiewicz, The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader, Albany 1995, s. 12-13; Ekrem Demirli, "Nifferî", DİA, XXXIII, 81.

Süleyman Uludağ

VULÇITRIN

Kosova’da tarihî bir şehir.

Kosova’nın başşehri Priştine ile Mitroviça arasında kaynaklarda Kosova Sahrası adı verilen düzlüğün kuzey kenarında, Priştine’nin 27 km. kuzeybatısında ve Mitroviça’nın 10 km. güneydoğusunda kurulmuştur. Arnavutlar’ca Vushtrri, Slav kökenli kaynaklarda Vučitrn, Türkler arasında Vıçıtırın/Vuçıtırın olarak adlandırılır. Osmanlı kaynaklarında Vulçıtırın şeklinde geçer. Vulçıtrın’ın ilk defa Vicianum (Vitianum) adıyla İliryalılar tarafından iskân edildiği belirtilir. Şehir aynı isimle Roma İmparatorluğu hâkimiyetinde I-V. yüzyıllarda da mevcuttu. Nüfusunun çoğunluğu Katolik olan Vulçıtrın daha sonra Bizans hâkimiyetine geçti, ardından Sırplar’ın idaresi altına girdi. Brankovi— ailesinin 1405-1426 yılları arasında burada bir sarayları bulunduğu Slav kaynaklarında zikredilir. Vuk ve Durde Brankovi—’ler bir süre Vulçıtrın’ı başşehir edindiler. Bu dönemden kalan bir kale ile Vojinovi—’e nisbet edilen bir taş köprü kaydedilir. Ancak günümüzdeki kalenin ve köprünün o döneme ait olduğu şüphelidir (krş. Ayverdi, s. 310-311; Gojković, s. 164). Bölgenin Dubrovnik ticaretiyle olan bütün ilişkilerinin Vulçıtrın üzerinden yapıldığına da işaret edilir.

1389 Kosova savaşının ardından Vulçıtrın’da Osmanlı nüfuzu başladı. Vuk Brankovi—’in Yıldırım Bayezid’e karşı muhalif tavırları yüzünden toprakları bir süre Osmanlı müttefiki Sırp Kralı Stefan’a verildi (1395), fakat birkaç yıl sonra Vuk’un oğullarına iade edildi ve Osmanlı etkisi daha güçlü biçimde sağlandı. Fetret devrinde (1402-1413) bu bölgeler Osmanlı nüfuzundan çıktıysa da Semendire’nin fethiyle (Rebîülevvel 843/Ağustos 1439) bütün Sırbistan Osmanlı hâkimiyetine alındı; Vulçıtrın’ı da kapsayan Kosova bölgesi Osmanlı topraklarına katıldı. Fakat 847 (1443) İzlâdi bozgununun ardından Macarlar ve onlarla birlikte hareket eden Sırp Despotluğu ile yapılan antlaşma sonucu Branković’e bırakıldı (1444). II. Kosova Savaşı’nda (852/1448) Sırplar tarafsız kaldığı için Kosova sahrasının kuzey sınırlarını teşkil eden Vulçıtrın yöresi onların elinde kaldı. Ancak 859’da (1455) Fâtih Sultan Mehmed kumandasındaki Osmanlı ordusu Vulçıtrın, Novobërdo (Novabrdo/Novaberde), Trepça ve Lap

vadisini ele geçirdi. Böylece Vulçıtrın'da 1912 yılına kadar sürecek Osmanlı hâkimiyeti başladı. Fâtih Sultan Mehmed devrinde düzenlenen tahrir defterlerine göre (880/1475) Vulçıtrın, Rumeli beylerbeyiliğine bağlı bir sancak merkeziydi, II. Bayezid zamanına ait tahrir defterinde de (892/1487) Vulçıtrın'ın sancak merkezi olduğu ve Kosova bölgesinin önemli bir kısmının bu sancağın sınırları içinde yer aldığı görülmektedir.

Osmanlı döneminin ilk yıllarında şehirde etnik ve dinî yapıda büyük bir gelişme görülmedi, 1480'lerde de civarındaki köylerde müslüman nüfus yoktu. Ancak bu tarihten sonra Vulçıtrın sancağında giderek müslüman nüfusta artış oldu. Bu aşamada şehir de hızlı bir şekilde büyüdü ve kalabalık müslüman nüfusa sahip bir merkez haline geldi. Nitekim 937 (1530-31) yılına ait Vulçıtrın tahrir defterlerinde bu sancağa bağlı dokuz kaza merkezinin bulunduğu, dört cami ve on mescidin, on imam ve müezzinin, 1084 köyün, altmış sekiz mezraa ve on beş çiftliğin, kırk iki manastır ve on bir kilisenin, dört hamam, iki kervansaray, bir zâviye ve bir türbenin (Hudâvendigâr Türbesi) yer aldığı kayıtlıdır. 977 (1569-70) yılına ait tahrir defterlerine göre dokuz mahalleden oluşan Vulçıtrın'da altı mahallede 228 hâne müslüman ve üç mahallede doksan yedi hâne gayri müslim oturuyordu (Rizaj, Albanološka, [1965], s. 300; Zirojević, II [1968], s. 103-104). 1582-1591 yılları arasında müslüman nüfus Vulçıtrın'da % 80'e ulaştı. Bu nüfusun çoğunluğunu Kosova'nın çeşitli bölgelerinden Vulçıtrın'a gelen Arnavutlar'la Anadolu'dan buraya göç eden Türkler teşkil ediyordu.

1659-1660 yıllarında Kosova ovasından geçen Evliya Çelebi, Vulçıtrın'a da uğramış kasaba hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ona göre kasaba Sırp kralları tarafından kurulmuştur. Burası bizzat Murad Hudâvendigâr tarafından fethedilmiş ve fethin hemen ardından kalesi yıktırılmıştır. Ancak fethin bizzat Hudâvendigâr tarafından gerçekleştirildiği kaydı şüpheyle karşılanmaktadır (Ayverdi, s. 310). Evliya Çelebi, Vulçıtrın'ın sancak beyi merkezi olup 4000 askeri, bir müftüsü, nakibi, kadısı, sipahi kethüdâ yeri, yeniçeri serdarı, muhtesibi, bâcdârı, haraç ağası, âyan ve eşrafı bulunduğunu yazar. Kasabanın birkaç mahallesine işaret ettikten sonra kâgirden ve kiremit örtülü 2000 hânesi, çarşı içinde Hudâvendigâr evkafı, Eskicami adında bir camisi, medrese, tekkeler ve mektepleri, mahkeme yakınında bir hamamı olduğunu kaydeder. Şehir halkı Rumeli asıllıdır ve Arnavutça, Türkçe konuşur. Ancak Girit seferi dolayısıyla şehir canlılığını

kaybetmiştir (Seyahatnâme, V, 550-551). XVII ve XVIII. yüzyıllarda sancak statüsünü koruduğu anlaşılan Vulçıtrın XIX. yüzyıldaki idarî değişiklikler sebebiyle sancak merkezi olma özelliğini kaybetti ve önce Prizren sancağına (1868), daha sonra 125 köyü ve altı nahiyesiyle birlikte Priştine sancağına bağlı bir kaza merkezi haline geldi (1879). Bu dönemden itibaren Kosova bölgesindeki çalkantılardan çok etkilendi ve gerilemeye başladı. Şemseddin Sâmi bir kaza merkezi olan kasabanın 4000 nüfusu, on dört cami ve mescidi, iki medresesi, rüşdiye ve ilkokulları, harabeye dönmüş bir kalesi, Sitnica nehri üzerinde bir kâgir köprüsü ve onun yakınında bir tren garı bulunduğunu kaydeder. Vulçıtrın kazası 325 köyden meydana geliyordu, nüfusu 25.000 kadardı, bunların arasında ancak 5000'i hıristiyandı (Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4691). Benzeri bilgiler Kosova Vilâyeti Salnâmesi'nde de mevcuttur; 1304 (1887) tarihli salnâmeye göre Vulçıtrın kazasının köyleriyle beraber toplam erkek nüfusu 12.145 olup bunun 9818'i müslüman, kalan 2327'si de gayri müslimdi. 1314 (1896-97) tarihli salnâmede kasabada 5815 hâneden oluşan 191 köyün

yer aldığı, kazanın toplam nüfusunun 17.252'si erkek, 6438'i kadın toplam 23.690, bunun 19.740'ının müslüman, kalanının hıristiyan olduğu kaydedilir. Balkan savaşları sırasında Sırplar Kosova'yı işgal edince Vulçıtrın'daki Osmanlı hâkimiyeti sona erdi (1912).

30 Mayıs 1913 Londra Antlaşması ile Vulçıtrın'ı da içine alan Kosova vilâyeti resmen Sırbistan'a terkedildi. I. Dünya Savaşı esnasında Vulçıtrın, Avusturya-Macaristan işgaline uğradı. Savaştan sonra Kosova ile beraber yeni kurulan Yugoslavya Krallığı'na bağlandı. Bu dönemden itibaren Vulçıtrın ve çevresini yeniden Sırplaştırma süreci başladı. Bu durum II. Dünya Savaşı'na kadar sürdü (1941). Yerli halk arasında özellikle Türkler'le çoğu müslüman nüfus Türkiye'ye göç etti. II. Dünya Savaşı esnasında Hitler Almanyası tarafından işgal edildi (1941-1944). Kasım 1944'te Vulçıtrın kasabası yeni kurulan komünist Yugoslavya sınırları içine alındı ve özerk Kosova ve Metohija bölgesinin bir şehri statüsünü kazandı. 1989'da Kosova hakkındaki Yugoslavya anayasasının yürürlükten kaldırılmasıyla kasabada zor günler yaşanmaya başlandı. Kosova Kurtuluş Ordusu ve Yugoslavya Ordusu arasında çıkan Kosova savaşı (1998-1999) neticesinde 16 Haziran 1999'da Vulçıtrın'a NATO güçleri girdi. Uzun bir süre yabancı güçlerin denetiminde kalan kasaba, 17 Şubat 2008 tarihinde

Kosova'nın bağımsızlığının ilân edilmesiyle Kosova Cumhuriyeti'nin bir belediyesi haline geldi.

Vulçıtrın'da günümüze az sayıda tarihî eser ulaşmıştır. Osmanlı döneminden kalma eserler cami, hamam, köprü, kale, tekke ve türbeden ibarettir. Camiler arasında en eskisi Gazi Ali Bey Camii'dir. Caminin dış tarafında son cemaat yeri olarak yapılan plansız ilâveler, avludaki kabir taşlarının tamamen ortadan kaldırılması, eski minare yerine yeni bir minarenin dikilmesi, binanın dış duvarlarına restorasyon maksadıyla müdahaleler yapılması aslî şeklinin bozulmasına yol açmıştır. Bu caminin 1450-1500 yılları arasında inşa edildiği düşünülmektedir; yerel kaynaklarda ise caminin 1410'da yapıldığı kaydedilmektedir. Diğer camiye Ekrem Hakkı Ayverdi Kahramanlar adını vermekte, halk arasında ise Karamanoğulları adıyla bilinmektedir. Caminin iki katlı son cemaat yeri ve harim tamamen yeniden inşa edilmiş, muhtemelen eski yapıdan sadece kesme taş minare kalmıştır. Yerel kaynaklarda bu caminin 1675'te yaptırıldığı kaydedilmektedir (her iki cami hakkında bilgi için bk. Ayverdi, s. 310; Vırmiça, Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, s. 277-281). En eski camilerden bir diğeri Çarşı Camii'dir (İkrâmiye Camii). Yerel kaynaklara göre 1878'de inşa edilen bu cami Kosova savaşında Sırp güçleri tarafından temelden yıkılmış ve yerine yeni bir cami inşa edilmiştir. Çarşı Camii yanında bulunan ahşap saat kulesi Sırp kaynaklarında da zikredildiğine göre (Nušic, s. 273) I. Dünya Savaşı'na kadar ayakta kalmıştır. Yerli araştırmacılar dördüncü bir cami olarak Eskicami'yi kaydetmişse de Ayverdi'ye göre bu cami 1912'deki Sırp işgali esnasında tamamen yıkılmış ve yeniden yapılmıştır. Günümüzde bunun Çarşı Camii olduğu tahmin edilmektedir (krş. Ayverdi, s. 310; Vırmiça, Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, s. 281; Bajgora v.dğr., s. 45-47).

Evliya Çelebi'nin bahsettiği medrese bugün mevcut değildir. XV. yüzyılın başında yaptırılan hamam (Gazi Ali Bey Hamamı) moloz taşla inşa edilmiş olup bir soğukluk, bir ılıklık ve iki halvetten meydana gelmektedir. Son dönemlere kadar kullanılan hamam bugün bir harabe durumundadır (Vırmiça, Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, s. 282-283). Şehir merkezindeki bir parkın ortasında yerel kaynaklarda Karabaş Türbesi denilen yapı sekiz köşelidir ve kiremitle örtülüdür; her yüzünde bir pencere, içinde altı lahit vardır. Türbenin Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği tekkeyle

bağlantılı olduğu tahmin edilmektedir. Vulçıtrın'ın girişindeki köprünün XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği belirtilir (Gojković, s. 164). Köprü Sitnica nehrinin üzerinde iken zamanla suyun mecrası değişmiş ve turistlerin ziyaret ettiği bir eser haline gelmiştir. Bu köprü de tamamen bir harabeye dönüşmüş olup kullanılmaz durumdadır ve sivri kemeri ve taş işçiliği dikkat çekmektedir. Çeşitli kaynaklarda zikredilen kalenin ise yalnız temelleri kalmıştır.

Vulçıtrın'ın 1961'de nüfusu 8025, 1981'de 20.176 olarak kaydedilmektedir. Nüfusun çoğunluğunu Arnavutlar teşkil eder. Resmî istatistiklere göre köyleriyle beraber 1981'deki toplam nüfusu 65.419, 1991'de 78.877, 1999'da da 87.723'tür. Bunun % 93,3'ünü Arnavutlar, % 6,2'sini Sırplar, geri kalanını ise Türk, Roman ve Aşkaliler oluşturur. Bugün nüfusun 105.000'e ulaştığı zikredilir. 1961'deki nüfus sayımına göre Vulçıtrın'daki Türk nüfusu 788 iken 1971'de seksen iki ve 1981'de seksen beş olarak kaydedilmiştir (Vırmiça, Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, s. 275). Günümüzde ise yetmiş seksen Türk ailesinin (320 ile 400 kişi) yaşadığı tesbit edilmektedir. Şehirdeki İslâmî faaliyetler Kosova İslâm Birliği'ne bağlı Vulçıtrın İslâm Birliği Meclisi tarafından yürütülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 16, 133, 234; BA, Vuçitern Livası Mirlivâ Hasları Defteri, nr. 23; Kosova Vilâyeti Maarifi Hakkında Bir Lâyiha, İÜ Ktp., nr. 4331; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 550-551; a.mlf., Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions: Kossovo, Montenegro, Ohrid (trc. ve nşr. R. Dankoff - R. Elsie), Leiden 2000, s. 12, 14-16; Salnâme-i Vilâyet-i Kosova, sene: 1300, s. 147, 156, 165-166; a.e., sene: 1304, s. 97-101; a.e., sene: 1314, s. 375-383; A. Deroko, Srednjevekovni Gradovi u Srbiji, Crnoj Gori i Makedoniji, Beograd 1950, tür.yer.; I. Zdravkovi—, Srednjevekovni Gradovi i Dvorci na Kosovu, Beograd 1975, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III,

s. 310-311, 324-326; Branislav Nuši—, Kosovo-Opis Zemlje i Naroda, Beograd-Priština 1986, s. 271, 273, 277; M. Gojkovi—, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 164-165; Raif Vırmiça, Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 1999, I, 271-287; a.mlf., Kosova Hamamları, Ankara 2002, s. 87-96; Sabri Bajgora v.dğr., Barbaria Serbe ndaj Monumenteve Islame në Kosovë (Shkurt '98-Qershor '99), Prishtinë 2000, s. 43-52; Mehmet Z. İbrahimgil - Neval Konuk, Kosova'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Ankara 2006, II, 904-930, 983-990; A. Uroševi—, "Vućitrn, Antropogeografska Monografija", Glasnik Skopskog Naučnog Društva, (Skopje 1938), s. 215-231; Hasan Kaleši, "Jedna Prizrenska i Dve Vućitrnske Vakufname", Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, Priština 1947, s. 289; Skender Rizaj, "Političko Upravni Sistem na Kosovu i Metohiji od XV do XVII veka", Albanološka Istraživanja, II, Priština 1965, s. 293-308; a.mlf., "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kosova Eyaletinin İktisadi Durumu", POF, XXX (1980), s. 369-379; Olga Zirojevi—, "Vučitrnski-Prizrenski Sandžak u Svetlosti Turskog Popisa 1530/31 Godine", Gjurmime Albanologjike, II, Prishtine 1968, s. 103-104; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4691; Kosovka Risti—, "Kosovo", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 334-335; Vojislav S. Jovanovi—, "Vučitrn", a.e., Zagreb 1971, VIII, 548; Münir Aktepe, "Kosova", DİA, XXVI, 217.

Muhammet Aruçi

VULLERS, Johann August

(1803-1881)

Alman şarkiyatçısı, dil bilimci.

23 Ekim 1803'te Bonn'da doğdu. İlk eğitimini dinî bir okulda aldı. 1822'de liseyi bitirdi ve yeni açılmış olan Bonn Üniversitesi'ne Katolik teolojisi, felsefe ve filoloji okumak üzere kaydoldu. Üniversitedeki talebeliği sırasında Doğu dillerine ilgi duydu, Georg Wilhelm Freytag'dan Arapça ve İbrânîce öğrendi. 1827'de mezun olduktan sonra hocası Freytag'ın tavsiyesiyle eğitimine Sorbonne'da devam etti. Burada A. I. Silvestre de Sacy'den Arapça ve Farsça, Etienne-Marc Quatremère'den Süryânî dili, Daniel Kiefer'den Türkçe ve d'Abel Rémusat'tan Çince dersleri aldı. Paris'te dil öğreniminin yanı sıra Arapça el yazmalarıyla ilgilendi. 1829 yılı sonunda Almanya'ya döndü. Önce Berlin'e gitti; Sanskritçe dersleri alarak öğrenimini tamamladıktan sonra Halle'ye geçti. Halle Üniversitesi'n-de Mayıs 1830'da felsefe doktoru unvanını aldı. Mart 1831'de Bonn Üniversitesi'nde doçentliğe yükseldi; burada İbrânîce, Arapça ve Farsça dersleri vermeye başladı. 4 Haziran 1833'te Giessen Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'ne profesör tayin edildi ve burada emekliliğine kadar çalıştı. Üniversitede hocalık yaparken ilimler tarihine ilgi duydu ve bu alanda ünlü İslâm âlimlerinin biyografileriyle birlikte tıp alanında çalışmalar yaptı. Dört yıl süren bu çalışmalarıyla fahrî tıp diploması aldı (1846). Doğu'da özellikle İslâm âlemindeki tıp çalışmalarını araştırdı. 21 Ocak 1881'de Giessen'de öldü. Vullers birçok Avrupalı şarkiyatçıya hocalık yapmıştır. Batı ilim dünyasında çalışmaları takdir edilmiş ve ödüllendirilmiş, başta Giessen Üniversitesi olmak üzere Paris'te Société Asiatique ve Société Royale des Antiquairies, Institut de France ve Académie des Inscriptions et Belles-Lettres gibi kuruluşlar Vullers'e çeşitli ilmî pâyeler ve ödüller vermiştir. Eserlerinde Arapça ve Farsça ile Türk dillerinin Uzakdoğu dilleriyle ilişkisi, Sanskritçe ve Zoud diliyle etkileşmeler üzerine yoğunlaşmıştır. Bilhassa Farsça gramer ve sözlük çalışmalarıyla dikkati çeken Vullers'in Lexicon Persico-Latinum etymologicum adlı sözlüğü gelişmiş bir sözlük olarak kabul edilir.

Eserleri. 1. Harethi Moallaca cum scholiis Zuzenii e codicibus Parisienbus et Abulolae carmina duo inedita e codice Petropolitano. Hâris b. Hillize'nin muallakası üzerine Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî tarafından yazılan şerhin Paris nüshası ile Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye ait iki kasidenin Petersburg yazması kullanılarak yapılan neşirleri, Latince çevirileri ve açıklamalarıdır (Bonnae ad Rhenum 1827). 2. Tarafae Moallaca cum Zuzenii scholiis. Textum ad fidem Codicum Parisiensium diligenter emendatum Latine vertit. Tarafe b. Abd'in muallakası üzerine yine Zevzenî'nin yaptığı şerhin Paris nüshasına dayanmak suretiyle gerçekleştirilen yayımı ve Latince tercümesidir (Bonnae ad Rhenum 1829). 3. Fragmente über die Religion des Zoroaster. Farsça kaynaklardan Zerdüştîlik'le ilgili tercüme ve açıklamalarla Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ adlı eserinden naklen Firdevsî'nin biyografisini içermektedir (Bonn 1831). 4. Grammaticae arabicae elementa (Bonnae ad Rhenum 1832). 5. Chrestomathia Schahnamiana in usum scholarum edidit annotationibus et glossario locupleti instruxit. Firdevsî'nin Şâhnâme'sinden bazı bölümlerin Farsça öğrenenler için sonuna bir sözlük ilâvesiyle yapılan neşridir (Bonnae 1833). 6. Mirchondi historia Seldschukidarum. Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ fî sîreti'l-enbiyâʾ ve'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ adlı eserinin Selçuklu tarihine ait kısmının Paris ve Berlin nüshalarından hareketle gerçekleştirilen yayımıdır (Gissae 1838). 7. Mirchond's Geschichte der Seldschuken. Bir önceki eserin Almanca tercümesidir (Giessen 1838). 8. Vitae poetarum persicorum ex Dauletschahi historia poetarum. Yine Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾsından Hâfız-ı Şîrâzî ve Enverî'nin hayatına dair kısımların açıklamalarla birlikte neşridir (2 fasikül, Gissae 1839-1868). 9. Institutiones linguae Persicae cum Sanscrita et Zendica lingua comparatae. Birinci ciltte Farsça, Sanskritçe ve Zend dili ile karşılaştırılır; "Syntaxis et ars metrica Persarum" alt başlığını taşıyan ikinci ciltte ise Farsça'daki cümle yapısı ve aruz konusu ele alınır (I-II, Gissae 1840-1850). 10. Lexicon Persico-Latinum etymologicum cum linguis maxime cognatis Sanscrita et Zendica et Pehlevica comparatum. Sanskritçe, Zend dili ve Pehlevî dilleriyle mukayeseli bir şekilde hazırlanan Farsça-Latince bir lugat olup ayrıca Farsça Burhân-ı Ḳāṭıʿ ve Türkçe-Farsça Ferhengi Şuûrî ile karşılaştırılmıştır (I-II, Bonnae ad Rhenum 1855-1864). 11. Supplementum lexici Persico-Latini continens verborum linguae persicae radices e dialectis antiquioribus Persicis et lingua Sanscrita et aliis linguis maxime cognatis

erutae atque illustratae. Bir önceki lugata ek olarak hazırlanan bu eser de Sanskritçe ve diğer bazı dillerle mukayeseli şekilde hazırlanmıştır (Bonnae ad Rhenum 1867). 12. Grammatica linguae Persicae cum antiquioribus Persicis et lingua Sanscrita comparate. Sanskritçe ile karşılaştırmalı Farsça bir gramer kitabıdır (Gissae 1870). 13. Firdusii Liber regum qui inscribitur Schahname. Vullers, Firdevsî'nin Şâhnâme'sinin ilk iki cildini Turner Macan ve M. Jules Mohl'un neşirlerini esas alarak yayımlamış, eserin III. cildi Samuel Landaner tarafından Vullers'in ölümünden sonra tamamlanmıştır (I-III, Leiden 1877-1884). M. Necati Lugal, Şâhnâme'nin ilk 20.000 beytini Vullers baskısını esas alıp Türkçe'ye çevirmiştir (I-IV, İstanbul 1945-1955).

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle, Paris 1870, II, 265-272; O. Spies, "Johann August Vullers", Bonner Gelehrte: Beitrage zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn: Sprachwissenschaften, Bonn 1970, s. 300-304; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 365; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 291-292; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 64-65; F. Babinger, "Johann August Vullers", Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft, II, Giessen 1919, s. 68-88.

Mustafa L. Bilge

VURUŞ

(bk. DARB).

VUSLAT

(bk. VÜSÛL).

VÜCÛB

(bk. VÂCİP).

VÜCÛB

(الوجوب)

Varlığı zâtının gereği olma, var olmak için başkasına ihtiyaç duymama anlamında aklî hükümlerden biri

(bk. HÜKÜM).

VÜCÛB

(الوجوب)

Mu‘tezile âlimlerince Allah’a atfedilen bir kavram.

Sözlükte “gerekli olmak, gereklilik” anlamına gelen vücûb, Mu‘tezile’nin beş temel esası içinde yer alan adalet ilkesi gereğince Allah’ın, yükümlü kıldığı insanlara ilişkin yapması gereken fiilleri ifade eder. Buna göre vücûb “kulların dünya ve âhiret mutluluğuna erişmeleri için gerçekleştirmeleri gereken fiilleri yaratmanın Allah’a vâcip olması” şeklinde tanımlanabilir. Mu‘tezile kelâmcılarına göre çirkin fiilin terki övgüye lâyık görüldüğü gibi vâcip fiilin yapılmaması da yergiye yol açar. Bu tür davranışlar için insanlar hakkında verilen hükmün benzerinin Allah hakkında da verilmesi gerekir. Bir fiilin Allah hakkında vâcip kabul edilip edilmemesi, ulûhiyyet anlayışının yanı sıra Allah ile yaratıklar arasındaki münasebetin açıklanması ile de yakından ilişkilidir. Bu konularda farklı bir düşünceye sahip olan Mu‘tezile kelâmcıları “vücûb alellah” diye ifade edilebilecek bir görüş ileri sürmüş ve bunu ilâhî adaletin ayrılmaz bir unsuru haline getirmiştir. Onlara göre Allah’ın her türlü kötü fiilden tenzih edilmesi, ancak kullarıyla ilgili bazı fiilleri yapmasını hikmet açısından zorunlu kabul etmekle mümkündür. Bundan dolayı kullarına lutufla muamele etmesi, haklarında en hayırlı olanı (aslah) yaratması, çektikleri sıkıntılara karşılık âhirette bedel (ıvaz) vermesi, itaat edene sevap yazması, günah işleyip tövbe etmeyeni cezalandırması Allah için vâciptir. Bunları icra etmemek veya bunlarla çelişecek fiiller yaratmak ilâhî adaletle bağdaşmaz. Zira Allah’ın âdil oluşu adalete aykırı fiiller yaratmamasını gerektirir, aksi halde kendisine zulüm nisbet etmek gibi yanlış bir sonuç ortaya çıkar. Cenâb-ı Hakk’ın kullarıyla ilgili fiilleri lutuf, sevap ve ivazdan ibarettir. Allah’ın kişiye amelleriyle hak etmediği bir şeyi vermesi lutuf, emirlerine uyması sonucu vermesi sevap, iradesi dışında mâruz bıraktığı bir fiilden doğan sıkıntı ve üzüntüye karşılık mükâfat vermesi ise ivazdır (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII, 505-507; Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 494). “Kişiyi Allah’a itaat etmeye yaklaştıran ve onu günah işlemekten alıkoyan şey” diye tanımlanabilen lutfu Ebû Ali el-Cübbâî iki kısımda ele alır. İlki Allah’ın

kulunu mükellef tutmakla ilgili lutfudur; peygamber göndermek, kitap indirmek, bunlarla insanın akıl yürütme gücünü takviye etmek gibi fiiller bu türden olup Allah'a vâciptir. İkincisi ihlâs ve takvâ sahibi kullarına ihsan ettiği lutfudur ki onların iman ve sevaplarını arttıran bir ikramdır; ancak bu lutuf O'na vâcip değildir (Ahmed Mahmûd Subhî, I, 298-300). Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu, kullarla ilgili en iyi ve en faydalı olanı yaratmayı Allah hakkında vâcip kabul etmekle birlikte Bişr b. Mu'temir ile Ca'fer b. Harb gibi bazıları O'nun aslah olanı değil salâh (iyi ve faydalı) olanı yaratmasının kendisine vâcip olduğu görüşündedir. Bunlara göre en iyiyi yaratmak Allah'a vâcip olsaydı kâfirlerin zorunlu şekilde iman etmesi gerekirdi (Çelebi, s. 294-295).

Mu'tezile âlimlerinin akıl yönünden Allah'a vâcip gördüğü fiiller arasında O'nun peygamber göndermesi de yer alır. Cenâb-ı Hakk'ın, iman edeceğini bildiği insanlara peygamber göndermesi onlar için faydalı olanı yaratma ilkesine, iman etmeyeceğini bildiği insanlara göndermesi ise âhiretteki itiraz ve mazeretlerini geçersiz kılma hikmetine bağlıdır. Bu husus, aklın iyi ve güzel bulduğu bir fiil niteliği taşıması açısından hüsün-kubuh ilkesine göre vâciptir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 20-21; el-Muḫtaṣar, s. 235-236; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 550). Bunun yanında peygamberleri düşmanlarına karşı meleklerle koruması veya onlara hastalık vermemesi O'na vâcip değildir. Nitekim Bedir Gazvesi'nde melekler indirip müslümanları desteklediği halde Uhud Gazvesi'nde böyle bir destekte bulunmamıştır. Bu da muhtemelen müslümanların sabrını sınamak ve İslâm'a bağlılıklarını denemek gibi hikmetlere bağlıdır (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, II, 407). Mu'tezile kelâmcıları kulun tövbesini kabul etmeyi de Allah için vâcip görür, çünkü O'na itaat eden kul sevabı hak etmiştir. Aynı şekilde isyan eden kişiyi de cezalandırması gerekir; ancak bu durumda onu günahına denk bir ceza ile cezalandırabileceği gibi affetmesi de mümkündür. Allah, tövbe etmeyen günahkârları ise mutlaka cezalandırır (a.mlf., el-Muḫtaṣar, s. 234; Sübkî, II, 413-414). Ayrıca yaratıklarına rızık vermesi de Allah'a vâcip olan fiillerdendir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 47).

Sünnî kelâmcılarına göre Allah'a vücûb nisbet etmek, kudret ve iradesini sınırlandırıp O'nu mecburiyet altındaki bir varlık konumuna düşüreceğinden doğru değildir. Allah'ın kullarına emrettiği fiiller onların

yerine getirebileceği fiiller olup birçok fayda ve hikmet içerir. Mu‘tezile tarafından ileri sürülen vücûb, O'nun fiilleri yaratıkların fiillerine kıyas edilerek (kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid) ortaya konmuştur. Burada Allah'ın, kullarıyla ilgili fiillerini lutuf ve ihsanla gerçekleştirdiği hakikati dikkate alınmamıştır. Halbuki Allah'ın bu fiilleri rahmet ve ihsanının bir sonucudur. Bu sebeple insanların birbirine yönelik fiillerine kıyasla Allah'a vücûb isnat edilmesi hikmete aykırıdır. Kulun yaratıcısına hamdedip şükretmesi, kendisi hakkında vâcip olan fiillere mukabil değil Allah'ın lutuf ve ihsanına bir karşılıktır. Ayrıca vücûb alellah anlayışı, Cenâb-ı Hakk'ın "fiillerini dilediği şekilde yapan en mükemmel varlık olması" gerçeğiyle uyuşmaz, yaratıklar arasında süregelen gerçeklerle de bağdaşmaz. Çünkü Allah insanları zekâ ve yetenek bakımından eşit yaratmamış, bazılarını bazılarına üstün kılmıştır (Nesefî, II, 747-758; Sübkî, II, 386, 414). Nitekim naslarda O'nun, rahmetini özel şekilde tahsis ettiği kullarının bulunduğu belirtilmiştir

(el-Bakara 2/105; Âl-i İmrân 3/74; en-Nisâ 4/69-70; en-Nûr 24/14, 21). Ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın, kulları hakkında takdir ettiği fiilleri onların belirlemesi mümkün değildir; O, zulmü zâtına haram kıldığına göre bunları belirleyen ve kendisi hakkında hüküm veren yine kendisidir (Müslim, "Birr ve'ṣ-ṣıla", 55; Ali b. Sa‘d b. Sâlih ed-Düveyhî, s. 112-113). Şiî âlimleri de Mu‘tezile mensupları gibi kulların fiilleri hakkında Allah'a vücûb isnat ederler. Onların Mu‘tezile'den ayrıldığı başlıca husus imâmet meselesidir. İmâmiyye-İsnâaşeriyye'ye göre Allah'ın kullarına lutufta bulunması vâciptir, O'nun insanlara en büyük lutuflarından biri de onları yönetecek bir devlet başkanı belirlemesidir, bu sebeple imam tayin etmek O'na vâciptir (Aydınlı, s. 233). Ancak Şiîler'in bu görüşü dinî ve aklî dayanaktan yoksun olduğu gibi tarihî gerçeklere ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına da aykırıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 129; Eş‘arî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 176-177; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 47, 218; XII, 279; XIII, 505-507, 514; XIV, 77-78; XV, 20-21; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 133, 494, 518-522, 611-

612; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1972, II, 407; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 234-236; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 747-758; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 386, 413-414; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kahire 1266, s. 550; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 167-168; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 111; Mahmûd Kâmil Ahmed, Mefhûmü'l-ʿadl fî tefsîri'l-Muʿtezile li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 1403/1983, s. 25-26; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿİlmi'l-kelâm, Beyrut 1405/1985, I, 199-300; Ali b. Sa'd b. Sâlih ed-Düveyhî, Ârâʾü'l-Muʿtezile el-uṣûliyye, Riyad 1415/1995, s. 112-115; Câbir Zâyid Îd es-Semîrî, Ḳażıyyetü's̱-s̱evâb ve'l-ʿiḳāb beyne'l-medârisi'l-İslâmiyyîn, Hartum 1416/1995, s. 39; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 294-295; Osman Aydınlı, Akılcı Din Söylemi, Ankara 2010, s. 233-234.

Salih Sabri Yavuz

VÜCÛD

(الوجود)

Allah’ın zihnin dışında gerçekliğinin bulunduğunu ve yokluğunun düşünülemeyeceğini belirten sıfat.

Sözlükte “var olmak, bulunmak; varlık” anlamındaki vücûd felsefe terimi olarak “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” veya “bir şeyin aklî tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” diye tanımlanır. Vücûd “bir şeyin zatının (özünün) dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” mânasında da kullanılır (Tehânevî, II, 1770; Alâeddin et-Tûsî, s. 224). Dinî bir terim olarak vücûd, Allah’ın zihnin dışında gerçekliğinin bulunduğunu ve mevcudiyeti zorunlu bir varlık (vâcibü’l-vücûd) olduğunu belirtir. Allah’ın varlığı zâtının gereği yani kendindendir (bizâtihî/lizâtihî), O’nun dışındaki varlıkların mevcudiyeti ise kendileri dışındandır (bigayrihî/ligayrihî). Kur’ân-ı Kerîm’de insanların doğuştan Allah’ın varlığına dair bilgiye veya eğilime sahip kılındıkları ve bu selim fıtratın bozulmayacağı ifade edilir (el-A‘râf 7/172; er-Rûm 30/30). Kur’an’ın beyanıyla, asil ve şerefli bir varlık olarak yaratılıp (el-İsrâ 17/70) imtihan dünyasında yaşatılan insan, içten gelen nefsânî arzular ve dıştan gelen saptırıcı akımlarla temiz fıtratını köreltebilir. Bununla birlikte hayatta karşılaşılan fevkalâde olaylar, hastalık ve felâketler kişinin aslî yaratılışına dönmesini sağlar.

Kur’ân-ı Kerîm’de “var olan, varlığı mümkün olan” anlamındaki “şey” lafzının Allah’a nisbet edilmesi (el-En‘âm 6/19) vücûd sıfatının naklî delilleri arasında kabul edilir. Naslarda geçen esmâ-i hüsnânın bir kısmı vücûd sıfatıyla irtibatlıdır, bunların başında “hak” ismi gelir. “Gerçekliği bulunan ve bilfiil var olan” anlamındaki hak isminin yer aldığı âyet ve hadislerde Allah’ın fiilen mevcudiyetinin insanlarca bilindiği belirtilmek suretiyle vücûd sıfatı vurgulanır (Yûnus 10/32; en-Nûr 24//25; Buhârî, “Tevḥîd”, 24; Müslim, “Müsâfirîn”, 199). Hak aynı zamanda Allah’ın vâcibü’l-vücûd olduğunu bildirir (Fahreddin er-Râzî, Levâmi‘u’l-beyyinât, s. 216; Kurtubî, s. 145-148). Bunun dışında nûr, zâhir, bâtın, evvel, âhir

isimleri de vücûd sıfatını vurgulayıcı niteliktedir. Nûr ismi akıl yürütülerek Allah'ın varlığının algılanabileceğini ifade eder. Nûr kelimesi sadece duyular âlemini değil zihnî bilgileri anlatmak için de kullanılır. Gözler Allah'ı göremese de akıl O'nun varlığını idrak eder. Bu sebeple nûr ilâhî varlığın apaçık bir nitelik taşıdığını belirtir (Gazzâlî, s. 147-148). Zâhir ve bâtın isimleri de aynı konumdadır. Zâhir Allah'ın varlığının fiilleriyle ve aklî delillerle açıkça bilindiğini, akla göründüğünü, bâtın ise zâtının duyulardan gizlendiğini, dolayısıyla zâtının varlığı ve niteliği hakkında duyusal bilgi elde etmenin mümkün olmadığını ifade eder (el-Hadîd 57/3; Zeccâc, s. 60; İbn Manzûr, s. 128-130). Evvel, âhir ve bâkī isimleri Allah'ın ezel ve ebed yönünden varlıkları kuşattığını, zaman üstü olduğunu, varlığının başlangıcının bulunmadığını, yokluğunun asla tasavvur edilemeyeceğini açıklar (el-Hadîd 57/3; bk. Müslim, "Ẕikir", 61; Beyhakī, s. 25-27; Kurtubî, s. 134-138).

Vücûd sıfatına ilişkin tartışmaların IV. (X.) yüzyıldan itibaren başladığını söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe'ye ait akaid risâlelerinde zikredilen ilâhî sıfatlar arasında vücûd yer almaz (Ali el-Kārî, s. 14). Eş'arî'ye göre Allah'ın mevcut olması hem kendisinin hem de insanın O'nun varlığını bilmesi anlamına gelir, bundan dolayı "linefsihî mevcûd" diye tanımlanır. Allah'a nisbet edilen vücûd, varlığının başlangıcı ve sonu bulunmayan mutlak bir mevcudiyeti ifade eder (İbn Fûrek, s. 27-28, 42, 326). Eş'arî'den sonra gelen kelâmcılar vücûdun ilâhî zâta ait olan ve mânadan ibaret bulunan sübûtî bir sıfat mı, yoksa zâtın aynı olup farklılık göstermeyen yalnızca zihnî bir tevcih mi olduğu konusunu tartışmıştır. Gelenbevî, Fahreddin er-Râzî'ye kadar bütün kelâmcılarla İslâm filozoflarının, Allah'ın zâtı ile varlığının aynı olup zâtına ait mânadan ibaret bir vücûd sıfatının bulunmadığı konusunda ittifak ettikleri halde Râzî'nin yeni bir tartışma başlatarak zâttan ayrı bir vücûd sıfatını ispat etme gayretinin yanı sıra bunu kelâmcıların çoğunluğuna nisbet ettiğini belirtir (Ḥâşiye ʿale'l-Celâl, s. 232). Ancak Eş'arî'den hemen sonra Bâkıllânî'nin bu konuda farklı bir görüş ileri sürdüğü dikkate alınırsa (Abdülkerîm Tettân - M. Edîb el-Kîlânî, I, 276) konuya ilişkin ihtilâfların Râzî'den çok önce başladığını kabul etmek gerekir. Vücûd sıfatı konusunda ortaya çıkan farklı görüşleri şöylece özetlemek mümkündür:

1. Vücûd ilâhî zâtın aynı olup zâta eklenen bir mâna ve ayrı bir sıfat

değildir, hatta yalnız Allah hakkında değil bütün varlıklarda vücûd ile mahiyet arasında başkalık yoktur. Eğer zât hakikat ve mahiyeti dışında herhangi bir varlığa sahip olsaydı bu takdirde zâtın biri hakikat ve mahiyetine, diğeri vücûduna ait iki varlığının bulunması gerekirdi. Yine bir zâtın varlığı ilâve bir mâna niteliği taşısaydı söz konusu varlığın da bir varlığının olması icap ederdi. Böyle bir düşünce kısır döngüye (teselsül) götürdüğünden yanlıştır (Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, s. 58). Allah'ın zâtı vâcip (zorunlu) olduğundan mevcudiyeti zâtından dolayıdır, bu da Allah'ın varlığı ile zâtının aynîliğini gösterir. Çünkü zâtına ilâve bir vücûd sıfatının düşünülmesi, O'nun kendinden değil başkasından dolayı (vücûd sebebiyle) var olmasını ve mümkin

bir varlık konumunda bulunmasını gerektirir (Alâeddin et-Tûsî, s. 222). Vücûd mahiyetten sadece zihinde ve akıl yürütme eyleminde ayrılır, bu husus dikkate alındığı takdirde Allah'ın zâttan ayrı bir mevcudiyetinin bulunmadığı ortaya çıkar (Nasîrüddîn-i Tûsî, III, 34-35; İsfahânî, s. 88). Esasen zihindeki vücûdun hariçte herhangi bir varlığı söz konusu değildir. Nitekim birer zihnî kavram olan ma'dûm ile mümteniin hâricî bir mevcudiyete sahip olduklarını söylemek içerdikleri anlamla çelişir. Kurtubî kelâmcıların çoğunluğunun bu görüşü savunduğunu belirtir (el-Esnâ, s. 123-124). Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin ekseriyeti ile Şîa da bu görüştedir. Eş'ariyye'nin çoğunluğuna muhalif olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve İbn Haldûn, ayrıca Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu görüşü benimseyenlerdendir (Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, s. 298, 302; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn, I, 143; İbn Haldûn, s. 57, 92-93; Beyâzîzâde, s. 53, 94-96). Allah'ın hakikatinin mutlak ve salt varlık olduğunu söyleyen Sûfiyye mensupları da bu gruba girer (Taşköprizâde, s. 176). İslâm filozofları, vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zâtı ile varlığı arasında başkalık bulunmadığını ileri sürerken mümkin varlıklarda vücûdun mahiyette ortaya çıkan zâta zâit bir sıfat olduğunu kabul etmiştir (İbn Sînâ, III, 30-34; Alâeddin et-Tûsî, s. 209). Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Sînâ'nın vücûdun vâcip ve mümkin bütün varlıklarda ortak olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın zâtına zâit bir vücûd sıfatı bulunduğu yolundaki görüşü eleştirmiş ve mahiyetin varlıkla nitelenmesinin tamamen aklî bir hüküm olduğunu belirtmiştir (Şerḥu'l-İşârât, III, 30-35).

2. Allah'ın zâtına ait zâit bir mâna olan vücûd üstünlük ifade eden bir kemal

sıfatıdır ve O’nun zâtıyla aynı değildir. Aksi halde zât-ı ilâhiyye söz konusu üstünlük ve kemalden yoksun bulunurdu (Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, s. 299). Bütün varlıkların ortak bir niteliğini teşkil eden vücûd, mümkin varlıklarda görüldüğü gibi vâcibü’l-vücûdun mahiyetinde de ortaya çıkan zâit bir sıfattır. Zira, “Siyahlık siyahlıktır” önermesiyle, “Siyahlık vardır” önermesi arasında anlam bakımından bir fark yoktur. Bu da vücûdun mahiyetten ayrı ve ona ilâve bir sıfat olduğunu kanıtlar (Fahreddin er-Râzî, Meʿâlimü uṣûli’d-dîn, s. 24; Âmidî, I, 257-258). Eğer vücûd vâcip varlığın mahiyetinde yoksa bu takdirde onun bütün varlıklarda ortak olduğuna ilişkin hüküm geçersiz sayılır, dolayısıyla söz konusu kavram Allah hakkında sadece lafızdan ibaret olurdu. Allah’ın zâtı varlığını gerektirdiğinden O’na atfedilmesi zorunlu olan ilk sıfat vücûddur (Gelenbevî, s. 232). Vücûd, Cenâb-ı Hakk’ın zâtı üzerine zâit bir sıfat olmasaydı varlığını akıl yürütmek suretiyle bilmek imkânsız hale gelirdi. Çünkü Allah’ın zâtına ait hakikati bilmek mümkün değildir, dolayısıyla aklî bilgiler sadece varlığına hükmedebilir (Cürcânî, s. 471). Fahreddin er-Râzî yanında Şemseddin es-Semerkandî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Beyzâvî, Şemseddin el-İsfahânî gibi âlimler söz konusu anlayışı kelâmcıların çoğunluğuna nisbet eder. Ancak kaynaklardan, bunun Eş‘ariyye’ye mensup âlimlerin ekseriyetiyle Şemseddin es-Semerkandî ve Sadrüşşerîa gibi bazı Mâtürîdî kelâmcılarının görüşü olduğu anlaşılmaktadır (Kurtubî, s. 123-124; Beyâzîzâde, s. 53; Gelenbevî, s. 232). Son devir âlimleri vücûd sıfatını Allah’ın zâtını niteleyen nefsî (zâtî), sübûtî veya selbî yahut sıfât-ı hâliyye içinde değerlendirmiş, fakat her biri O’nun varlığının zorunluluğunu vurgulayan vücûb özelliğini öne çıkarmıştır (Hüseyin el-Cisr, s. 16; Bilmen, s. 113; Bûtî, s. 108-109; Abdülkerîm Tettân - M. Edîb el-Kîlânî, I, 276-277).

Neticede vücûd sıfatını tarihî süreçte ortaya çıkan sıfât-ı nefsiyye, sıfât-ı selbiyye, sıfât-ı maânî, sıfât-ı ma‘neviyye ve sıfât-ı hâliyye gibi sıfat teorilerinin her biri içinde mütalaa edenler olmuştur. Vücûdu Allah’ın zâtıyla aynı kabul edenler onu sıfât-ı ma‘neviyye, zâtına zâit bir mâna kabul edenler sıfât-ı maânî, varlık mertebesi kazanmayan, fakat Allah’ın zâtında sabit bir hal kabul edenler sıfât-ı hâliyye ve zâtın kendisini vurguladığından sıfât-ı nefsiyye grubuna dahil etmiştir. Ancak Allah’ın vâcip bir varlık olduğu dikkate alınırsa diğer selbî sıfatlar gibi vücûdun da selbî grubu içinde yer aldığını kabul etmek gerekir. Çünkü vücûd varoluş açısından

zorunluluğun yalnızca Allah'a ait bulunduğunu kanıtlamakta ve yaratılmışlara ait mümkin oluşu Allah'tan nefyetmektedir; buna göre yegâne vâcip varlık Allah Teâlâ'dır ve O'nun yokluğu asla düşünülemez.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vcd" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1770; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 60, 64; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 27-28, 42, 326; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1985, III, 30-34; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 23-28; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 26, 138, 147-148; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 78-80; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 197, 298-309; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, Kahire 1323, s. 12, 24, 105, 216; a.mlf., Meʿâlimü uṣûli'd-dîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezher), s. 24; a.mlf., Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 138-147; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 173; Seyfeddin el-Âmidî, Ebkârü'l-efkâr (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, I, 257-261; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Esnâ fî şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ ve ṣıfâtih (nşr. Sâlih Atıyye el-Hatmânî), Bingazi 2001, s. 121-124, 134-148; Nasîrüddîn-i Tûsî, Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1985, III, 30-35; Beyzâvî, Ṭavâliʿu'l-envâr, İstanbul 1305, s. 85; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, el-ʿAḳīdetü'r-rükniyye (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 1429/2008, s. 58; İbn Manzûr, Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ, Tanta 1992, s. 40-42, 98, 113, 128-130; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Meṭâliʿu'l-enẓâr, İstanbul 1305, s. 85-89; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Ḳavâʿidü'l-mühimmât fi'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Ḳavâʿidü'ṭ-ṭayyibât içinde), Beyrut 1416/1995, s. 20-25; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr (trc. Cevâd Tabâtabâî), Tahran 1368 hş., s. 626; İbn Haldûn, Lübâbü'l-muḥaṣṣal fî uṣûli'd-dîn (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1995, s. 57, 92-93; Seyyid Şerîf el-

Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 61, 87, 90-98, 471; Alâeddin et-Tûsî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1403/1983, s. 209, 218, 222-224; Devvânî, Celâl (trc. Ahmed Hamdi), İstanbul 1311, s. 208-213; Taşköprizâde, el-Meʿâlim fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. Ahmet Sururi, doktora tezi, 2011), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 173-176; Ali el-Kārî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, Kahire 1323, s. 14; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 53, 94-96; Gelenbevî, Ḥâşiye ʿale'l-Celâl, İstanbul 1317, s. 232; Sırrı Paşa, Nakdü'l-kelâm, İstanbul 1324, s. 154-156; Hüseyin el-Cisr, el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye, Kahire 1323, s. 16-18; Mehmed Vehbi Efendi, Akāid-i Hayriyye, İstanbul 1340-43, s. 59; Albert Nasrî Nâdir, Felsefetü'l-Muʿtezile, Bağdad 1951, s. 39-45; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1972, s. 113; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Kübre'l-yaḳīniyyâti'l-kevniyye, Dımaşk 1402, s. 108-110; Abdülkerîm Tettân - M. Edîb el-Kîlânî, ʿAvnü'l-mürîd li-şerḥi Cevhereti't-tevḥîd, Dımaşk 1994, I, 275-277; Emre Dorman, Modern Bilim: "Tanrı Var", İstanbul 2011, s. 21-22, 71, 119-140, 204-218.

Yusuf Şevki Yavuz

VÜCÛD

(الوجود)

Varlık veya var olma anlamında mantık ve felsefe terimi.

Sözlükte “kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak” anlamlarındaki vecd kökünden türeyen vücûd aynı kökten türeyen vicdân ile birlikte “algılamak” (idrak) mânasında da

kullanılır (Lisânü’l-ʿArab, “vcd” md.; Kindî, I, 107-108, 169; Fârâbî, Kitâbü’l-Hurûf, s. 49-50). Felsefenin Arapça’ya intikali sırasında, “var olan” anlamındaki Yunanca estin ve Farsça hest kavramları bazan mevcûd, bazan hüve ile karşılanmıştır. Bu durumda hem vücûd hem de -hüveden oluşturulan-hüviyyet “varlık, var olma” mânasında masdar, mevcûd ve hüve ise “var olan” mânasında isim olarak kullanılır (a.g.e., s. 51-53).

Metafizik ve mantıkta vücûd daima varlığın mahiyeti ve zihinde bulunuşu bakımından ele alınır. “Zihin dışında var olan” anlamındaki vücûd ise esasen fiilen mevcut olduğu için “vücûd hakkında konuşmak mevcut hakkında konuşmak demektir. Dolayısıyla metafiziğin konusu salt vücûd değil var olması bakımından mevcûddur. Vücûd-mevcûd ilişkisi hüviyyet-hüve, şey’iyye-şey, hakikat-hak ve vahdet-vâhid kavramları arasındaki ilişkiye benzer. Bu kavramlar çiftinin ilkleri tümel, soyut ve zihnî, ikincileri birincilerin zihnin dışında, nesnel dünyadaki varlığıdır (Behmenyâr b. Merzübân, s. 281-282). Bir mevcut varsa onun bir vücudu, bir şey varsa onun bir şey’iyyeti, bir hak varsa onun bir hakikati, bir vâhid varsa onun bir vahdeti vardır. Vücûd ile hüviyyet, mevcûd ile hüve, yine mevcûd ile vâhid eş anlamlıdır. Mevcut ve şey kavramları ise farklıdır. Mevcut, zihinde tasavvur ve tahayyül edilmekle birlikte zihnin dışında da fert ve tür olarak bulunanlara denir. Halbuki şey daha çok mahiyeti hakiki olmayıp itibarî olanlar için kullanılır. Bu açıdan şey denilenlerin çoğunlukla zihin dışında bir varlığı bulunmaz. Meselâ “Halâ (boşluk) bir şeydir” denir, fakat “Halâ mevcuttur” denmez. Aynı durum maʿdûm, önerme gibi başka kavramlar için de geçerlidir (Fârâbî, Kitâbü’l-Hurûf, s. 54-66; İbn Sînâ, en-Necât, s.

493; Behmenyâr b. Merzübân, s. 286). Ma‘dûma şey denilip denilemeyeceği kelâmda tartışılmıştır (bk. ŞEY).

Metafizikte varlık için “eys”, yokluk için “leys” kavramlarının kullanıldığı ve leys gibi eysten de kelimeler türetildiği görülür (meselâ bk. Kindî, I, 113-118, 123-124, 182-183, 215). İbn Sînâ’nın, ontolojik planda ilk tekabülün eys ve leys arasında bulunduğunu söylemesine ve ibdâyı “mutlak yokluktan sonra şeyi var etmek” diye tanımlamasına, buradan da her sebepli varlığın sonradan var olduğu sonucuna ulaşmasına bakılırsa eys ve leysi “mutlak varlık ve yokluk” mânasında kullandığı anlaşılır (Kitâbü’ş-Şifâ: Kategoriler, s. 236; en-Necât, s. 543). Vücûd ile eş anlamlı olan terimlerden biri de Arapça’daki tekit edatı “inne”den türetilen ve daha çok Tanrı’nın varlığı söz konusu edildiğinde kullanılan “inniyye”dir (bk. İNNİYYE). Fârâbî filozofların, mahiyet ve inniyyeti aynı olan yetkin varlık için “el-vücûdü’l-kâmil” terkibini kullandıklarını söyler (Kitâbü’l-Hurûf, s. 2). Daha sonra bu kavram İbn Sînâ’da vâcibü’l-vücûda dönüşecektir. “Bir şeye sahip olma” anlamındaki mülk/mülkiyet ve yokluğu ifade eden adem vücûd kavramından yararlanarak tanımlanır (İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Kategoriler, s. 231, 241-243; İşâretler ve Tenbihler, s. 26).

Mevcut, şey ve zaruri zihinde anlamları ilk beliren kavramlardandır. Varlık ilk müşahede edilen şeydir ve tasavvuru apaçık olduğundan tanıma ihtiyacı yoktur (aş.bk.). Kavramların en genelini mevcut ve şeyin teşkil ettiğinde görüş birliği bulunmakla beraber bunların beş küllînin ilki olan cinse dâhil edilip edilmeyeceği hususunda tereddüt vardır. Meselâ Fârâbî ve İbn Rüşd vâhid, mevcûd ve şeyin müşekkek (bir anlama farklı derecelerde delâlet eden) cinslerden olduğunu söylerken İbn Sînâ bazan vücudun cins olmadığını, bazan mevcûddan daha genel bir cins bulunmadığını, yer yer de vücûd ve vahdetin bir açıdan yüce cinslere benzediğini söyler (Fârâbî, Kitâbü’l-Burhân, s. 49-50; İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Kategoriler, s. 56-58; II. Analitikler, s. 87, 221; Metafizik, I, 12-13; İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 62).

Algılayan özne açısından vücûd zihnî ve hâricî diye ikiye ayrılır. Mantığın dayandığı temellerden biri olan bu ayırımın yanında vücûd “varlığın mertebeleri” başlığı altında dörtlü bir tasnife daha tâbi tutulur. Buna göre bir şeyin vücûdu ya hariçte ya zihinde ya lafızda ya da yazıda bulunur (aş.

bk.). Bu bağlamda mantık için büyük önem taşıyan dil-düşünce-varlık ayırımı ortaya çıkar. Öte yandan zihnî varlık kendi içinde hissî, hayalî, vehmî ve aklî kısımlarına ayrılır. Bilimin konusu olması bakımından birinci ve ikinci mâkuller denilen on kategori ve beş tümelin varlığı aklî, aritmetik ve geometrinin konusu olan sayılar ve şekillerin varlığı ise vehmîdir (Gazzâlî, s. 78-79; Behmenyâr b. Merzübân, s. 39). Şeylerin zihindeki varlıklarına başka bir yönden sûret veya mâna da denir. İnsanın nesnelere ilişkin hissî, hayalî, vehmî ve aklî düzeydeki bilgileri şeylerin bu mâna veya sûretinden oluşur. Bazan vücûd ile vehim gerçek ve sanal anlamda birbirinin yerine kullanılır (İbn Sînâ, İşâretler ve Tenbihler, s. 26).

Bütün zamanlara delâlet eden ve özneyle yüklemi birbirine bağlayan Türkçe'deki "+dır" eki, Yunanca'daki "estin" ve Farsça'daki "est"i karşılayacak bir bağ-fiilin Arapça'da bulunmaması sebebiyle Arapça önermelerde bunların yerine "el-kelimetü'l-vücûdiyye" adı verilen hüve veya mevcûd kelimeleri kullanılır yahut çoğunlukla cümlede varlığı farzedilir. "Zeydün (hüve) âdilün" ve "Zeydün (mevcûd) âdilün" (Zeyd âdildir) örneğindeki gibi. el-Kelimetü'l-vücûdiyyeden hareketle kipi açıkça zikredilmeyen önermeye "mutlaka" (kipi belirsiz) veya "vücûdiyye" denilmektedir (İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'l-Ḳıyâs, s. 143, 148-149; İbn Ebü'l-Hadîd, s. 151). Mevcudun yüklem ve bağ-fiil şeklinde kullanılışı "var mı?" sorusunda da görülür. "Heli'l-insânü mevcûdün?" (İnsan var mıdır?) cümlesinde yüklem var olanın varlığıdır. Dolayısıyla mevcut, yüklem ve bağ-fiil olma görevini aynı anda görmektedir. "Heli'l-insânü (mevcûdün) âlimün?" (İnsan âlim midir?) dendiğinde ise mevcut sadece "+dır" anlamındaki bağ-fiil olarak kullanılmıştır (İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 18; M. Hüseyin Tabâtabâî, s. 181).

Vücûd ile ilişkisi bakımından metafizik ve mantıkta üzerinde en çok durulan kavramlardan biri de "mahiyet"tir. İslâm felsefesinde vücûd ve mahiyetten hangisinin asıl olduğu tartışılmıştır (aş.bk.). Vücûdun kendine ilişmesiyle itibarî olmaktan çıkan mahiyet artık hakiki bir mahiyet olup dışarıda bilfiil var olması sebebiyle ona hak ve sâdık da denir. Şu halde mevcûd, hak ve sâdık kavramları eş anlamlıdır (Fârâbî, Kitâbü'l-Hurûf, s. 45; el-Medînetü'l-fâżıla, s. 48; İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 121-122; İbn Sînâ, İşâretler ve Tenbihler, s. 125-127; Fahreddin er-Râzî, s. 19; Kutbüddin er-Râzî, s. 161-162). Mevcudun vücûdu onun mahiyetinin taşıyıcısı

olmadığından, “İnsan mevcuttur” gibi bir önermenin yüklemli önerme olup olmadığı tartışılmıştır. Fizikçi açısından insan kavramı var olan anlamını zaten içerdiği için bu ifade yüklemli önerme değildir. Buna karşılık mantıkçıya göre, “İnsan mevcuttur” sözü bir önermenin bütün unsurlarını taşıdığı, doğru ve yanlış olma ihtimallerine açık bulunduğu için yüklemli önermedir. Fârâbî bakış açısına göre her iki görüşün de doğru olacağını belirtir (Cevâbât, s. 91). Vücûdun kendisinde tezahür ettiği mevcûdat onları idrak edişe göre mahsus ve mâkul kısımlarına ayrılır. Yine mevcut şeyler varlığı insan fiil ve ihtiyarlarına bağlı olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılır (İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 167; İbn Rüşd; Metafizik Şerhi, s. 59; Telhîsu Kitâbi’n-Nefs, s. 109).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, I, 107-108, 113-118, 123-124, 169, 182-183, 215; Fârâbî, Kitâbü’l-Burhân (el-Manṭıḳʿinde’l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1986, s. 32, 44, 49-50, 62, 84; a.mlf., Kitâbü’l-Hurûf: Harfler Kitabı (trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, tür.yer.; a.mlf., el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-40, 45, 47-48; a.mlf., Cevâbât li-mesâʾil süʾileʿanhâ (Risâletân felsefiyyetân içinde, nşr. Ca‘fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1407/1987, s. 91; a.mlf., İḥṣâʾü’l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 121-122; İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Kategoriler, el-Makûlât (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2010, s. 56-58, 231, 235-236, 241-243; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler, el-Burhân (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, tür.yer.; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik (trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker), İstanbul 2004-2005, I-II, tür.yer.; a.mlf., el-İḫlâṣ (et-Tefsîrü’l-Ḳurʾânî ve’l-luġāti’ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde, nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1403/1983, s. 106-108, 112-113; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, tür.yer.; a.mlf., İşâretler ve Tenbihler: el-İşârât ve’t-tenbîhât (trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 26, 32, 124-133; Behmenyâr b. Merzübân, Kitâbü’t-Taḥṣîl (nşr. Murtazâ Mutahharrî), Tahran 1375 hş., tür.yer.; Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 67, 78-79, 82, 145-146; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ

Baʿde’ṭ-ṭabîʿa, I, 296, 299, 306; a.e.: Metafizik Şerhi (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., Telhîsu Kitâbi’n-Nefs: Psikoloji Şerhi (trc. Atilla Arıkan), İstanbul 2007, s. 103, 109; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi’l-Ḳıyâs (Telḫîṣu Manṭıḳı Aristo içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 143-144, 147-149, 175, 184; Fahreddin er-Râzî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Ali Rızâ Necefzâde), Tahran 1384 hş., s. 19, 28, 55-57, 178-179; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu’l-Âyâti’l-beyyinât (nşr. Muhtâr Ceblî), Beyrut 1996, s. 104-105, 134-135, 151; Esîrüddin el-Ebherî, Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri’d-deḳāʾiḳ (nşr. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2001, s. 57; Kutbüddin er-Râzî, Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye fî şerḥi’r-risâleti’ş-Şemsiyye (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran, ts., s. 112, 131, 161-162, 166, 234, 274, 359, 366; M. Hüseyin Tabâtabâî, Bidâyetü’l-ḥikme (nşr. Abbas Ali ez-Zirâî es-Sebzevârî), Tahran 1428, s. 12-18, 23-25, 49-50, 56, 58, 181, 186-189.

Ali Durusoy

FELSEFE.

Varlık (vücûd) insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır; düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığından apaçık (bedîhî) ve önsel (kablî) bir kavram sayılır. Bundan dolayı varlık teriminin tarifi yapılamaz. Fârâbî’ye göre vücûb, vücûd ve imkân gibi kavramların anlaşılması için mantıkî istidlâle veya diyalektiğe başvurmaya gerek yoktur; çünkü bunlar apaçık ve herkesin zihninde yer etmiş bulunmaktadır. Bir kimsenin bu kavramları sözle açıklamaya çalışması zihne yönelik bir uyarıdan ibaret kalır ve daha iyi bilinen bir terimle bu kavramları açıklamış sayılmaz (ʿUyûnü’l-mesâʾil, s. 117). Bununla birlikte vücûdu “sabit olan ve gözle görülen şey”, “etkin ve edilgin olan yahut hâdis ve kadîm diye ayrılabilen şey”, “bilinir ve kendisinden söz edilir türden şey” vb. şekillerde tanımlayanlar olmuşsa da bu tanımlar aynı zamanda mantıktaki on kategoriyi çağrıştırmaktadır; bunlara varlığın en yüksek cinsleri (el-ecnâsü’l-âliye) denilmekte ve tam tarifleri yapılamadığından ancak eksik tarifleri yani resimleriyle yetinilmektedir (Gazzâlî, s. 104-105).

Felsefe tarihinde vücûd kavramını tartışma gündemine getiren ilk filozofun Elealı Parmenides olduğu söylenir. Her kavram kendi karşıtını beraberinde getirdiği için problem varlık-yokluk diyalektiği üzerine süregelmiştir.

Parmenides, “Varlık vardır, yokluk yoktur” diyerek düşünceye konu olanın varlık olduğunu, varlığın zıddı olmanın ötesinde yokluğun (adem) bir anlamının bulunmadığını belirtir (Kranz, s. 61). Heraklitos ve Anaxagoras da aynı görüşü benimseyerek varlığın ezelî olduğunu savunur. Daha sonra Eflâtun yokluk kavramı üzerinde durur ve yokluğu mutlak değil izâfî bir kavram olarak savunur. Ona göre yokluk “bir şeyin başka şey olması, bulunmayışı ve mahrum oluşu” anlamına gelir. Aristo ise yokluğun reel bir değer şeklinde düşünülemeyeceğini, sadece var olanın yokluğundan söz edilebileceğini söyler; Fârâbî ve İbn Sînâ da aynı görüşe katılır (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 128). Ancak Aristo, felsefî doktrininin temelini teşkil eden madde-sûret teorisini yorumlarken yokluğu üçüncü bir ilke gibi düşünür ve bu negatif ilkeden yararlanarak oluşu izah eder. Şöyle ki, varlık ve yokluk iki zıt kavram olup bunların gerçeklik kazanabilmesi için bir dayanağa ihtiyaç vardır, bu da maddedir. Varlık kendini maddede ortaya koyduğundan yokluk gerçeklik kazanamamıştır. Şu halde her var oluş yokluğun bulunmayışı demektir; yokluğun varlık alanına çıkamayışı varlığın gerçekleşmesini sağlamıştır (Kaya, İslâm Kaynakları Işığında, s. 135). Ya‘kūb b. İshak el-Kindî ise varlığı “eys”, yokluğu da “leys” terimleriyle karşılar ve yokluğun sadece antinomi bulunduğunu, gerçekliğinin bulunmadığını belirtir (Resâ˒il, I, 182-183). Felsefede bilgi problemi, “Nasıl bilirim?” sorusuna cevap vermeye çalışırken varlık problemi, “Neyi bilebilirim?” üzerinden hareketle var olanı araştırır. Diğer bir ifadeyle ilki, “Bilgi nedir?”; ikincisi, “Bilinen nedir?” yani, “Varlık nedir?” sorusu üzerinde durur. Şu halde bilginin konusu bilinenlerdir. Buradan hareketle bilgi problemi giderek varlık problemine dönüşür. Her ne kadar felsefe bilgi problemiyle başlarsa da bilginin konusunu varlık ve var olanlar teşkil ettiğine göre ontolojinin önceliği ve kuşatıcılığı tartışılmaz.

Varlık terimi delil ve ispata gerek kalmadan zihin tarafından bir anda kavranır; varlığın tam anlaşılması için filozoflar onu çeşitli derecelere ve bölümlere ayırarak incelemişlerdir. Varlık kavramının çağrıştırdığı başlıca ayırımlar şöyledir: Kadîm-hâdis, vâcip-mümkin, basit-mürekkep, vâhid-kesîr, küllî-cüz’î, cevher-araz, kuvve-fiil, tam-nâkıs, illet-ma‘lûl (İbn Sînâ, en-Necât, II, 48). İbn Sînâ ayrıca, düşünce ile varlık arasındaki ilişkiden hareketle bu kavramı düşüncede varlık, dilde varlık, dış dünyada varlık ve yazıda varlık şeklinde dört derecede irdeler (eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ, I, 1-6). Filozof kavram idealisti olduğundan şöyle düşünmektedir: Zihin bir şeye

yöneldiğinde önce o şeyin kavramı, tasavvuru zihinde canlanır, ardından dil vasıtasıyla dışa vurulur. Dille ifade edilen o şeyin dış dünyada (zihin dışında) bir karşılığı ve gerçekliği vardır. Böylece zihinde başlayan bu soyut bilgi dilde de soyutluğunu korur; dış dünyada ise somut varlık şeklinde tezahür eder; o şey yazıya geçirilip oradan tekrar zihne intikal etmek suretiyle yine soyut duruma gelir. Bu da insan zihninin metafizikten fiziğe ve fizikten metafiziğe tümel ve tikel varlık alanları üzerindeki işlevini gösterir. Varlık sorununa ilişkin konulardan biri de bu terimin cins teşkil edip etmeyeceğidir. Umumi telakkiye göre maddî ve mânevî bütün varlıkları ifade eden varlık cins teşkil etmez, o sadece müşterek bir lafızdır. Meselâ, "İnsan vardır, âlem vardır, Allah vardır" önermelerindeki "var" lafzı cins olmayıp her varlık türüne yüklenen ortak bir isim durumundadır. Şu halde her önerme ve her yargı bir var oluşu içermektedir. Ancak bu konuda farklı düşünen İbn Rüşd'e göre varlık terimi genel bir nitelik değil nesnelerin mahiyetini gösteren bir tür cinstir.

Antikçağ'dan beri felsefede süregelen tartışmalardan biri de varlık ve mahiyet (zât-vücûd) sorunudur. Nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına mahiyet, bunların dış dünyada gerçeklik kazanmasına hakikat, varlık sahnesinde gerçeklik kazanan varlıkların sahip oldukları özellik veya nitelikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine hüviyet denir. Mahiyet-varlık ilişkisi konusunda filozofların idealist ve realist diye iki gruba ayrıldığı söylenebilir. Bir nesnenin mahiyetinin onun varlığından

ayrı bir şey olduğunu ve önce geldiğini savunan idealistlerin başında İbn Sînâ yer alır. İbn Rüşd ve Eş'arî kelâmcıları bir nesnenin mahiyetiyle varlığı arasında herhangi bir ayırım yapılmayacağını, ikisinin özdeş olduğunu savunurlar. İbn Sînâ, felsefesinin odağını teşkil eden bu sorun sebebiyle Aristo'dan çok Eflâtun'un idealizmine yakın durmakla birlikte ikisi arasında önemli farklar vardır. İbn Sînâ'ya göre mâhiyet her türlü varlıktan önce gelir. Meselâ insan olarak insan kavramının ifade ettiği anlam başka; onun varlığının, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin bir veya çok oluşu gibi yönleri daha başka bir şeydir. İnsan sırf insan olarak mahiyet bakımından dikkate alınacak olursa onun ferdî varlığına ilişkin nitelikler insanlığa sonradan katılan arazlar konumundadır. Meselâ, "İnsan canlı, akıllı, konuşan ve gülen bir varlıktır" ifadesindeki nitelikler insana sonradan katılan arazlardır. Şu halde insanı insan kılan

mahiyet yani insanlık her şeyden önce gelmektedir. İdealistlerin diliyle söylemek gerekirse varlıktan mahiyete geçilmez, ama mahiyetten varlığa geçilir. Ancak bu görüş, Eflatun'da görüldüğü gibi varlığın aslının idealar, yani tümel kavramlar olduğu anlamına gelmez. İbn Sînâ'ya göre varlığa ait kavramlar zihinde teşekkül ettikten sonra zihin çalışırken, yani bilgi üretirken küllîlerden/mahiyetlerden hareket ederek cüz'îlere veya soyuttan somut varlıklara iner. Filozofa göre zihnin işleyiş tarzı böyledir. Buna göre Eflâtun ideaları reel varlık sayarken İbn Sînâ, onların gerçekliğini değil sadece düşüncede nesnelerden önce geldiğini söylemektedir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [1], s. 31-32).

Bu açıklamaya göre İbn Sînâ mahiyetin varlıktan önce geldiğini, bu açıdan varlığın mahiyete katılan bir araz konumunda bulunduğunu söylerken arazın mantıktaki anlamını kastetmiş değildir. Çünkü mantıkta araz "cevherin karşıtı olup cevherde bulunan, bulunmadığı zaman cevherin cevherliğinden bir şey eksilmeyen" anlamına gelir. İbn Sînâ'nın burada arazdan kastı ise cevherin karşıtı olan araz değil, ontolojik anlamdaki arazdır, yani mahiyetin tasavvur durumundan çıkıp var olması, gerçeklik kazanması demektir. Burada önemli olan husus İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayırımı yaparken maddî varlıkları kastetmiş olmasıdır. Zira mânevî varlıklar için bu ayırım söz konusu değildir. Meselâ Allah hakkında mahiyet-vücûd ayırımı yapılamaz, O'nun mahiyetiyle varlığı özdeştir (a.g.e., s. 244-245). Diğer bir ifadeyle Allah'ın cinsi ve faslı bulunmadığı için tarife konu olması anlamında mahiyeti yoktur, ancak ontolojik olarak mahiyeti vardır (a.g.e. [2], s. 344-350). Mahiyet-varlık konusunda İbn Sînâ'yı eleştiren İbn Rüşd'e göre varlık terimi, mahiyetten ayrılmayan genel bir nitelik değil nesnelerin mahiyetini gösteren bir tür cinstir. Ancak varlık bakımından nesneler arasında bir sıra düzeni vardır. Meselâ sıcak kelimesi hem ateşi hem sıcak olan her şeyi ifade eder. Bu anlamda varlık terimi cins teşkil eder ve Allah hakkında da kullanılır; bu terim nesneler hakkında kullanılırsa cins teşkil etmez. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ varlık teriminin bu iki farklı anlamını kavrayamadığı için yanılgıya düşmüştür (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 295, 302, 370).

Varlık kavramına ilişkin sorunlardan biri de bir önermede varlığın yüklem olup olamayacağı, yani varlığın diğer nitelikler gibi konuya yüklenen bir nitelik sayılıp sayılmayacağı hususudur. Meselâ, "İnsan vardır" derken bu

önermenin anlamlı olup olmadığı tartışılmıştır. Çünkü önermenin konusu durumundaki insan lafzı bir varlığı ifade etmektedir; yüklem konumundaki var lafzı ise konunun anlamına yeni bir şey katmamıştır; dolayısıyla bu önerme terkibî sentetik değil tahlilî analitik bir önermedir; yani yüklem diğer nitelikler gibi konuyu nitelemediğinden yok hükmündedir; diğer bir deyişle bir şeyin varlığı o şeyden başkası değildir. Fârâbî'ye göre söz konusu önerme konu ve yüklemi bulunduğu için mantık bakımından tam bir önerme sayılır. Ancak konuyu niteleyen "var" lafzı genel bir kavram olup diğer nitelikler gibi konuyu başkalarından ayırt etmese bile bu da bir önermedir (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 97). Birçok konuda olduğu gibi burada da Fârâbî'nin eklektik ve uzlaştırıcı tavrı görülmektedir. Varlık kavramıyla ilgili kaydedilmesi gereken bir başka husus da kadîm felsefede metafizik ontoloji ayırımı yapılmazken Yeniçağ'dan itibaren bu ayırımın yapılmasıdır. Şöyle ki, ontoloji varlığı dış görünüşüyle değil sırf var olması bakımından irdelerken özü esas alır; yani ontolojinin en temel sorunu mahiyet-varlık (zât-vücûd) ilişkisidir. Muselâ varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, süreklilik, ihtimal ve rastlantı gibi genel kavramlar ontolojinin başlıca alanıdır (Cemîl Salîbâ, II, 558-561; ayrıca bk. VAHDETi VÜCÛD).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, I, 182-183; Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 97, 117; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 31-32, 128-129, 244-245; a.e. (2), s. 344-350; a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (3), I, 1-6; a.mlf., en-Necât (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1412/1992, II, 48; Gazzâlî, Maḳāṣıdü'l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 104-105; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 295, 302, 370; W. Kranz, Antik Felsefe (trc. Suad Baydur), İstanbul 1976, s. 61; Abdurrahman Bedevî, Medḫal cedîd ile'l-felsefe, Küveyt 1979, s. 188-195; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 558-561; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 135; a.mlf., "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 453-459; W. D. Ross, Aristoteles (trc. Ahmet

Arslan), İstanbul 1999, s. 184-187; O. N. H. Leaman, “Vudjūd”, EI² (İng.), XI, 216-217.

Mahmut Kaya

VÜCÛH

(الوجوه)

Ortakların ticarî tecrübe ve itibarına dayalı olarak kurulan iş ortaklığı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yüz; itibar” anlamlarındaki vech kelimesinin çoğulu olan vücûh, fıkıhta sermayesi bulunmayan iki veya daha çok kişinin ticarî tecrübe ve itibarlarını öne çıkarıp belli bir işi yapmak üzere kurdukları ortaklığı ifade eder. Klasik fıkıh literatüründe vücûh, akid şirketleri grubundaki ebdân (iş gücü) ve emvâl (sermaye) ortaklıklarının yanında üçüncü bir türü oluşturur. Bu ortaklığa vücûh denilmesinin sebebi genelde sermayesi olmayan, ticarî bilgi, beceri ve itibar sahibi kişilerin itibarlarından dolayı vadeli mal alarak işe başlamalarıdır. Buna aynı zamanda “mefâlîs şirketi”, “kredi şirketi” ve Mâlikîler’de “zimem ortaklığı” da denir.

Akid şirketlerinde mevcut olan, ortaklık konusunun vekâlete uygunluğu ve kâr oranının belirlenmesi gibi hükümler vücûh şirketi için de geçerlidir. Vücûh ortaklığı Hanefî, Hanbelî ve Zeydîler’e göre sahih; Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Ca‘ferîler’e göre bâtıldır. Vücûhu meşrû kabul edenler bu hususta yasaklayıcı bir nassın bulunmadığı sürece aslî ibâhanın geçerli olduğunu, böyle bir ortaklığa ihtiyaç duyulduğunu ve eskiden beri bu türdeki ortaklıklara kimsenin itiraz etmediğini delil olarak ileri sürerler. Onlara göre vücûh ortaklığında her ortağın diğerini alım satım hususunda vekil tayin etmesi ve satın alınan şeyin aralarında ortak olmak üzere diğerine vekâlet vermesi sahih görüldüğünden böyle bir ortaklığın kurulmasında bir sakınca yoktur. Vücûhu meşrû kabul etmeyenlere göre ise bu ortaklık mal veya işe taalluk etmediği, ortaklardan her birinin diğerine belirsiz bir miktar borçlanmasından dolayı garar içerdiği ve menfaat sağlayan borç niteliği taşıdığı için bâtıldır.

Vücûh ortaklığında kârın nasıl paylaşılacağı konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler’e ve bazı Hanbelîler’e göre kâr ve zarar hisseye

göredir. Zira vücûh şirketinde kârın kaynağı üstlenilen sorumluluktur. Eğer kâr sorumluluktan fazla ise karşılıksız bir fazlalık söz konusudur ki bu câiz değildir. Taraflardan birine hissesiyle orantısız biçimde fazla kâr verilmesi şart koşulmuşsa bu şart geçersiz sayılır ve hisse eşit olarak dağıtılır. Hanbelîler'in çoğuna göre kâr inan şirketinde olduğu gibi ortakların anlaştığı şekilde paylaşılabilir, çünkü ortaklardan biri ticarî beceri ve itibar açısından diğerinden daha üstün olabilir. Hanefîler'e göre diğer ortaklık akidlerinde görüldüğü gibi vücûh da mufâvada ve inan şeklinde, yani ortaklar arasında sermaye, kâr-zarar paylaşımı, tasarruf ehliyeti, yetki ve sorumluluk bakımından denklik şartının arandığı veya aranmadığı iki şekilde kurulabilir. Şirket bu iki ortaklıktan hangisine göre kurulmuşsa o ortaklıkla ilgili şartların yerine getirilmesi gerekir. Vücûh ortaklığı mufâvada şeklinde kurulursa her iki ortağın kefalet ehliyetini taşıması gerekir. Satın alınan şeyin ve kârın yarı yarıya olması ve mufâvada lafzının kullanılması şarttır. Eğer vücûh inan ortaklığı şeklinde ise ortaklar arasında eşitlik aranmaz, kâr da ortakların ödemeyi üstlendiği bedel oranında paylaşılır. Hanbelîler ise vücûh şirketinin sadece inan şeklinde kurulabileceğini kabul ederler. Çünkü mufâvada şartlarıyla kurulan vücûh ortaklığı hem garar içerir hem de benzeri bir kuruluş şeriatta görülmemiştir. Vücûh şirketi genel hükümler açısından bağlayıcılık taşımayan (gayr-i lâzım) bir akid sayıldığından ortaklardan birinin feshiyle sona erer ve bu hususta ortaklık akidlerine ait genel hükümler geçerli olur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vch" md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 151, 152, 154, 168; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 226; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, VII, 120-122, 137, 138-139, 144, 145; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, VIII, 22-23, 34, 48-49; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, III, 12, 18; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 322; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 649;

Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Beyrut 1404/1984, V, 4-5; Mecelle, md. 1332, 1399-1403; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 711-713; Bilmen, Kamus2, VII, 96-98; İsmail Büyükçelebi, İslâm Hukukunda İnan Şirketi ve Nevileri (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 157-168; Osman Şekerci, İslâm Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi, İstanbul 1981, s. 238-243; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, IV, 794-795, 801-802, 814, 824; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987-88, II, 46-49; Murtaza Köse, İslâm Hukukunda Anonim Ortaklıklar (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 132; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 97-99; "Şeriketü'l-ᶜakd", Mv.F, XXVI, 33, 35-37, 43, 56-57, 60, 77-78, 82, 84-85.

İsmail Cebeci

VÜCÛH ve NEZÂİR

(الوجوه والنظائر)

Kur'an'da bir kelimenin farklı yerlerde kazandığı değişik mânaları mükerrerleriyle birlikte inceleyen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte vücûh "yüz, bir nesnenin karşısında olan şey, ön, önde olan" anlamlarındaki vech kelimesinin, nezâir ise "bir şeyin dengi, benzeri, aynısı" anlamındaki nazîrenin çoğuludur. Karakterleri, söz ve davranışlarındaki üstünlükleriyle birbirine benzeyenlere de nezâir denir. Hz. Peygamber'in namazlarda okuduğu yirmi kısa sûreyi Abdullah b. Mes'ûd'un nezâir diye adlandırması (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6; Müslim, "Müsâfirîn", 275) nazîre kelimesinin sözlük anlamıyla ilgili görülmüş ve bu sûrelerin uzunluk bakımından birbirine yakın olmasıyla açıklanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "nẓr", "vch" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "nẓr", "vch" md.leri). Vücûh ve nezâir ilminin öncülerinden olan Mukātil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Yahyâ b. Sellâm ile (ö. 200/815) onları izleyen Hîrî ve Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî'nin eserlerinde bu terimler tarif edilmemişse de verilen bilgilerden Kur'an'da aynı lafzın farklı yerlerde değişik mânalarda kullanılmasına vücûh, bir lafzın anlamlarından sadece birinin başka âyetlerde tekrarlanmasına nezâir denildiği anlaşılmaktadır. Bilindiği kadarıyla vücûh ve nezâir terimlerini ilk tanımlayan âlim olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ile (ö. 597/1201) onu takip eden Kâtib Çelebi'ye göre her iki terim de "harekesi ve lafzı aynı olan bir kelimenin farklı yerlerde farklı mânalara gelmesi" anlamını ifade eder. Ancak bu kelimelerin kullanıldığı her yerde aynı olan lafızlarına nezâir, bunların birbirinden farklı olan mânalarına vücûh denir. Buna göre nezâir lafızlara, vücûh mânalara verilen addır (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 83; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2001). Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî'nin izahlarını vücûh ve nezâir konusunda yazılan ilk eserlerdeki anlayışı yansıtmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir. Zerkeşî ve onu izleyen Süyûtî ile Taşköprizâde gibi âlimler, ilk kaynaklardaki açıklamalara bağlı kalarak bir kelimenin farklı yerlerde ifade ettiği farklı anlamlara vücûh, aynı kelimenin

farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan lafızlarına da nezâir denilmesi gerektiğini belirtmişlerdir (el-Burhân, I, 193; el-İtḳān, II, 121; Miftâḥu's-saʿâde, II, 415). İbnü'l-Cevzî, İslâm kelimesinin Kur'an'da "din olarak İslâm, tevhid, ihlâs, boyun eğme, ikrar" şeklinde beş veçhi bulunduğunu söyler ve bu anlamlara dair on iki örnek zikreder (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 136-137). Ona göre âyetlerdeki İslâm lafızları birbirinin nazîrleri, mânaları da vecihlerdir. Buna karşılık Zerkeşî'ye göre bu on iki örnekteki İslâm lafızlarından sadece aynı anlama gelenler (meselâ "ikrar" anlamında Tevbe sûresinin 74. ve Hucurât sûresinin 14. âyetlerinde) birbirinin nazîridir. Birinci gruptaki âlimler nezâir için lafzî benzerliği yeterli görürken ikinci gruptakiler bunun yanı sıra aynı lafızlar arasında mâna benzerliği de aramışlardır.

Bu açıklamalardan, vücûh teriminin Kur'an'da aynı lafzın farklı yerlerde ifade ettiği değişik mânalar için kullanıldığında görüş birliği bulunduğu ve ihtilâfın nezâir hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Nezâir tanımı açısından bakıldığında mevcut literatüre Zerkeşî'nin öncülük ettiği ikinci görüşün hâkim olduğu, aynı lafızlar arasında anlam birlikteliği de bulunduğunda nezâirden söz edildiği görülür. Mukātil b. Süleyman, Yahyâ b. Sellâm, Hîrî, Dâmegānî gibi ilk müellifler tarafından verilen örneklerin bu çerçeveye uygun olduğu tesbit edilmiştir (Karagöz, s. 448). Meselâ Mukātil b. Süleyman ile Yahyâ b. Sellâm, Kur'an'da "tâğūt" kelimesinin üç veçhinden söz ederler. Birinci vecih Bakara sûresinin 256. âyetinde şeytanı, ikinci vecih Nahl sûresinin 36. âyetinde putları, üçüncü vecih Bakara sûresinin 257. âyetinde Kâ'b b. Eşref'i kasteden kullanımlardır. İlkinin nazîri Nisâ sûresinin 76., ikincisinin nazîri Zümer sûresinin 17., üçüncünün nazîri Nisâ sûresinin 51. âyetinde geçer (Mukātil b. Süleyman, neşredenin girişi, s. 77; Yahyâ b. Sellâm, s. 207-208). Konuyla ilgili eserlerde

nazîr/nezâir yerine "نحوه، مثله، كقوله" gibi tabirlere de rastlanır. Yine bu eserlerde, İbnü'l-Cevzî'nin belirttiği gibi sadece bir lafzın Kur'an'daki farklı anlamlarından değil aynı lafzın farklı yerlerde aynı anlamı ifade etmesinden, ayrıca bir kelimenin yalnızca aynı lafız ve harekeyle zikredildiği örneklerden değil o kelimenin müştaklarından da söz edilmiştir. Klasik döneme ait iki farklı yaklaşım dışında son zamanlarda yazılan bazı eserlerde nezâirin Kur'an'daki eş anlamlı lafızlar için de kullanıldığı görülmektedir (cehennem, nâr, sakar, hutame ve cahîmin aynı mânayı ifade

etmesi gibi; bk. Cerrahoğlu, s. 184-185; Süleyman b. Sâlih el-Kar‘âvî, s. 12). Ancak vücûh ve nezâir literatüründe eş anlamlı kelimelere ait örneklere rastlanmadığı için bu yaklaşım ulûmü’l-Kur’ân terminolojisi açısından isabetli görülmemiştir; belki sadece nezâirin lugat anlamıyla böyle bir tanımdan söz edilebilir (nezâirin eş anlamlılıkla bir tutulmasına yönelik değerlendirme ve eleştiriler için bk. Güven, s. 174-175).

Kur’an’daki bazı kelimelerin farklı anlamlara geldiği ve bu farklılıklara dikkat edilmesi gerektiği eskiden beri bilinen bir husustur. Ebü’d-Derdâ’dan mevkūf tariki meşhur olan, ancak zayıf ve merfû tariki de bulunan bir hadiste şöyle denilmektedir: “Kişi Kur’an için birçok vücûhu göz önünde bulundurmadıkça tam mânasıyla anlayış sahibi olamaz” (Mukātil b. Süleyman, neşredenin girişi, s. 19; Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 255; İbn Abdülber enNemerî, II, 45). Hz. Peygamber’in En‘âm sûresinin 82. âyetindeki zulüm kelimesini “şirk” ile tefsir etmesi de (Buhârî, “Tefsîr”, 31, 2) vücûhun sünnetteki dayanaklarına örnek gösterilebilir. Öte yandan Hz. Ali, Hâricîler’e sözcü olarak gönderdiği İbn Abbas’tan, Kur’an’ın birçok veçhe/mânaya gelme ihtimali bulunduğu için onlara sünnetten delil getirmesini istemiştir (Süyûtî, II, 122). Âyetlerde geçen lafızların farklı mânalara gelebileceğine dair tâbiîn âlimlerinden de görüşler aktarılır. Meselâ Saîd b. Cübeyr, Kur’an’da af (afv) kelimesinin “bağışlama, harcamada orta yolu tutma ve ihsanda bulunma” şeklinde üç anlamının bulunduğunu söylemiştir (a.g.e., II, 138). Vücûh ve nezâir konusu gerek âyetlerde geçen kelimelerin benzerlik ve farklılıklarının tesbiti, gerekse Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri ve âyetlerin doğru anlaşılması açısından büyük önem taşır.

Vücûh ve nezâir literatürü içinde değerlendirilebilecek olan bazı eserlerde el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Me’ştebehet esmâʾühû ve taṣarrafet meʿânîhi ve Me’ttefeḳa lafẓuhû ve’ḫtelefe maʿnâhü gibi başlıklara rastlanabilir. Konuya dair eserlerde ele alınan kelime sayısı yanında bu kelimelere atfedilen vücûh sayısında da farklılıklar vardır. Nitekim Mukātil b. Süleyman 185 kelime tesbit ederken Yahyâ b. Sellâm 115, İbnü’l-Cevzî 324, Dâmegānî 531, Hîrî 588 kelime tesbit etmiştir. Meselâ “emr” kelimesinin Mukātil, Yahyâ ve Hîrî’de on üç, Dâmegānî’de on yedi veçhi belirtilmiştir. “Hak” kelimesinin vücûh sayısı Mukātil’de on bir, Dâmegānî’de on iki, Hîrî’de yirmi dokuzdur (Vücûhü’l-Ḳurʾân, nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî,

neşredenin girişi, s. 18-19). Bu eserlerde kelimelerin sözlük anlamları yanında âyetlerdeki bağlamları da dikkate alınmış, belli bağlamdaki bir lafızla neyin kastedildiği ve nasıl tefsir edildiği, bir kelimenin hangi mânaya/varlığa tekabül ettiği gösterilmeye çalışılmış, bu anlamların belirlenmesinde tefsir rivayetlerinin yanı sıra Arap şiirinden de faydalanılmıştır. Bu çerçevede mânaları müphem bazı Kur'an lafızlarının tesbiti, meselâ "imrae" veya "mescid" kelimesiyle hangi kadının ya da mescidin kastedildiği gibi vücûh ve nezâirden ziyade mübhemâtü'l-Kur'ân'ın içinde ele alınması gereken örnekler de verilmiştir (Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Dâmegānî, I, 68-70; İbnü'l-Cevzî, s. 568-569).

Vücûh ve nezâirle ilgili eserler büyük ölçüde Mukātil'in görüşlerine dayandırılmış, bu eserlerde önceleri bir sistem gözetilmezken zamanla (muhtemelen Ebû Hilâl elAskerî'den itibaren) alfabetik sıralamaya geçilmiştir. Vücûh ve nezâire dair eserler ulûmü'l-Kur'ân'ın en erken örnekleri arasında yer alır. Ali b. Ebû Talha (ö. 143/760) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî'ye bu alanla ilgili birer eser nisbet edilir (İbnü'l-Cevzî, s. 82). Günümüze ulaşan en eski çalışma ise Mukātil b. Süleyman'a ait olup üç ayrı neşri yapılmıştır (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Kahire 1975, 1994, 2001; el-Vücûh ve'n-nezâir, nşr. Ali Özek, İstanbul 1993; el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dübey 1427/2006). Eser Farsça'ya (trc. Muhammed Rûhânî - Muhammed Alevî Mukaddem, Tahran 1385/2001) ve Türkçe'ye (Kur'an Terimleri Sözlüğü, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2004) tercüme edilmiştir. Kendi neşrine yazdığı girişte (s. 165-179) Şehhâte'nin yayımladığı metnin Mukātil'e nisbetini doğru bulmayan, bu metnin Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A'ver'e (ö. 170/786 civarı) ait olduğunu ileri süren Dâmin, kendi yayımını eserin Uneyze'de el-Câmiu'l-kebîr el yazmaları kütüphanesinde bulunan nüshasına dayandırmıştır. Dâmin'in Şehhâte neşrine yönelik eleştirisi aynı metni esas alan Ali Özek neşri için de geçerlidir. Her iki neşrin dayandığı metnin isnadı Ebû Nasr Matrûh b. Muhammed b. Şâkir el-Kudâî el-Mısrî'ye ulaşırken Dâmin'in yayımladığı nüshanın râvisi Mukātil'in tefsirini de rivayet eden Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb'dir. Dâmin, Şehhâte neşrinde eksik sayfalar yüzünden yer verilmeyen yirmi dört lafzın Hârûn b. Mûsâ'nın nüshasında bulunduğunu, yine muahhar kaynaklarda Mukātil'in eserinin başında yer aldığı bildirilen (Zerkeşî, I, 193) Kur'an'ın vücûhuna dair hadisin de Şehhâte neşrinde yer

almadığını, kendisinin yayımladığı nüshada ise mevcut olduğunu belirtmektedir.

Mukātil b. Süleyman'ın eserinden sonra günümüze ulaşan bazı çalışmalar şunlardır: Hârûn b. Mûsâ, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat 1409/1988; Ammân 2002); Yahyâ b. Sellâm, et-Teṣârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimme'ştebehet esmâʾühû ve taṣarrafet meʿânîh (nşr. Hind Şelebî, Tunus 1400/1980); Müberred, Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ẖtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. Abdülazîz el-Meymenî, Kahire 1350/1931; nşr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Küveyt 1409/1989; nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dımaşk 1411/1991); Hakîm et-Tirmizî, Taḥṣîlü neẓâʾiri'l-Ḳurʾân (nşr. Hüsnî Nasr Zeydân, Kahire 1389/1970); Ebû Hilâl elAskerî, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Osman, Kahire 1428/2007; nşr. Ahmed es-Seyyid, Beyrut 2010); Ebû Mansûr es-Seâlibî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mısrî, Beyrut-Kahire 1404/1984; Hâtim Sâlih ed-Dâmin son eserin İbnü'l-Cevzî'nin Münteẖab adlı çalışmasıyla aynı olduğunu ileri sürmektedir [Ṣınâʿatü'l-maẖṭûṭi'l-ʿArabi'l-İslâmî, s. 182]); İsmâil b. Ahmed el-Hîrî, Vücûhü'l-Ḳurʾân (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Dımaşk 1996; nşr. Necef Arşî, Meşhed 1422); Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân: Iṣlâḥu'l-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. Abdülazîz Seyyidü'l-ehl, Beyrut 1970) ve el-Vücûh ve'n-neẓâʾir li-elfâẓi Kitâbillâhi'l-ʿazîz (nşr. Muhammed Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîtî, Kahire 1992; nşr. Arabî Abdülhamîd Ali, Beyrut 2003 [Esma Çetin bu eser üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır, 2006, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü]); Hubeyş et-Tiflîsî, Vücûh-i Ḳurʾân (Far. nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran 1340 hş./1961);

İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. Seyyide Mihrünnisâ, Haydarâbâd 1394/1974; nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Beyrut 1404/1984; müellif bu eserini Münteẖabü Ḳurreti ʿuyûni'n-nevâẓır fi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm başlığıyla ihtisar etmiş [nşr. Muhammed es-Seyyid es-Saftâvî - Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1399/1979]), Fehd b. İbrâhim b. Abdullah ed-Dâli' İbnü'l-Cevzî'nin Nüzhe'si üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır, 2005, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Riyad); İbnü'l-İmâd el-Mısrî, Keşfü's-serâʾir fî maʿne'l-vücûh ve'l-eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Fuâd

Abdülmünʻim Ahmed, İskenderiye 2004). Amacı ve kapsamı farklı olmakla birlikte bazı modern Kur'an sözlükleri de aynı kelimenin farklı anlamlarını tekrarlarıyla birlikte gösterecek tarzda hazırlanmıştır. Mısır'daki Arap Dil Kurumu'nun yayımladığı Muʿcemü elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1953-1970, 1989) bunların en önemlilerinden biridir (vücûh ve nezâir literatürü için ayrıca bk. Vücûhü'l-Ḳurʾân, nşr. Necef Arşî, neşredenin girişi, s. 36-39; Zerkeşî, I, 191-193, neşredenin dipnotu; M. Yûsuf eş-Şürbacî, XIX/2 [2003], s. 457-462). Vücûh ve nezâir konusunda Süleyman b. Sâlih el-Karʻâvî (bk. bibl.), Selvâ Muhammed Avvâ (el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1419/1998), Mehmet Okuyan (Kur'an'da Vücûh ve Nezâir, Samsun 2001), Şahin Güven (bk. bibl.) ve Ahmed b. Muhammed el-Berîdî - Fehd b. İbrâhim b. Abdullah ed-Dâliʻ (Mevsûʿatü'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, http://quranicweb.com/) birer çalışma yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1703; Mukātil b. Süleyman, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dübey 1427/2006, neşredenin girişi, s. 19, 77; Yahyâ b. Sellâm, et-Teṣârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimme'ştebehet esmâʾühû ve taṣarrafet meʿânîh (nşr. Hind Şelebî), Tunus 1400/1980, s. 207-208, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10-42; Abdürrezzâk es-Sanʻânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-Aʻzamî), Beyrut 1403/1983, XI, 255; Hakîm et-Tirmizî, Taḥṣîlü neẓâʾiri'l-Ḳurʾân (nşr. Hüsnî Nasr Zeydân), Kahire 1389/1970, s. 19-24; Hîrî, Vücûhü'l-Ḳurʾân (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Dımaşk 1996, neşredenin girişi, s. 15-19; a.e. (nşr. Necef Arşî), Meşhed 1422, neşredenin girişi, s. 13-46; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 45; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîtî), Kahire 1412/1992, I, 68-70; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 81-84, 136-137, 568-569; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 190-201; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), II, 121-139; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 415-417; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2001; İbn

Akīle, ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. M. Safâ Hakkī v.dğr.), Şârika 1427/2006, V, 216-249; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1983, s. 184-185; Süleyman b. Sâlih el-Kar'âvî, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm: Dirâse muvâzene (doktora tezi, 1407), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, s. 12, 20-21; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "Maḫṭûṭât nüsibet ilâ ġayri aṣḥâbihâ", Ṣınâʿatü'l-maḫṭûṭi'l-ʿArabi'l-İslâmî mine't-termîm ile't-teclîd: ed-Devretü't-tedrîbiyye'd-devliyye'ṡ-ṡâniye, Dübey 1422/2001, s. 165-191; Şahin Güven, Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu, İstanbul 2005, s. 174-175; Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (ed. Bilal Gökkır v.dğr.), İstanbul 2009, s. 441-475; M. Yûsuf eş-Şürbacî, "ʿİlmü'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve eṡeruhû fi't-tefsîr ve'l-keşf ʿan iʿcâzi'l-Ḳurʾân", Mecelletü Câmiʿati Dımaşḳ, XIX/2, Dımaşk 2003, s. 455-491.

Mehmet Suat Mertoğlu

VÜHEYB b. HÂLİD

(وهيب بن خالد)

Ebû Bekr Vüheyb b. Hâlid b. Aclân el-Basrî (ö. 165/781)

Muhaddis.

107 (725-26) yılında doğdu. Bâhile kabilesinin mevâlîsindendir. Kerâbîsî nisbesiyle de anılması pamuklu kumaş ticaretiyle uğraştığını göstermektedir. Eyyûb es-Sahtiyânî, Mansûr b. Mu‘temir, Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr, Humeyd et-Tavîl, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Ca‘fer es-Sâdık, İbn Cüreyc gibi hocalardan hadis tahsil etti. Hocaları arasında Medineliler’in çok oluşu dikkat çekmektedir. Mâlik b. Enes’ten cerh ve ta‘dîl konusunda faydalandı ve ricâl alanında akranlarının en önde geleni oldu. Basra’da Şu‘be b. Haccâc’dan sonra en büyük ricâl âlimi diye nitelenmesi bunu göstermektedir. Bazı râviler hakkında yaptığı değerlendirmeler Hammâd b. Seleme gibi çağdaşları tarafından eleştirilmişse de ileriki yüzyıllarda ricâl âlimleri Vüheyb’i haklı bulmuştur (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 224). Kendisinden Abdullah b. Mübârek, İbn Uleyye, Abdurrahman b. Mehdî, Affân b. Müslim, Süleyman b. Harb, Ebü’l-Velîd et-Tayâlisî, İbn Âişe, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ebû Seleme et-Tebûzekî gibi isimler hadis rivayetinde bulundu. Bilinmeyen bir sebeple bir dönem hapse atıldı. Hapiste olduğu günlerde (İbn Sa‘d, VII, 287) veya ömrünün sonlarında (İbn Ebû Hâtim, IX, 35) görme duyusunu kaybetti; ancak güçlü hâfızası ve ezberinden rivayet edebilmesi sayesinde hadis imlâ etmeyi sürdürdü.

Kütüb-i Sitte’de rivayetleri yer alan Vüheyb b. Hâlid henüz elli sekiz yaşında iken ve akranlarına göre erken vefat etmesine rağmen İbn Uleyye, Abdülvâris b. Saîd ve Yezîd b. Zürey‘ ile birlikte Basra’nın dört büyük hadis hâfızından biri kabul edilmiş, bu dört ismin de hadisleri mâna ile değil lafızlarıyla rivayete önem verdiği bildirilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 224). Vüheyb, hadis ve fıkıh bilgisi açısından Basra’nın önde gelen simalarından Hammâd b. Zeyd ile kıyaslanmış, özellikle Medineli

hocalardan hadis rivayeti hususunda onun halefi sayılmıştır (Mizzî, XXXI, 167). Hadis münekkidleri Vüheyb hakkında genelde olumlu değerlendirmeler yapmıştır. Abdurrahman b. Mehdî, kendi dönemindeki âlimler arasında hadisi ve ricâli en iyi bilen kişinin Vüheyb olduğunu söylemiş ve onu İbn Uleyye'ye tercih etmiştir (a.g.e., XXXI, 166). Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vüheyb'den övgü ile söz etmesine rağmen ihtilâf etmeleri durumunda İbn Uleyye ve Yezîd b. Zürey'in Vüheyb'e tercih edilebileceğini belirtmiş, Ahmed b. Hanbel ise bu konuda Abdurrahman b. Mehdî'nin görüşüne katılmıştır. Yahyâ b. Maîn, Vüheyb'i Basralı hadis hocalarının en güvenilir olanları arasında saymış, İbn Sa'd sika, kesîrü'l-hadîs ve hüccet kabul edildiğini bildirmiş, İbn Ebû Hâtim de onun zayıf râvilerden neredeyse hiç hadis almadığına işaret etmiştir (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 35). Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Vüheyb'in sika olmasına rağmen ömrünün sonlarına doğru hâfızasının zayıfladığını ileri sürmüşse de (İbn Hacer, XI, 170) bu görüşe itibar edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 287; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 177; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 34-35; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXI, 164-168; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 223-226; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 235, 236; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 169-170.

Ayhan Tekineş

VÜSÛL

(الوصول)

Sâlikin Hakk'a ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "ulaşmak, erişmek, sevdiğine kavuşmak", manasındaki vüsûl kelimesi "ayrılmak" anlamındaki fasl, firkat ve hicrân kelimelerinin karşıtıdır; ayrıca aynı kökten gelen vasl, vuslat, visâl, ittisâl

terimleriyle yakın anlamlara sahiptir. "Kulun seyrüsülûk neticesinde nihaî maksadı olan Hakk'a ulaşması, Hak ile birlikteliği, metafizik çerçevede Hakk'ın âlem ve içindekilerle beraberliği" mânasına gelen vasl ve ittisâl, kulun Hak'tan ayrılığı ve uzaklığına, Hakk'ın âlem ve içindekilerden münezzeh oluşuna işaret eden fasl ve infisâl ile bir arada kullanılır.

İlk dönem sûfîleri, Allah'a karşı besledikleri aşkın dile getirilemez boyutunu eserlerinde vuslat ve hicran ifade eden remizli kelimelerle ifade etmeye çalışmışlardır. Râbia el-Adeviyye başta olmak üzere ilk sûfîler, bütün mahlûkattan uzaklaşıp (hecr) gerçek sevgili olan Hakk'a kavuşmayı ve O'nu müşahede etmeyi vasl, vüsûl ve visâl, O'nunla birlikte olmayı ittisâl, O'ndan ayrı kalmayı firkat ve hicran hali diye yorumlar. Tasavvuf tarihinde vasl ve fasl terimlerini kullanan ilk müellif olan Ebû Nasr es-Serrâc el-Lümaʿ adlı eserinde vaslı "gāib olana ulaşmak", faslı "sevgiliden umulan şeyden ayrı düşmek" şeklinde tanımlamıştır. Yahyâ b. Muâz er-Râzî, arşın altındaki tabiat âlemine gözünü yummayan kimsenin arşın üstündeki ilâhî âleme ulaşamayacağını söyler (Serrâc, s. 349). Bu sebeple ona göre vuslat bir anlamda Hak ile aradaki perdeleri kaldırmaktır. Râzî Hakk'a yönelen kimseleri dört gruba ayırır. Tövbe edenler korkusuyla, zâhidler muhabbetiyle, şevk ehli haliyle perdelenmiştir; vuslat ehline gelince Hak'la ilişkilerinde onları hiçbir şey meşgul edemez ve perdeleyemez (Baklî, s. 136).

Hakk'a ve ilâhî hakikatlere vuslat yolculuğu belli ilke ve kurallar dahilinde gerçekleşir. Bu bağlamda sûfî çevrelerinde, "Usulü olmayanın vüsûlü

olmaz"; "Usulü terkeden vuslattan uzaklaşır" ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye nisbet edilen, "Vuslata erişememiz usulsüzlüğümüzdendir" sözleri meşhurdur. Vuslatın başlangıcı kulun kendini Hak'tan uzaklaştıran her şeyden yüz çevirmesidir (zühd). Kul farz ve nâfile ibadetlerle Hakk'a yakınlaşır (takarrüb) ve nihayet sevdiğine kavuşur (vuslat). Kavuşmanın bir sonraki aşaması Hak ile dâimî birliktelik (ittisâl) makamıdır ki bir tür vahdet halidir. Öte yandan Ebû Bekir eş-Şiblî, "Ulaştığını iddia eden kimse hiçbir şey elde etmemiştir" diyerek vuslatın mutlak mânada imkânsızlığına işaret eder. Buna göre her vuslat aynı zamanda bir ayrılıktır (fasl). Sûfîler vuslat sevincinin ayrılık ve hüzünle bir arada olduğunu söylerken bu hale işaret etmişlerdir. Seyrüsülûkte talepsizlik mertebesine ermek daha üstün kabul edilmiş; vuslat, hicran, yeis ve ümit isteği eksik bir mertebe olarak görülmüştür. Bâyezîd-i Bistâmî'nin, "Ben O'na vâsıl olmak istiyorum, O ise benim hicranımı istiyor; O'nun isteği için kendi isteğimi terkediyorum" sözüyle Sa'dî-i Şîrâzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, "Ben muradımı muratsızlıkta buldum" sözleri bunu gösteren örneklerdir. Şu halde zevk ve hal vuslat ve müşâhedede değil ayrılık ve mücâhededededir; zira vuslat ve müşâhede sevenin, ayrılık ve mücâhede sevgilinin muradıdır. Sevgisinde sâdık olan kimse iradesini sevgilinin iradesinde fâni kılan kimsedir (Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî, vr. 14a).

Bazı sûfîler vahdet doktrinini açıklamak için vuslat vb. kavramları kullanmıştır. Ca'fer es-Sâdık vuslat ve muvâsaleden söz ederken bu dünyada Hakk'a tam anlamıyla vâsıl olmanın imkânsızlığını belirtmiştir. Ebû Bekir el-Vâsıtî namazda alınan tekbirleri, "Allah o kadar büyüktür ki namazda dahi O'na ulaşılamaz, namazın terkiyle de O'ndan ayrı kalınamaz. Zira O'na vâsıl olmak veya O'ndan ayrı ve uzak düşmek kulun ameliyle değil Allah'ın ezeldeki takdiriyledir" şeklinde açıklamıştır (Kelâbâzî, s. 203). Bir kısım sûfîler bir yandan Hakk'ın mutlaklığı ve sonsuzluğu, kulun acziyeti ve sınırlı varlığı, diğer yandan Hakk'ın her an hâzır ve nâzır olması sebebiyle mümkün varlığın zorunlu varlığa asla ulaşamayacağını ileri sürmüşlerdir. Zünnûn el-Mısrî'ye göre hakikat ehli sûfîlerin tevhid anlayışın Allah'ın gāib olmadığına, dolayısıyla aranamayacağına, zirvesi bulunmadığına, dolayısıyla erişilemeyeceğine, mevcut bir hakikati idrak eden kişinin o hakikatle aldandığına, kişiye düşen şeyin sürekli değişen hale bakmadan gerçek varlık olan Hakk'ı keşfetmeye yönelik olması gerektiğine dayanır (İbnü'l-Arabî, Bir Sûfî'nin Portresi, s. 193). Bu anlayışa göre

sûfîler bütün varlıkların Hakk'ın vuslat denizinde boğulduğunu, "Biz ona şah damarından daha yakınız" âyetinin (Kāf 50/16) bunu gösterdiğini söyler, vuslatı kulun benliğini mahvedip, Hak ile arasındaki farklılığı giderip, cehaletten kurtulup nefsini ve rabbini keşfen bilme süreci şeklinde değerlendirirler. Baklî, vasl ve fasl terimlerini aşk ve mârifet tavırlarını içerecek biçimde açıklayanlar arasındadır. Ona göre vasl karışıklık söz konusu olmadan Hakk'ı müşahede etmenin hâsıl olması, Allah ile feraha kavuşmakla neticelenen yakınlığı idrak etmede âşığın aşkın nimetlerini nihaî derecede tatması, fasl ise âşığın aşkta seyran etmesidir. Sâlik Hakk'a eriştiğinde Hak ona kendisinin her şeyden münezzeh olduğunu, akıl ve vehimle idrak edilemeyeceğini öğretir. Böylece sâlik vuslat ümidiyle aldandığını, ayrılıkla da harap ve bîtap düştüğünü anlar. İşte bu tevhid ve mârifettir (Meşrebü'l-ervâḥ, s. 136-137).

Sûfîler Hakk'a sülûkün aşamalı olmasına dayanarak sülûkle ilgili terimleri belli bir sıra gözeterek açıklamışlardır. Hücvîrî, Amr b. Osman el-Mekkî'nin Kitâbü'l-Maḥabbe'sinden naklen vuslatın kurb ve üns hallerinin üstünde yer aldığını, kalbin muhabbetle birleştiğini, kalbin bâtını olan ruhun kurb haline erdiğini, ruhun bâtını olan sırrın vuslatta karar kıldığını söyler (Keşfü'l-mahcûb, s. 449). Sehl et-Tüsterî'ye göre insanlar bir imtihan gereği hareket ettirilmiş ve Hak'tan ayrılmışlardır; sükûn halinde kalsalardı vuslattan uzak düşmeyeceklerdi. Dolayısıyla hareket hicranın, sükûn vuslatın işaretidir. Öte yandan Hak'tan uzak kalan kişinin çeşitli hallerle Hakk'a yakınlaşmaya çalışması telvin, vuslata ermesi temkindir (Kelâbâzî, s. 161). İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre vasl cem' ve fenâ, fasl fark ve bekā halleriyle irtibatlıdır. Hakk'ı bulmanın mümkün olması gibi Hakk'a ulaşmak da mümkündür. Ancak ulaşmak mesafe katetmekle değil Hakk'ı nefsinde ve dış âlemde müşahede etmekle gerçekleşkir (Seyyid Mustafa Râsim Efendi, s. 1212-1214).

Vüsûl ile yakın anlamdaki ittisâl kulun sırrı ile Allah'tan başka her şeyden ayrılması, ruhunda Hak'tan başkasını görmemesi ve O'ndan başkasından bir şey dilememesidir. Hâce Abdullah-ı Herevî'ye göre ittisâl üç derecedir: Birincisi sâlikin kasıt ve iradesini tamamen Hakk'a yöneltmesidir (i'tisâmın ittisâli), ikincisi Hakk'a delil aramaktan sarfınazar edip himmeti tek bir noktada toplamasıdır (müşâhedenin ittisâli), üçüncüsü varlığın ittisâlidir. Bir niteliği bulunmadığından bu ittisâl idrak edilemez. İttisâlin karşıtı

infisâlin de üç mertebesi vardır: Birincisi kulun bakışını dünya ve âhiretten ayırması, ikincisi dünya ve âhireti terk ile herhangi bir şeye ulaşılamayacağını idrak etmesi, üçüncüsü infisâlin infisâlidir. Terk-i terk makamına benzeyen bu mertebe ittisâlin muhal olduğuna işaret eder (Menâzilü's-sâirîn, s. 139-140). Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre ittisâl sâlikin sekr, bast ve sahv makamlarından sonra ulaştığı menzildir. İlk basamağı, Hakk'ın azametinin sâlike tecellisinden sonra sâlikin Hakk'ı birlemesi ve sadece O'nu müşahede etmesidir

(ittisâlü'l-i'tisâm). İkinci aşama Hak ile kul arasındaki perdelerin bütünüyle ortadan kalkmasıdır (ittisâlü'ş-şühûd). Üçüncü aşama Hakk'ı basiret gözüyle bulmaktır ki (ittisâlü'l-vücûd) cem' makamından sonra gelir. Bu üç aşamanın sonunda sâlik birliğin sağladığı vuslatın, çokluğun yol açtığı ayrılığı giderdiğini görür (ittisâlü'l-infisâl). Bu görüş eşyada Hakk'ın birliğini müşahede edenlerin kârıdır (vahdeti şühûd). İttisâlden sonra infisâl mertebesi gelir. Kâşânî'ye göre infisâl ittisâlden daha üstündür. Zira ittisâlde eşyanın hakikatleri mücmelen bilinirken infisâlde tafsilatıyla bilinir (Tasavvuf Sözlüğü, s. 34-35, 88-89). Vahdeti vücûd nazariyesine göre Hakk'ın tecellisi devamlı olduğu ve herhangi bir şey bu tecelliyi perdelemeyeceği için Hakk'ın mahlûkatından ayrılması da mümkün değildir. Dolayısıyla Hakk'a ulaşmak ayrılmaya imkân vermemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre vasl bir zevk ve müşâhede hali iken fasl tahkik ve tahakkuk halidir. Bu hal âlemdeki fiillerin ve oluşların belli bir tertip üzere meydana geliş hikmetini bilenlere mahsustur. Âlemde olupbiten her şey ilâhî isimlerin tecellisi olduğundan ilâhî isimlerin bilgisine sahip kimseler fasl ve temyiz ehlinden kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma': İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 349; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 161, 203; Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak (trc. Abdürrezzak Tek), Bursa 2008, s. 139-140; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 449; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 136-137;

Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî, Telvîhât-ı Sübhâniyye ve Mülhemât-ı Rabbâniyye, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 345, vr. 14a; İbnü'l-Arabî, Bir Sûfî'nin Portresi (trc. Ali Vasfi Kurt), İstanbul 2005, s. 193; a.mlf., Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, IX, 196-199; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 34-35, 88-89; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 1212-1214; Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrü'l-velâye: 1001 Sufi (haz. Sezai Küçük - Semih Ceyhan), İstanbul 2007, s. 172; D. Gril, "Wisāl", EI^{2} (İng.), XI, 210-212.

Semih Ceyhan

VÜSÛLÎ ÇELEBİ

(ö. 998/1590)

Selimnâme'siyle tanınan Osmanlı kazaskeri, şair.

930 (1523-24) yılında İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Selimnâme'sinde "Vüsûlî" mahlasını kullanır, şuarâ tezkirelerinde de bu şekilde geçer. Ayrıca Molla Çelebi, Molla Çelebi Efendi diye de zikredilir. II. Selim'in musahibesi Hubbî Hatun'un damadıdır, bu sebeple Hubbî Mollası olarak bilinir. Babası II. Selim'in şehzadeliği sırasında kapıcıbaşısı olan Abdullah Ağa'dır. Medrese tahsilinden sonra Şehzade Selim'in yanında bulundu. Onun desteğiyle önce Bursa Emîr Sultan, ardından Molla Yegân Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 966'da (1558-59) İstanbul'da Eski İbrâhim Paşa Medresesi'ndeki görevinden ayrılıp kadılığa geçti. Konya ve Kütahya'da kadılık yaptı. II. Selim'in tahta geçmesi üzerine 974'te (1566) Bursa kadısı oldu, altı ay sonra da İstanbul kadılığına getirildi (Haziran 1567). 1568 Aralığında Anadolu kazaskerliğine tayin edildi ve iki sene kadar bu görevde kaldı. Ancak hakkındaki şikâyet üzerine azledildi. Yapılan tahkikat neticesinde suçsuzluğu anlaşılınca ikinci defa İstanbul kadılığına getirildi (Muharrem 979/Haziran 1571). Üç yılı aşkın bir süre kaldığı bu görevde iken 982 Zilkadesinde (Şubat 1575) emekliliğe sevkedildi. Fakat beş yıl sonra üçüncü defa İstanbul kadılığına tayin edildi (Cemâziyelâhir 988/Temmuz-Ağustos 1580). Azlinden sonra da 995 Cemâziyelevvelinde (Nisan 1587) dördüncü defa aynı kadılığa getirildi ve 1589 Martında azledildi, kısa bir süre sonra da vefat etti (Receb 998/Mayıs 1590). Türbesi Eyüpsultan'dadır. Oğulları İbrâhim ve Şemseddin de müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Tophane'de bir cami ile hamam, Parmakkapı'da da bir mescid ve mektep yaptırmıştır. Mimar Sinan'ın eseri olan Tophane'deki camisi Osmanlı cami mimarisinin güzel örneklerinden biridir. Günümüzde Fındıklı Camii olarak bilinir (bk. MOLLA ÇELEBİ KÜLLİYESİ).

XVI. yüzyıl Osmanlı şairleri arasında yer alan Vüsûlî Çelebi daha ziyade II. Selim adına kaleme aldığı Selimnâme'siyle tanınır. II. Selim'in methiyle

başlayan eserde giriş kısmından sonra onun vasıfları, sancağa çıkışı, Konya ve Manisa'ya gidişi, babası Kanûnî Sultan Süleyman'ın seferlerine katılışı, Şehzade Mustafa'nın idamı, kardeşi Bayezid ile taht için mücadelesi, padişah oluşu ve dönemindeki Yemen, Kıbrıs, Tunus seferleri anlatılır. Selimnâme III. Murad'ın tahta çıkmasıyla sona erer. Ağır bir dille kaleme alınan eser çoğu Farsça birçok şiirle süslenmiştir. Eserde II. Selim'in şehzadelik dönemiyle ilgili verilen bilgiler son derece kıymetlidir. Selimnâme Necdet Öztürk tarafından iki nüshasına dayanılarak yayımlanmış ("Kazasker Vusulî Mehmed Çelebi ve Selîm-nâmesi", TDA, sy. 50, Ekim 1987, s. 9-108), ayrıca eser hakkında bir doktora tezi yapılmıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda Vüsûlî'nin divanından söz edilir. Risâle-i Cündiyye adlı küçük bir risâlesi de vardır (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 229). Vüsûlî Çelebi, Endülüslü Mâlikî fıkıh âlimi Turtûşî'nin nasihatnâme türündeki Sirâcü'l-mülûk adlı eserinin otuz iki bölümünü Şem'-i Hidâyet ismiyle ve ağdalı bir üslûpla, ekleme ve çıkarmalar yaparak Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 772).

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 79a; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 25a; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 101a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 52, 67, 136; Kınalızâde, Tezkire, II, 1044, 1045; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1646, vr. 127a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 311-312, 538, 574; ayrıca bk. dizin; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 82, 83, 84, 86; Osmanlı Müellifleri, II, 475; Babinger (Üçok), s. 127-128; W. Scheithauer, Ein Selîmnâme für Selîm-i mest. Das Werk des Mehmed Vusûlî über Sultân Selîm II (doktara tezi, 1999), Universität Wien; Müjgân Cunbur, "İmâdü'l-Cihâd ve XVI. Yüzyıl Kadın Şairlerinden Ayşe Hubbî Kadın", TTK Bildiriler, IX (1988), II, 901-913.

Necdet Öztürk

BOŞ SAYFA

WALSH, John R.

(1919-1993)

Osmanlı dönemi Türk edebiyatı ve tarihiyle ilgili incelemeler yapan İngiliz şarkiyatçısı.

İrlanda'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden Katolik bir ailenin çocuğu olarak Connecticut eyaletinin Hartford şehrinde dünyaya geldi. New York'ta öğrenim gördü. II. Dünya Savaşı'nda Amerikan ordusunda bir asker olarak Avrupa'ya gitti; daha sonra akademik hayatını İngiltere'de geçirdi. 1946-1950 yıllarında School of Oriental and African Studies'de Arapça, Farsça, Türk dilleri ve tarihi öğrendi; Osmanlı edebiyatı ve tarihinde uzmanlaştı. Hocaları arasında Paul Wittek, Reşit Rahmeti Arat ve Mundy sayılabilir. İskoçya'da Edinburgh Üniversitesi'nde 1950'den itibaren 1980 yılındaki emekliliğine kadar İslâm ve Ortadoğu Araştırmaları Bölümü'n-de Türkiyat alanında dersler verdi. Burada diğer meslektaşları W. Montgomery Watt ve Lawrence Paul Elwell-Sutton'la birlikte üç önemli bilim adamı arasında yer aldı. Emekli olduktan sonra Edinburgh'dan İngiltere'nin güneyindeki Winchester'e taşındı ve Kasım 1993'te burada öldü.

Walsh kendini teliften ziyade öğretime adamış bir bilim adamıydı. Bu yönüyle çeşitli ülkelerden ve özellikle Türkiye'den pek çok araştırmacı öğrenciyi kendine çekmeyi başarmıştır. XVI. yüzyıl Osmanlı edebiyatı ve tarihçiliği, XIX. yüzyılda Osmanlı belâgat tartışmaları, divanlar, şair tezkireleri gibi konularda çeşitli doktora tezleri yönetirken Osmanlı inşâsı ve divan şiiri üzerinde incelemelerde bulunmuş, Nergisî'nin mektuplarının tahkikli neşrini 1969'da gerçekleştirmiştir ("The Esālībü'l-Mekātīb [Münşe'at] of Meḥmed Nergisī Efendi", Ar.Ott., I, 1969, s. 213-302). Nergisî'nin el-Vasfü'l-kâmil fî ahvâli-vezîri'l-âdil (Murtaza Paşa'nın 1626 Macaristan seferi) ve Nâbî'nin Münşeât'ı yanında hazırladığı diğer çalışmaları ise henüz neşredilememiştir. Bir diğer incelemesi olan Osmanlı-Safevî mücadelesinin tarihiyle ilgili çalışması yayımlanmıştır ("The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuriers", Historians of the Middle East, ed. B. Lewis ve P.

M. Holt, London 1962, s. 197-211). Walsh'ın Osmanlı divan şiiri anlayışı, Kadı Burhâneddin'den Şeyh Galib'e kadar birçok şairden yaptığı çevirilerde (The Penguin Book of Turkish Verse, s. 61-119) ve Yûnus Emre'ye dair iki çalışmasında kendini göstermiştir ("Yunus Emre: a 14th Century Turkish Hymnodist", Numen, VII/2 [1960], s. 172-188; Yunus Emre and His Mystical Poetry, s. 111-126; "Yunus Emre and Divan Poetry", JTS, sy. 7 [1983], s. 453-464). Encyclopaedia of Islam'da çeşitli maddeleri bulunan (Atâî, Çaldırân, Çelebizâde, Djalâlzâda Sâlih Çelebi, Dürrîzâde, Fatwâ, Fanârîzâde, Gûrânî, Kânî gibi) Walsh'ın yayınları arasında şu çalışmalar da yer alır: "Müverrih Âlî'nin Bir İstidânâmesi" (TM, XIII [1958], s. 131-140); "The Turkish Manuscripts in New College, Edinburgh" (Oriens, XII/1-2 [1959], s. 171-189); "Giovanni Tommaso Minadoi's History of the Turco-Persian Wars of the Reign of Murad III" (Proceedings of the 25th International Congress of Orientalists, Moscow 1960 [Moscow 1963], II, 448-454); "Turkish Literature'" (Guide to Eastern Literatures, ed. D. M. Lang, London 1971, s. 153-175); "Turkey: Bibliographical Spectrum" (Review of National Literatures, IV/1 [1973], s. 113-132); "The Revolt of Alqās Mīrzā" (WZKM, LXVIII [1976], s. 61-78); "The Dîvânçe-i Kemâl-i Zerd (Sarıca Kemâl)" (JTS, III [1979], s. 403-442).

BİBLİYOGRAFYA

The Penguin Book of Turkish Verse (ed. Nermin Menemencioğlu - Fahir İz), Middlesex 1978, s. 61-119, 123-124, 151-154, 161-163, 166-167; Yunus Emre and His Mystical Poetry (ed. Talat Sait Halman), Bloomington 1981, s. 111-126; Christine Woodhead, "John R. Walsh", Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 1-9.

Chrıstıne Woodhead

WALZER, Richard Rudolf

(1900-1975)

Alman şarkiyatçısı.

14 Temmuz 1900'de Berlin'de doğdu. Friedrich Wilhelms Üniversitesi'nde yüksek öğrenimini ve doktorasını tamamladıktan sonra bir süre orada felsefe dersleri verdi. Öğrenimi sırasında klasik felsefe hocası Werner Jeager'in etkisinde kalarak dil, tarih ve düşünce alanlarının birbirinden bağımsız ele alınamayacağı kanaatine vardı. Münih Üniversitesi'ne ziyaretleri sırasında Gotthelf Bergstrasser ile yaptığı konuşmalarda felsefede Arapça kaynakların önemini kavradı. Alman şarkiyatçısı Paul E. Kraus ile kurduğu dostluk sayesinde klasik felsefeyle İslâm düşüncesinin bağlarını ortaya koyma yönündeki arzusu güçlendi. Bu esnada sanat eserleri yayımcısı Bruno Cassirer'in kızı ve Alman idealist ekolün filozoflarından Ernst Cassirer'in kuzeni Sophie ile evlendi. 1932'de doçent oldu.

Almanya'da Hitler'in yahudileri baskı altına almaya başlaması üzerine, o dönemde İstanbul'da çalışmalar yapan Hellmut Ritter'in tavsiyesine uyarak 1933'te ailesiyle birlikte Roma'ya taşındı. Burada İtalyan şarkiyatçıları Giorgio Levi della Vida ve Michelangelo Guidi'den destek aldı. İlk İslâm filozoflarından Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin risâleleri üzerine yaptıkları ortak çalışmada Guidi'nin bilgisinden çok yararlandı. Bir yandan Roma Üniversitesi'nde Yunan felsefesi hocalığı yaparken bir yandan da Arapça öğrenimini ilerletip İslâm felsefesine ilgisini derinleştirdi. Kısa otobiyografisinde, Roma'ya gitmemesi halinde Arapça eserlere ve İslâm kaynaklarına yönelme fırsatı bulamayıp antik felsefe tarihçiliğiyle

sınırlı bir akademik hayatla yetinmek durumunda kalacağına işaret eder (Walzer, XVIII/2 [1991], s. 161). Roma'da Ritter ve Kraus ile haberleşmelerini sürdürdü, onlarla Arapça kaynaklar hakkında bilgi paylaşımında bulundu ve ortak çalışma planları yaptı. Ancak Mussolini'nin güç kazanmaya başlamasıyla İtalya'da da barınması zorlaşınca 1938'de İngiltere'ye yerleşti. Burada Aristo felsefesi uzmanı Sir David Ross'un

himayesiyle Oxford Oriel College'da uzun bir dönemi kapsayan görevine başladı. Oxford Üniversitesi'nde Eric R. Dodds gibi klasikçiler ve Sir Hamilton A. R. Gibb gibi İslâmiyatçılar'la birlikte iki alanı birbirine yakınlaştırmaya gayret etti. Kendi ifadesine göre hedefine ulaşmada bu alanlarda birikimli uzmanları barındırması açısından Oxford'dan daha iyi bir ilim çevresi bulamazdı.

II. Dünya Savaşı'nın ardından ülkesine dönen Walzer, Hamburg Üniversitesi'nden fahrî profesörlük unvanı aldı ve belli aralıklarla orada seminerler verdi. 1953-1954 öğretim yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde Princeton Institute of Advanced Study'de araştırmalar yaptı. 1956'da British Academy'nin üyeliğine kabul edildi. 1962'de Oriel College'daki görevinden ayrıldı ve St. Catherine College'a tayin edildi; 1970'te emekli oluncaya kadar burada çalışmalarını sürdürdü. Bu sırada başta mânevî evlâdı kabul ettiği Samuel M. Stern olmak üzere meslektaşlarıyla birlikte ilmî faaliyetlerine devam etti. Yazılarında ve derslerinde akıl-iman, bilim-felsefe, ahlâk-siyaset gibi temel felsefe problemlerini kaynak metinler ışığında ele alıp temellendirmeye gayret etti. Öğrencilerine Yunan ve İslâm felsefeleri arasında kurduğu ilişkiyi Ortaçağ hıristiyan felsefesiyle de kurmak gerektiğini telkin etti. Grek felsefesinin İslâm düşüncesine etkilerini savunup eserlerinde sürekli vurgulamakla birlikte diğer bazı müsteşriklerin aksine müslüman filozofların özgün düşüncelerini ve felsefeye katkılarını inkâr etmedi. Yetmişinci doğum yılı münasebetiyle kendisine Islamic Philosophy and the Classical Tradition başlıklı bir armağan kitap ithaf edildi (Oxford 1972). Sonraki yıllarda ilmî seyahatler yaptı; evinde ağırladığı genç akademisyenlere yardım ve rehberlik etti. İran'a yaptığı bir seyahatini anlatırken orada medeniyetin devamlılığını bizzat yaşayarak tecrübe ettiğini, bazı âlimlerle felsefî sohbetleri sırasında kendini Sühreverdî veya İbn Sînâ ile konuşuyor gibi hissettiğini aktarır (Russell, sy. 73 [1987], s. 709). Walzer 16 Nisan 1975 tarihinde Oxford'da öldü.

Eserleri. 1. Magna Moralia und Aristotalische Ethik. Yazarın doktora tezine dayalı bir çalışması olup Aristo'nun ahlâk teorisi üzerine yapılan tesbitler hakkında değerlendirmeleri içermektedir (Berlin 1929). 2. Aristotelis Dialogorum Fragmenta. Aristo diyaloglarından seçme parçaları Latince yayımlandığı bir eseridir (Firenze 1934, 1963). 3. Studi su al-Kindī I.

Michelangelo Guidi ile birlikte gerçekleştirdiği Kindî'nin, Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristoṭâlis adlı risâlesinin neşir ve İtalyanca tercemesidir (Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, seri 6, VI [Roma 1937-1940], s. 375-403). 4. Studi su al-Kindi. Hellmut Ritter ile birlikte Kindî'nin Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'ın da risâlesi üzerine yaptığı neşir ve tercümedir (a.g.e., seri 6, VIII, 1938, s. 5-63). 5. Galen on Jews and Christians. II. yüzyılda yaşamış Yunan tabibi ve filozofu Câlînûs'un (Galen) yahudi ve hıristiyanlara dair görüş, eleştiri ve yorumlarına yer veren metinleri içerir (Oxford 1949). 6. Al Farabius: De Platonis Philosophia (London 1943). Franz Rosenthal ile birlikte Fârâbî'nin Felsefetü Eflâṭûn ve eczâʾühâ adlı eseri üzerine yaptıkları edisyon kritik ve tanıtım çalışmasıdır. 7. Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy. Walzer'in, klasik Yunan düşüncesiyle İslâm felsefesinin bağlantılarını ortaya koymaya çalıştığı farklı dillerdeki makalelerinin bir araya getirilmiş şeklidir (Oxford 1962). 8. L'éveil de la philosophie islamique. Dört kısa bölümden oluşan eserde tercüme hareketi, İslâm felsefesinin doğuşu, Kindî ve Fârâbî hakkında bilgiler yer alır (Paris 1971). 9. Al-Farabi on the Perfect State. Fârâbî'nin Mebâdiʾü ârâʾi ehli'l-medîneti'l-fâżıla adlı eserinin tahkiki ve İngilizce çevirisidir. Eserin baş tarafında İslâm düşünürlerinde ve Fârâbî'de ahlâk ve siyaset felsefesinin gelişimini anlatan ve metni yazma kaynaklarıyla birlikte tanıtan bir giriş (s. 1-36), sonunda da nâşirin katkı ve yorumlarını aktaran uzun bir bölüm (s. 331-503) bulunmaktadır (Oxford 1985). Walzer ayrıca Heraklit'in felsefî fragmanlarını Raccolta dei frammenti adıyla İtalyanca'ya çevirmiş (Firenze 1939), Câlînûs'un tıpla ilgili Arapça risâlesinin edisyon kritiğini ve İngilizce çevirisini yaparak On Medical Experience ismiyle yayımlamış (Oxford 1944), yine Câlînûs'tan çeşitli metinleri Galeni Compandium Timaei Platonis başlığıyla Paul Kraus'la birlikte neşretmiştir (1951). Richard Walzer'in yayımlanmış bütün kitap ve makaleleri A. Kleinknecht tarafından liste halinde bir araya getirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Richard Walzer, “From a Journey to Persia”, Einheit und Vielheit: Festschrift für Carl Friedrich von Weizsäcker (ed. von E. Scheibe - G. Süssmann), Göttingen 1973, s. 13-19; a.mlf., “The Formation of a Scholar: The Stages of My Way”, British Journal of Middle Eastern Studies, XVIII/2, London 1991, s. 159-168; A. Kleinknecht, “List of the Published Works of Richard Walzer”, Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday (ed. S. M. Stern v.dğr.), Oxford 1972, s. 5-16; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Leipzig 1993, XVIII, 357-358; S. M. Stern, “Articles by R. Walzer on Islamic Philosophy Included in Non-Orientalist Publications”, Oriens, XI (1958), s. 256-257; Friedrich W. Zimmerman, “Richard Walzer”, Isl., LIII/1 (1976), s. 1-4; G. Endress, “Richard Walzer (1900-1975)”, ZDMG, CXXVII/1 (1977), s. 7-14; D. A. Russell, “Richard Rudolf Walzer”, Proceedings of the British Academy, sy. 73, London 1987, s. 705-710.

M. Sait Özervarlı

WAMY

(bk. DÜNYA MÜSLÜMAN GENÇLİK TEŞKİLÂTI).

WATT, William Montgomery

(1909-2006)

İngiliz şarkiyatçısı, papaz.

14 Mart 1909'da İskoçya'nın Fife bölgesinin Ceres köyünde doğdu. Babası İskoç Episkopal kilisesi görevlisi Andrew Watt'tır; teoloji öğreniminden önce Birleşik Presbiteryen kilisesinden ayrılarak İskoç kilisesine katılmıştı. Babasının 1910'da ölümü üzerine annesi oğluyla birlikte baba evine taşındı. Watt, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını burada oldukça dindar bir çevrede Birleşik Özgür kilise ile İskoç Episkopal kilisesinin faaliyetlerine katılarak geçirdi.

Öğrenim hayatına Lakhall Academy'de başladı. 1925'te annesiyle beraber Edinburgh'a taşındı ve ortaöğrenimini George Watson's College'da tamamladı (1927). Ergenlik döneminde atom fiziğine ilgi duymakla birlikte çevresinde bu ilim alanında kendisine yardımcı olabilecek birini bulamadığı için bundan vazgeçti ve beşerî ilimler alanına yönelerek Edinburgh Üniversitesi'ne kaydoldu, burada klasik edebiyat dalında öğrenim gördü. 1930'da burslu olarak gittiği Oxford Üniversitesi'nde "literae humaniores"ten mezun oldu (1932); ertesi yıl "literatür master" derecesini kazandı ve doktora tezi hazırlamak amacıyla Edinburgh'a döndü. 1934 yılı yaz döneminde Almanya'nın Jena şehrine giderek burada felsefe okudu. 1934-1938 yılları arasında Edinburgh Üniversitesi Ahlâk Felsefesi Bölümü'nde asistanlık yaptı. Bu sırada hazırladığı doktora tezi reddedildiği gibi tezini tekrar gözden geçirmek için kendisine zaman da tanınmadı (Ultimate Visions, s. 281).

1937'de annesi öldükten sonra İskoç kilisesinden ayrılıp İskoç Episkopal kilisesine intisap etti. Bu değişikliğin sebebi Watt'ın o dönemde mânevî desteğe ihtiyaç duyması, bunu da Katolikliğe yakınlığı ve âyinlerindeki geleneksel unsurların güçlü olmasından dolayı İskoç Episkopal kilisesinde bulabileceği umududur (a.g.e., s. 280). Bu arada aynı evde kaldığı bir müslüman arkadaşı vasıtasıyla İslâm'ı tanımaya başladı. 1938'de

üniversitedeki asistanlık süresi doldu. Kalküta’da bulunan İskoç Kilisesi Koleji’nde felsefe öğretmenliğine başvuracağı sırada Kudüs’teki Anglikan piskoposunun İslâm’a entelektüel yönden yaklaşacak birini aradığını öğrenince oraya başvurdu ve başvurusu kabul edildi. Bu amaçla Oxford’daki Cuddesdon College’da hızlandırılmış bir teoloji programına katıldı; 1939 yılı güz dönemi sonlarında önce papaz yardımcısı, ardından papaz olarak tayin edildi. Şubat 1941’e kadar Londra’da, Ocak 1944’e kadar Edinburgh’ta papazlık yaptı. Bu görevi sürdürürken Arapça öğrenmeye başladı. Aynı yıl Edinburgh Üniversitesi’nde Free Will and Predestination in Early Islam başlıklı teziyle doktor unvanını aldıktan sonra Kudüs’e gitti; ardından eşi de ona katıldı; ilk çocukları Kudüs’te doğdu. 1946’da İngiltere’ye dönen Watt bir taraftan İslâmî ilimlerin öğretildiği bir yüksek okulun bulunmaması, diğer taraftan Filistin’deki İngiliz manda yönetiminin idareyi yeni kurulmakta olan İsrail’e devretmesi gibi sebeplerle tekrar Kudüs’e gitmekten vazgeçti. Edinburgh Üniversitesi’nde kadîm felsefe dersleri vermeye başladı. 1947’de eski hocası Richard Bell’in emekliye ayrılması üzerine aynı üniversitede ondan boşalan Arapça okutmanlığı görevini üstlendi. 1964’te profesör olunca Arap ve İslâm Araştırmaları Kürsüsü başkanlığına tayin edildi. Üniversitedeki görevi süresince İskoç Episkopal kilisesinde papazlık yapmaya devam etti. Yaş haddinden emekliye ayrıldığı 1979 yılına kadar üniversitede çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Emekli olduktan sonra da Hamilton Gibb’in “üst seviyede popülarizasyon” dediği tarzda eserler verdi. İnançlı bir hıristiyan olarak günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık’la İslâm dünyasındaki gelişmelerin değerlendirilmesi yönünde çalışmalar yaptı. 24 Ekim 2006 tarihinde Edinburgh’ta öldü.

Montgomery Watt 1963-1964’te Toronto, 1970’te Paris ve 1978-1979’da Georgetown üniversitelerinde misafir hoca olarak bulunmuştur. Bazı ilmî toplantılar vesilesiyle Türkiye’ye de gelmiş, 1976’da düzenlenen I. Sîret Kongresi ile 1985’teki I. Din Bilimleri Kongresi’ne katılmıştır. Iona Community’nin üyesi olan Watt bir süre İngiliz Oryantalistleri Derneği’nin başkanlığını yapmıştır. Çok sayıda kitap ve makale neşretmiş, hem yazıları hem öğrencileri üzerinden İslâm dünyasında ve özellikle Türkiye’de önemli tesirler icra etmiştir. Kütüphanesinde bulunan matbu kitapları vefatından önce Edinburgh Üniversitesi Kütüphanesi’ne bağışlamıştır. Watt’a armağan olarak Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of William

Montgomery Watt (ed. Alford T. Welch, Pierre Cachia, Edinburgh 1979) ve Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Prof. W. Montgomery Watt (ed. Hakim Mohammed Said, Karachi 1993) adlı kitaplar yayımlanmıştır.

Düşüncesi ve Yöntemi. Watt iyi bir hıristiyan olarak yaşadığı gibi ilmî ve fikrî hayatı da inancıyla uyumlu bir şahsiyetti. Hayatında iki ayrı dönemi birbirinden ayırmak ve düşüncesini bu çerçevede ele almak mümkündür. 1980'li yılların başına kadar gelen birinci dönemde özelde Hıristiyanlığı, genelde dinî olanı, dolayısıyla İslâm'ı o devirde etkin olan materyalizmin çeşitli formlarına ve bilhassa tarihî materyalizme karşı savunmuş (meselâ bk. Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, s. 15), bu çerçevede yazdığı eserlerde dini savunurken bu savunmada İslâmiyet'i hem tarihsel hem sistematik bakımdan bir araç gibi kullanmıştır. Watt'ın, bir taraftan Hz. Peygamber'in hayatında ve İslâm toplumunun ilk dönemlerinde dinin hayatı şekillendirme ve bütün bir tarihi tayinde gösterdiği başarıyı fikrin maddî dünya üzerindeki tesirinin bir örneği olarak zikrederken diğer taraftan tarihî materyalizm tezini önemseyip bunu araştırmalarında uygulayabilmek için ciddi gayret göstermesi ilk bakışta çelişki gibi gözükür. Ancak fikirlerin verili maddî şartlarda etkin olduğu dikkate alındığında bu görüntü ortadan kalkar. Watt birçok makale ve kitabında bu konuya yer vermiş, özellikle Islam and the Integration of Society adlı eserinin "The Place of Economic and Social Factors" başlıklı bölümünü (s. 4-42) buna ayırmıştır. Onun bu yönde yaptığı çalışmalar tarihî materyalizmin İslâm tarihini açıklamakta yetersiz kaldığını göstermiştir (Dinlerde Hakikat, s. 31).

Tarihî materyalizmin İslâm dini ve tarihine uygulanması beraberinde birçok meseleyi de ortaya çıkarmıştır. Nitekim Watt, tarihî yöntem dediği materyalist yaklaşım biçimini İslâm tarihi ve dinini açıklamak için kullanırken geçmişi rasyonelleştirmekte, böylece İslâmiyet'i bir din olmaktan çok belki epeyce modern terimlerle açıklanabilecek bir sosyal hareket şeklinde takdim etmektedir. Watt'a göre İslâm, o dönemdeki tarihî şartlarla izah edilemeyecek tarzda aşkın bir kaynaktan geldiği izlenimi uyandırsa da tarihî şartlarda form ve muhteva kazanmıştır. Menşei itibariyle İslâm'ı ilâhî kabul etmekle birlikte tarihî gelişim ve etkileşim sürecinde beşerî olduğu düşüncesi onun bütün araştırmalarında ortaya koymaya

çalıştığı temel bir varsayımdır. Watt ilk yazılarından itibaren İslâm, Peygamber ve Kur'an hakkında ilk bakışta oldukça objektif görünen bir anlatım geliştirmiş, bu çerçevede İslâm'ı Allah'ın gönderdiği bir din, Kur'an'ı vahiy eseri, Hz. Muhammed'i de vahiy alan bir insan diye nitelemiştir. Ancak İslâm'ı tarihin bir döneminde Arap toplumunu ıslah etmek için gönderilmiş bir din şeklinde yorumlamıştır. Kur'an'ı da mâna olarak Allah'a, lafız

olarak Peygamber'e nisbet etmiş, daha sonraki bütün gelişmeleri dini tebliğ sürecine bağlı bir ilham saymakla birlikte bunun sadece müslümanların bir başarısı olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Kur'an âyetlerinin bir kısmını o dönem kültürünün bir yansıması şeklinde değerlendirmiş, meselâ Hıristiyanlık'la ilgili âyetlerin aynı devirde Arap yarımadasında, Mısır ve Suriye'de yaşayan ve "ana kilise" tarafından sapık ilân edilen hıristiyan gruplarına ait görüşler olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Hıristiyanlık'la ilgili âyetlerin o dönemdeki bir kısım hıristiyanlar hakkında doğru, fakat günümüzdeki hıristiyanlar hakkında yanlış olduğunu, dolayısıyla söz konusu âyetlerde bugünkü Hıristiyanlığın doğrudan eleştiri konusu yapılmadığını temellendirmeye çalışmıştır (Muslim-Christian Encounters, s. 1-8). Kısacası Watt kendi terminolojisi içerisinde İslâm'a yönelik tarihselci bakış şeklinin ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çerçevede Ehl-i sünnet'i epeyce geç dönemlerde teşekkül etmiş bir mezhep olarak görmüş, bu yolla Hz. Peygamber'in tebliğiyle müslümanların yaptıklarını birbirinden ayırıp bir taraftan Peygamber'in tebliğini tarihselleştirirken aynı zamanda müslümanların Hz. Peygamber'in tebliğiyle olan irtibatını zayıflatarak onların başarılarını din dışı telakkilerle açıklamaya kapı aralamıştır.

Watt, ölümünden kısa bir süre önce yayımladığı "The Future of Islam" başlıklı yazısında genel olarak İslâm dinini ve kültürünü hangi çerçevede ele aldığını ifade etmektedir. Günümüzde İslâm'ı, Hz. Îsâ döneminde Helenizm karşısında Yahudiliğin konumuna benzer bir konumda gördüğünü ifade eden Watt (Religion and Culture, s. 24-35), aynı zamanda diğer eserlerinde ve özellikle İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri'nde Ehl-i sünnet ve mezhepleriyle ilgili yaklaşımının arka planını da ifşa etmektedir. Nitekim o, Hıristiyanlık bünyesinde kiliselerin oluşum sürecini model alıp Ehl-i sünnet'i de zaman içerisinde ortaya çıkmış bir tür "inşa" olarak tasvir

etmektedir. Watt'ın izlediği yöntem dikkatle incelendiğinde, onun hıristiyan kilisesi ve akîdesinin oluş sürecini esas kabul ederek İslâm akîdesi ve mezheplerinin de benzer bir şekilde ortaya çıktığını göstermeye çalıştığı farkedilir. Halbuki Hıristiyanlık'ta teslîs gibi inanç ilkeleri dinî yorumlarla ortaya çıkarken İslâm'da tevhid, nübüvvet, âhiret gibi akîde esasları kişilerin yorumlarını ifade eden görüşler olmayıp Kur'an ve Sünnet'teki açık ve kesin bilgilere dayanır. Watt bu gerçeği dikkate almamış, "bir asıl üzerinde ittifak" anlamındaki icmâ kavramını da "ihtilâflı görüşler üzerinde zamanla ortaya çıkan ittifaklar" şeklinde yorumlamış, tarihî kaynaklarda geçen rivayetleri bu yoruma bağlı olarak anlamış ve kullanmıştır. Aslında Watt'ın ispat edilmesi gerekeni delil veya model gibi kullandığı, dolayısıyla klasik mantıkçıların "petitio principii" (müsâdere ale'l-matlûb) dedikleri bir mantık hatasına düştüğü görülmektedir. Onun yazılarında umumiyetle tatbik ettiği bu yöntemde önce teorik olarak temel çerçeve oluşturulmakta, daha sonra teorinin gerektirdiği rivayetler ona göre seçilmekte ve teoriyi doğrulayacak biçimde yorumlanmaktadır.

İslâm toplumunda büyük çoğunluğu meydana getiren Ehl-i sünnet'i "sonradan imamlar tarafından ortaya konmuş bir tür uzlaşmalar" diye niteleyen Watt, İslâm mezheplerinin gelişim sürecini normal tarihî seyre aykırı biçimde tasvir etmek gibi bir yanılgıya düşmüştür. Ancak onun samimi bir hıristiyan olarak mutlak din kabul ettiği Hıristiyanlığın gelişim sürecine bağlı şekilde İslâm akaidini ve İslâm toplumunun tarihini inşa etme gayretine yönelmesi bilgi sosyolojisi açısından anlaşılabilir bir durumdur. Birçok araştırmacının gözünden kaçan bu durum Watt'ın görüşlerinin isabetinden ziyade samimi bir hıristiyan olmasıyla açıklanabilir. Benzer bir durum, onun "The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires" başlıklı makalesinde (Numen, IX/2 [1962], s. 110-127) daha farklı bir şekilde takip edilebilir. Bu makalesinde Watt, İslâm medeniyetinde dinin tayin edici rolü olmakla birlikte Roma medeniyetinde dinin, en azından o zamana kadar yapılan araştırmalara göre, ciddi bir etkisinin bulunmadığı görüşünün hâkim olduğunu, ancak İslâm medeniyetinde kesin biçimde mevcut olan din tesirinin bütün medeniyetler, bu arada Roma medeniyeti için de geçerli olması gerektiği varsayımından hareketle, Roma tarihinde bulunan birçok unsuru bu yönden yorumlayarak Roma dininin Roma medeniyetinde çok fazla görünmemekle birlikte daha esaslı ve arka planda ancak İslâm'a benzer bir fonksiyonu olduğunu

göstermeye çalışmaktadır.

1950’li yıllarda yayımladığı iki önemli makalesinde Watt’ın İslâm tarihinin ilk dönemiyle ilgili görüşlerini özet halinde bulmak mümkündür. Bu çalışmalarında Watt, esas itibariyle İslâm ve Hz. Muhammed hakkında ulaştığı görüşleri ifade etmekten ziyade o dönemde genel olarak dine ve özel olarak Batı dünyasında Hıristiyanlık hakkında yaygın bir hale gelen kanaatlere bir anlamda İslâm diniyle ilgili araştırmalar üzerinden cevap vermektedir. Nitekim bu dönemde dinin materyalist bir açıklamasının yapılabileceği ve sonuçta onun bir ihtiyaçtan doğduğu, bu ihtiyaç karşılandığı takdirde artık dine de ihtiyaç kalmayacağı, dine olan ihtiyacın bilim tarafından karşılandığı, dolayısıyla dinin devrinin tamamlandığı şeklindeki pozitivist görüş oldukça yaygın bir hale gelmişti. Watt bu dönemde İslâmiyet’in ortaya çıkışının maddî, yani sosyoekonomik şartlara irca edilemeyeceğini gösterirken aynı zamanda dinin sosyoekonomik şartların değişmesiyle anlamını yitiren bir fenomen değil bizzat kendisinin -İslâmiyet örneğinde görülebileceği gibi-bağımsız bir değişken olduğu, dolayısıyla hiçbir zaman yok olmayacağı düşüncesine de İslâmiyet üzerinden bir gerekçe bulmuş olmaktaydı. Bir hıristiyan olarak Watt’ın İslâm üzerinden genel bir din savunmasına yönelmesi, onun İslâmiyet hakkındaki görüşünü tam olarak ifade etmez. O, Hıristiyanlığı “mutlak hakikat” kabul etmekte ve İslâmiyet’i bu çalışmalarda, -Hıristiyanlığın içinde taşıdığı bir kısım değerleri temsil ettiğini düşünerek-dolaylı biçimde Hıristiyanlığı savunmak amacıyla kullandığı intibaını vermektedir (Watt’ın bu iki yazısı için bk. IQ, I/2 [1954], s. 90-103; II/3 [1955], s. 160-174).

Watt kendisini meşhur eden çalışmalarını 1953-1961 yılları arasında yayımlamış, bunların arka planı olarak kabul edilecek düşüncesini de Truth in the Religions (1963) adlı eserinde ortaya koymuştur; burada kendini “iyi bir hıristiyan” diye takdim etmektedir (Dinlerde Hakikat, s. 11). Bu eserlerinde doğrudan din konusunu ele almadığı için sadece kaynaklardaki rivayetleri değerlendirdiği gibi bir izlenim verse de özellikle yukarıdaki eseri dikkate alındığında bu intibaın yanıltıcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Eserde açıkça ifade ettiği gibi Watt, Hıristiyanlığı mutlak din kabul etmiş, dini ve dolayısıyla İslâmiyet’i bu kabule dayalı biçimde ele almıştır. Kaynaklarda yer alan rivayetleri de bu açıdan seçerek bir tasnife tâbi tutmuş ve yorumlamıştır. Eserin alt başlığı olan “Psikolojik ve Sosyolojik Bir

Yaklaşım", sosyolojik bir süreç olarak kilise şeklinde teşekkül eden Hıristiyanlık ile dini dinî tecrübeye irca ederek temellendirmeye çalışan modern gayretleri dikkate aldığını ima etmektedir. Watt, İslâmiyet hakkındaki bilimsel araştırmalarının teorik ve teolojik arka planını ortaya koyduğu bu eserinde hıristiyan

teolojisinin din kavramı ile modern empirist anlayışı telif ederek bunu mutlaklaştırmakta, bu şekilde oluşturduğu kavramsal çerçeveye din olarak İslâm'ın doğuşunu ve İslâm tebliğinin yayılması sürecini uyarlamaya çalışmaktadır.

Doğrudan İslâm tarihinin ilk dönemleriyle ilgili Muhammad at Mecca (1953), Muhammad at Medina (1956) ve Islam and the Integration of Society (1961) gibi eserlerinde Watt, bu arka planı dile getirmediği için adı geçen eserler birbiriyle irtibat içerisinde incelenmediği takdirde bunların teorik arka planının, dolayısıyla İslâm, İslâm toplumu ve düşüncesi hakkında içerdiği yargıların gerçek değerinin belirlenmesi güçleşebilir. Muhammad at Mecca, G. H. Bousquet ve M. Rodinson gibi birçok araştırmacı tarafından Marksist veya tarihî materyalist açıdan Hz. Muhammed'in hayatının yazılması teşebbüsü olarak kavranmış ve bu açıdan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerde gözden kaçan en önemli husus Watt'ın bu alana yönelirken taşıdığı kaygıların dikkate alınmaması gibi görünmektedir. Watt, Islam and the Integration of Society adlı eserini telif sebebini açıklarken bu alana yönelmesinin gerekçesini ifade etmektedir. Nitekim çok kısa bir süre içerisinde tarihte eşi benzeri bulunmayacak bir şekilde gerçekleşen fetihlerden sonra İslâm farklı bölgelerdeki farklı insan gruplarını kardeşlik bağı etrafında toplama başarısını göstermiştir. Watt açısından İslâm'ın bu başarısının anlaşılması, XIX. yüzyılda formel olarak neredeyse bütün dünyayı istilâ eden Batı-hıristiyan yayılmasının niçin toplumsal bir uyum ve kardeşlik bağı ortaya çıkaramadığını sorgulamaya yarayacağı gibi müslümanların başarısında etkin olan unsurların keşfedilmesi, Batı'nın bu açığını kapatma hususunda müslümanlardan faydalanması anlamına gelmektedir. Ancak bu eserinde Watt'ın kaynak olarak verili şartlara irca etmemekle birlikte İslâm'ı gerçekliği şekillendiren bir unsur, hareket noktası ve asıl olarak görmek yerine gerçekliğe uyarlanan ve başarısını bu uyarlamaya borçlu olan bir din ve dinî cemaat şeklinde kavrayıp tasvir etmeye çalışmasının Hıristiyanlık tarihini esas alan bu arka

plan dikkate alınmadan anlaşılması mümkün değildir.

Watt, hayatının ikinci döneminde ise İslâm ve müslümanları artık din savunmasında bir müttefik olarak görmekten ziyade Hıristiyanlığın rakibi kabul edip eleştirmiştir. Kendisi için hazırlanan Festschrift'in başlığının bir kısmı da (Past Influence and Present Challenge) onun İslâm ve müslümanları rakip gördüğünü ima eder. 1980'li yılların başından itibaren Watt, -muhtemelen İran Devrimi'nin de etkisiyle-müslümanları eskiden gördüğü gibi materyalizm ve bilimcilik (scientifism) karşısında hıristiyanların tabii bir müttefiki gibi kabul etmez; artık onları hıristiyanlara ve Batı'ya sırf dinî farklılıklarından dolayı düşmanlık besleyen insanlar diye takdim eder; daha önceki eserlerinde izlediği yöntemde düştüğü mantık hatasını bu alanda da tekrarlar. Günümüzdeki müslümanların gayri müslimleri düşman gördüklerini ispatlamak için onların geçmişlerini de aynı gerekçeyle yeniden inşa eder. Bu çerçevede İslâmiyet'in yayılmasının ve müslümanların genelde gayri müslimler ve özelde hıristiyanlarla olan ilişkilerinin din farkından kaynaklanan bir düşmanlık esası üzerinde sürdüğü iddiasına dayanarak müslümanları bir düşman olarak sunar. Nitekim 1980'li yıllarda ve daha sonra gerçekleşen birçok olayı dost-düşman kategorisi içinde değerlendirir. Watt, fıkıhtaki "dâr" (ülke) ayırımını da bu yönden yorumlayıp modern siyasal teolojinin dost-düşman ayırımına denk düşecek biçimde kullanmış, günümüzde Daniel Pipes, Godfrey H. Jensen ve B. Lewis gibi birçok yazarın gayretleriyle içeriği sürekli doldurularak beslenen "İslâmofobi"nin de taşıyıcıları arasına katılmıştır. Bütün bir İslâm tarihinin çoğulcu pratiğine aykırı biçimde müslümanların inançları gereği gayri müslimlerle barış içinde yaşayamayacağı tezini savunup bundan müslümanların müslüman olarak diğer insanlarla barış içinde bir arada bulunamayacağı neticesini çıkaran Watt, müslümanların bunu başarabilmesi için dinlerinin ve inançlarının en azından bir kısmını değiştirmeleri gerektiğini açıkça teklif etmektedir. İslâm dünyasında birçok modernist tarafından ciddiye alınan Watt, benzer şekilde müslümanların İslâm'ı son ve hak din olarak kabul etmelerini dünya barışı için bir tehdit sebebi olarak görmektedir. Bu düşüncesinde yazılarında genellikle farkedilmeyen bir misyoner gayretinin izlerini bulmak mümkündür. Onun özellikle eleştirdiği hususlar arasında dinin değişmezliği, İslâm'ın kendi kendine yeterliliği ve Asr-ı saâdet döneminin idealleştirilmesi bulunmaktadır. Aslında Watt'ın bu hususları ön plana

çıkarması doğrudan İslâm ve müslümanlarla ilgili değil, samimi bir hıristiyanın algı dünyasının müslümanlara yönelik hassasiyetlerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Watt, İslâm düşüncesi ve tarihini de bu yönde bir İslâm algısını temellendirmeye yönelik biçimde yorumlamaktadır; meselâ İslâm'ın düşmanlık esası üzerine yükseldiği düşüncesini, İslâm öncesi kabile uygulamalarının Hz. Muhammed tarafından üstlenildiği iddiası ile temellendirmeye teşebbüs ederken daha önceki eserlerinde ve özellikle 1950'li yıllarda yazdığı yazılarda dile getirdiği bazı düşüncelerle çelişkiye düşmektedir.

Watt aynı dönemde hem Haçlı seferlerini hem de sömürgeciliği savunmuştur. Ona göre Haçlı seferleri, hıristiyan hacılarının Filistin'deki hıristiyan kutsal mekânlarına serbestçe ulaşmalarını güvence altına almak gibi meşrû bir gaye için gerçekleştirilmiştir. Sömürgecilik ise bazı menfi unsurlar taşımakla birlikte etkin olduğu bölgelere yarar sağlamıştır. 1991'de Körfez Savaşı vesilesiyle yazdığı bir makalede, "Sömürge bölgelerine daha yüksek hayat standardı getirmek amacıyla çok şey yaptılar ve onları amansızca sömürmediler" derken yeni sömürgecilik teşebbüsü olarak da algılanan bu savaşı savunup sömürgeciliğin bir anlamda sürdürülmesini onaylamaktadır (Postmodernizm ve İslam, s. 331 ve tür.yer.). Sonuç olarak Watt'ın çalışmalarında teknik tarihî verilerle Hıristiyanlık inancı ve kültürüne bağlı yorum çerçevesi birbirine karışmış, müslümanları müttefik gördüğü dönemlerde doğru olduğuna inandığı tarihselci peygamberlik tasavvuruna bağlı olarak Hz. Peygamber ve müslümanlar hakkında müslümanların da ilgisini çeken birçok çalışma yapmış, hayatının son dönemlerinde ise değişen dünya şartlarına göre İslâm'a ve müslümanlara karşı tavrında ciddi bir değişiklik meydana gelmiştir. Bu haliyle Watt -kendisiyle söyleşi yapanların da dediği gibi-klasik oryantalist tipinin son zamanlardaki en önemli temsilcisidir (Trends, 7/5 [1997], s. 10-11).

Eserleri. A) İslâm Tarihi ve Düşüncesi. 1. Free Will and Predestination in Early Islam (London 1948). Watt'ın doktora tezi olup Arif Aytekin tarafından İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1996). 2. Muhammad at Mecca (Oxford 1953, 1972; trc. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Hz. Muhammed Mekke'de [Ankara 1986]; trc. de F. Dourveil, Mahomet à La Mecque). 3. Muhammad at Medina (Oxford 1956, 1972). 4. Muhammad: Prophet and Statesman

(London 1961). Yukarıdaki iki eserden özetlenmiştir (trc. Hayrullah Örs, Hz. Muhammed Peygamber ve Devlet Kurucu [İstanbul 1963];

Ünal Çağlar, Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed [İstanbul 2001]; trc. Odile Mayot, Mahomet, prophete homme d'état [Paris 1962]). 5. Islam and the Integration of Society (London 1961). 6. Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali (Edinburgh 1963; trc. Hanifi Özcan, Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma [İzmir 1989]). 7. Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey (Edinburgh 1962, 1985, 1992, 1997; trc. Süleyman Ateş, İslamî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelâmı [Ankara 1968; İstanbul 2004]). 8. A History of Islamic Spain (Edinburgh 1965, 1992). Pierre Cachia tarafından yayımlanmıştır (trc. Cumhur Ersin Adıgüzel - Kıyas Şükürov, Endülüs Tarihi [İstanbul 2011]; trc. Muhammed Rızâ Mısrî, Fî Târîḫi İsbanya el-İslâmiyye [Beyrut 1994]). 9. Companion to the Qur'an: Based on Arberry's Translation (London 1967, 1994). 10. Islamic Political Thought (Edinburgh 1968; trc. Subhi Hadîdî, el-Fikrü's-siyâsî el-İslâmî "el-mefâhîm el-esâsiyye" [Beyrut 1981]). 11. What is Islam? (London 1968; trc. Elif Rıza, İslâm Nedir? [İstanbul 1993]). 12. Islamic Revelation in the Modern World (Edinburgh 1969; trc. Mehmet S. Aydın, Modern Dünyada İslam Vahyi [Ankara 1982]). 13. Bell's Introduction to the Qur'ān (Edinburgh 1970, 1991). Watt'ın hocası Richard Bell'in İngilizce Kur'an meâlinin gözden geçirilerek çift imzayla neşridir (trc. Süleyman Kalkan, Kur'ân'a Giriş [Ankara 1998, 2000]). 14. The Influence of Islam on Medieval Europe (Edinburgh 1972; trc. Hulusi Yavuz, İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri [İstanbul 1986]; trc. Tâhir Abdüsselâm Hâfız, Es̱erü'l-İslâm fî Urubbâ el-ḳurûn el-Vusṭâ [Medine 2002]; trc. Geneviève Humbert, L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale [Paris 1974]; trc. Holger Fliessbach, Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter [Berlin 2001]). 15. The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh 1973; Oxford 1998; trc. Ethem Ruhi Fığlalı, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri [Ankara 1981; gözden geçirilmiş 3. bs. 2010]). Sylvia Höfer tarafından Almanca'ya tercüme edilen eseri Michael E. Marmura ikmal ederek Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte başlığıyla yayımlamıştır (Stuttgart 1985). 16. The Majesty That was Islam (London 1974). 17. Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue (London 1983; trc. Turan Koç, Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık [İstanbul 1991]). 18. Muhammad's Mecca (Edinburgh 1988; trc. M. Akif Ersin, Hz.

Muhammed’in Mekke’si [Ankara 1995]). 19. Islamic Fundamentalism and Modernity (Edinburgh 1988; trc. Turan Koç, İslâmî Hareketler ve Modernlik [İstanbul 1997]). 20. Early Islam: Collected Articles (Edinburgh 1990). Watt’ın çeşitli yerlerde yayımlanmış yirmi üç makalesini ihtiva etmektedir. 21. Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misconceptions (London 1991; trc. Fuat Aydın, Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu [İstanbul 2000]). 22. A Short History of Islam (Oxford 1996; trc. Gennaro Ghirardelli, Kurze Geschichte des Islam [Berlin 2002]).

B) Hıristiyanlık. The Cure for Human Troubles: A Statement of the Christian Message in Modern Terms (London 1959); Truth in the Religions: A Sociological and Psychological Approach (Edinburgh 1963; trc. A. Vahap Taştan - Ali Kuşat, Dinlerde Hakikat [İstanbul 2002]); Religious Truth for Our Time (Oxford 1995); A Christian Faith for Today (London 2002).

C) Tercümeleri. 1. The Faith and Practice of Al-Ghazālī (London 1953; Lahore 1981). Gazzâlî’nin el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (Deliverance from Error) ve Bidâyetü’l-hidâye (The Beginning of Guidance) isimli kitaplarının İngilizce’ye tercümesidir. 2. Eutychius of Alexandria: The Book of the Demonstration (Pierre Cachia ile birlikte, I-II, Louvain 1960-1961). Saîd b. Bıtrîk (ö. 940) olarak bilinen İskenderiye Patriği Eutychius’a ait olduğu iddia edilen Kitâbü’l-Burhân’ın Arapça metniyle birlikte İngilizce tercümesidir. 3. The History of al-Tabari. Watt, Taberi tarihinin VI. cildini “Muhammad at Mecca” (M. V. McDonald ile birlikte, Albany, NY, 1988); VII. cildini “The Foundation of the Community: Muhammad at al-Madina” (M. V. McDonald ile birlikte, Albany, NY, 1987) başlıklarıyla tercüme etmiştir. 4. Islamic Creeds: A Selection (Edinburgh 1994). Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Tahâvî, Necmeddin en-Nesefî gibi bazı âlimlere ait akaid risâlelerinin derlenerek İngilizce’ye tercümesidir. Watt’ın Encyclopaedia of Islam’da seksenin üzerinde maddesi ve başta Studia Missionalia ve The Islamic Quarterly olmak üzere çeşitli dergilerde pek çok makalesi yayımlanmıştır. Bu makalelerden yirmi üçü Early Islam başlığı altında çıkmıştır (Edinburg 1990) (Watt’ın 1979 yılına kadar neşrettiği yazıların bir listesi için bk: McDonald, s. 331-347).

BİBLİYOGRAFYA

W. Montgomery Watt, Islam and the Integration of Society, London 1961, tür.yer.; a.mlf., Muslim-Christian Encounters, London 1991, s. 1-8; a.mlf., “Ultimate Vision and Ultimate Truth”, Ultimate Visions (ed. M. Forward), Oxford 1995, s. 280-288; a.mlf., “Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hıristiyanlar” (trc. Şinasi Gündüz), Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm (der. Yasin Aktay - Abdullah Topçuoğlu), Ankara 1996, s. 326-346; a.mlf., İslâmî Hareketler ve Modernlik (trc. Turan Koç), İstanbul 1997, tür.yer.; a.mlf., “The Future of Islam”, Religion and Culture in Medieval Islam (ed. R. Hovannisian - G. Sabagh), Cambridge 1999, s. 24-35; a.mlf., Dinlerde Hakikat (trc. A. Vahap Taştan - Ali Kuşat), İstanbul 2002, tür.yer.; a.mlf., Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık (trc. Turan Koç), İstanbul 2002, s. 15; a.mlf., “Nihaî Vizyon ve Nihaî Hakikat” (trc. Cafer Sadık Yaran), Oryantalistlerin Gözüyle İslâm (ed. Ahmet Yücel), İstanbul 2003, s. 252-264; a.mlf., “Economic and Social Aspects of the Origin of Islam”, IQ, I/2 (1954), s. 90-103; a.mlf., “Ideal Factors in the Origin of Islam”, a.e., II/3 (1955), s. 160-174; a.mlf., “The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires”, Numen, IX/2, Leiden 1962, s. 110-127; M. V. McDonald, “Bibliography: The Published Works of William Montgomery Watt”, Islam, Past Influence and Present Challenge (ed. A. T. Welch - P. Cachia), Albany 1979, s. 331-347; Zafar Ali Qureshi, Prophet Muhammad and his Western Critics: A Critique of W. Montgomery Watt and Others, Lahore 1992, I-II, tür.yer.; Mustafa Alıcı, W. Montgomery Watt’da Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996, s. 169-295; Cafer Sadık Yaran, “W. Montgomery Watt: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, Oryantalistlerin Gözüyle İslâm (ed. Ahmet Yücel), İstanbul 2003, s. 217-252; Maşallah Turan, Batılı İki Müsteşrik: W. Montgomery Watt ve Rudi Paret’in İslam’ı Algılama Biçimlerinin Kritiği, Konya 2009; A. D’Souza, “Christian Approaches to the Study of Islam: An Analysis of the Writings of Watt and Cragg”, The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies, XI/1-2, Hyderabad 1992, s. 55-87; XI/3-4 (1992), s. 33-80; Elisabeth Özdalga, “Modern Bir Haçlının Kusurları:

Montgomery Watt ve İslam’ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları” (trc. Yasin Aktay), Tezkire, sy. 11-12, Ankara 1997, s. 24-37; Interview: “Professor W. Montgomery Watt: The Last Orientalist”, Trends, 7/5, Essex 1997, s. 10-11; Bashir Maan - Alastair McIntosh, “An Interview with ‘the Last Orientalist’the Rev Prof William Montgomery Watt”, The Coracle, 3/51, Glasgow 2000, s. 8-11; Tuncay İmamoğlu, “W. Montgomery Watt’ın Vahiy Anlayışı (Modern Bir Yaklaşım)”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, II/1 (2002), s. 59-63; Hüseyin Kahraman, “W. Montgomery Watt’ın İslam ve Hadis Algısı Bağlamında ‘Tanrı Suretinde Yaratılma’ İsimli Makalesinin Tahlil ve Tenkidi”, Marife, VI/1, Konya 2006, s. 169-194; R. Holloway, “William Montgomery Watt: A Christian Scholar in Search of Islamic Understanding”, The Guardian, 14 November 2006.

Tahsin Görgün

WEHR, Hans

(1909-1981)

Alman şarkiyatçısı ve sözlük yazarı.

5 Temmuz 1909 tarihinde Leipzig'de doğdu. Ailesi daha sonra Halle (Saale) şehrine taşındı. İlk ve orta öğrenimini burada gördü. Daha lisede iken Hans Bauer'in derslerini izleme imkânı buldu ve Arapça öğrendi. 1930'da liseden mezun olduktan sonra Halle Üniversitesi Şarkiyat Filolojisi Bölümü'ne kaydoldu. Öğrencilik döneminin ilk üç yarı yılını Halle'de, 1931-1932 kış yarı yılını Berlin'de, bir sonraki dönemi yine Halle'de okudu. 1932-1933 ve 1933-1934 kış dönemlerinde Leipzig'de misafir öğrenci sıfatıyla bulundu. Bu sebeple kendini Leipzig şarkiyat geleneğine bağlı görüyor ve mensuplarına karşı minnet duyguları besliyordu. Öğrencilik yıllarında Türkçe ve Farsça'nın yanı sıra Roman filolojisine de ilgi duydu. Sonraki çalışmalarında Roman filolojisinin Arap filolojisi araştırmalarında faydalanılabilecek bir bilim dalı olduğunu farketti. Onun Arap dili tarihi ve lehçeleri üzerine yaptığı çalışmalarda Roman filolojisinde öğrendiklerinin büyük katkısı olmuştur. 1934'te üniversite öğreniminin ardından modern fasih Arapça hakkındaki doktora tezini tamamladı (Die Besonderheiten des heutigen Hocharabischen mit Berücksichtigung der Einwirkung der europäischen Sprachen, Berlin 1934). Bu çalışmasıyla uluslar arası bir şöhret kazandı. 1935 Ekiminden 1939'un Martına kadar Şarkiyat Filolojisi Bölümü'nde ve aynı bölüme bağlı Alman Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde asistan olarak çalıştı. 1938'de İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in otuz beşinci kitabını teşkil eden tevekkül konusunun ilk bahsiyle alt başlıklarından tevhid kısmını Almanca'ya tercüme edip notlar ilâve ederek Einheitsbewusstsein Gottvertrauen adlı doçentlik çalışmasını sundu. 30 Ocak 1939 tarihinde kabul edilen doçentliğinin ardından Greifswald Üniversitesi'ne öğretim üyesi tayin edildi. Geçirmiş olduğu çocuk felci dolayısıyla Naziler'in öğretim üyesi kampına sevkedilmemiş ve savaşa katılmamıştır. Aralık 1939'da üniversitenin Felsefe Fakültesi'ne doçentlik tayini yapıldı.

8 Nisan 1943 tarihinde Erlangen'daki Felsefe Fakültesi'ne tayin edildi. 1943-1944 kış döneminden itibaren buradaki görevi yanında savaş şartlarından dolayı Münih'teki Sâmî Dilleri Kürsüsü'nde de ders verdi. Islamica dergisinin altıncı sayısında çıkan (1934), "Beiträgen zur Lexikographie des Hocharabischen der Gegenwart" adlı yazısında dile getirdiği sözlük çalışmasıyla ilgili eser taramasını 1944 yılının başında tamamladı. 1 Ocak 1945 tarihinde Berlin Üniversitesi Yurt Dışı Bilimleri Fakültesi Arap Toplum Bilimi ve Coğrafyası Kürsüsü'nde görevlendirildi. 1945'te Amerikalılar'ın Halle'ye girmesiyle savaş bitince 1945-1946 kış döneminde tekrar Erlangen'daki akademik hayatına döndü ve bir müddet sonra profesörlüğe yükseldi. 1957 yazında Münster Üniversitesi Orientalisches Seminar'da hocalığa başladı. Bir önceki yıl Alman Şarkiyat Enstitüsü'nün başına geçmiş ve 1962 yılına kadar bu görevini sürdürmüştü. 1957-1959 arasında bu kurumun yayın kurulu başkanlığını yürüttü. 1961'de Felsefe Fakültesi'ne dekan oldu. Bu yıllarda Fransızlar'ın Şam'da açtıkları enstitü gibi bir kurumun bir Arap ülkesinde açılması için çalışmalara başladı ve onun çabalarıyla 1961'de Beyrut'ta Alman Şarkiyat Enstitüsü kuruldu. 1974'te üniversiteden emekli olunca sözlüğü üzerinde çalışmalarını sürdürdü. Uzun bir hastalık döneminden sonra 24 Mayıs 1981'de Münster'de öldü. Wehr 1960'ta Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine kabul edilmiş, 1961'de Peru'nun başşehri Lima'daki İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne üye olmuştur. 1951'den itibaren Paris Dil Bilimi Topluluğu, 1967'den itibaren Ren Westfalya Bilimler Akademisi üyesiydi.

Eserleri. 1. Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Bu Arapça-Almanca sözlük Wehr'in en önemli çalışmasıdır (Leipzig 1952, 1956, 1958). Daha sonra geliştirilerek ekiyle birlikte yayımlanan eser (Wiesbaden 1959, 1968) müellif ve John Milton Cowan tarafından İngilizce'ye çevrilerek Amerika Birleşik Devletleri'nde basılmıştır (A Dictionary of Modern Written Arabic-English [Muʿcemü'l-luġati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâṣıra], Ithaca 1961). Daha sonra değişik yayınları yapılmıştır (Wiesbaden 1961, 1966, 1971, 1974; Beyrut-London 1980). Sözlüğün genişletilmiş İngilizce baskısı 1979'un sonun

da yayımlanmış, ardından genişletilmiş Almanca baskısı, son yıllarda Wehr'e yardımcı olan L. Kropfitsch tarafından gerçekleştirilmiş, ancak

müellif bu baskıyı görememiştir (Wiesbaden 1985). Wehr sözlüğün başında, maddelerin Irak'tan Fas'a kadar bütün Arap ülkelerinin çağdaş yazarlarının eserleri ve çeşitli gazete ve dergilerin taranmasıyla toplandığını, malzemenin 1940-1944 yıllarında birçok şarkiyatçı ve Arap araştırmacısının yardımıyla bir araya getirildiğini söylemektedir. Kahire Arap Dil Akademisi, bu sözlükte tesbit edilen yeni kelimelerin bir komisyon tarafından Arapça sözlüğe alınmasını önermiştir. 2. Die Besonderheiten des heutigen Hocharabischen mit Berücksichtigung der Einwirkung der europäischen Sprachen (Berlin 1934; MSOS, XXXVII [1934], s. 1-64). Müellifin doktora tezidir. 3. Wunderbare Erlebnisse-Seltsame Begebnisse. el-Ḥikâyâtü'l-ʿacîbe ve'l-aḫbârü'l-ġarîbe adlı bir derlemenin yayımıdır (Hattingen-Ruhr 1959). Eserin neşredilmesini Wehr'e Hellmut Ritter tavsiye etmiş ve bir nüshasını Enno Littmann'a bırakmıştı. Wehr bu kopyadan hareketle eser üzerinde çalışırken Ritter ve Littmann'dan yardım almıştır. 4. Der arabische Elativ. Arapça'daki ism-i tafdîl hakkındadır (Wiesbaden 1952). 5. Englisch-französische Mandatspolitik (Greifswald 1941). 6. Verzeichnis der arabischen Handschriften (Leipzig 1940). Alman Şarkiyat Cemiyeti Kütüphanesi'nde bulunan Arapça el yazmalarının katalogudur. 7. Al-Ġazzālīs Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Iḥyāʾ ʿUlūm addīn (Halle an der Saale 1940). Doçentlik tezidir (diğer çalışmaları için bk. Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik, XVIII, 376-378).

BİBLİYOGRAFYA

Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, New York 1976, Önsöz, s. VII-XV; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, II, 474; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 376-378; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 2003, s. 431; O. Jastrow, "Verzeichnis der Schriften van Hans Wehr", ZAL, VIII (1982), s. 7-11; W. Fischer, "Hans Wehr (1909-1981)", Isl., LIX (1982), s. 1-3; A. Spitaler, "Bemerkungen an Hans Wehr's Ausgabe der 'Wunderbaren Erzählungen und seltsamen Geschichten' Bibliotheca Islamica 18, 1956", Oriens, XXXIV (1994), s.

387-403; Şevkī Dayf, “el-Meʿâcimü’l-müteḫaṣṣıṣa”, MMLA, sy. 98 (1424/2003), s. 7; Abdurrahman Sâlih, “el-Muʿcemü’l-ʿArabî”, a.e., s. 92-93; Mahmûd Fehmî Hicâzî, “İtticâhât”, a.e., s. 171; Von H. Grotzfeld, “Hans Wehr (1909-1981)”, ZDMG, CXXXIII (1983), s. 5-10.

İsmail Güler

WEIL, Gustav

(1808-1889)

Alman şarkiyatçısı.

25 Nisan 1808'de Almanya'nın Baden eyaletine bağlı Salzburg şehrinde doğdu. Yahudi asıllı bir ailenin çocuğudur. Küçük yaşlarında ailesi tarafından din adamı olması için yönlendirildi; İbrânîce, Fransızca ve Latince dersleri aldı. On iki yaşında iken bugün Fransa sınırları içerisinde bulunan Metz şehrine giderek haham olan dedesinden Talmud okudu. 1828'de Heidelberg Üniversitesi'ne kaydoldu. 1830'da eğitimine devam etmek için Paris'e gitti. Burada Silvestre de Sacy, E. Quatremère ve A. Perron gibi hocalardan Arapça ve Süryânîce öğrendi. Fransızlar'ın Cezayir'i işgal etmesi üzerine eğitimine ara verip Augsburger Allgemeine Zeitung gazetesinin muhabiri sıfatıyla Cezayir'e gitti. Ocak 1831'de Mısır'a geçip Kahire'de Mehmed Ali Paşa tarafından yeni açılan Ebû Za'bel Tıp Medresesi'nde Fransızca öğretmenliğine başladı. Bu sırada Muhammed Ayyâd et-Tantâvî ve Ahmed et-Tûnisî gibi hocalardan Arapça, Farsça ve Türkçe dersleri aldı. Mart 1835'te İstanbul'a gitti; bir süre kalıp Türkçe'sini geliştirdi. Almanya'ya döndükten sonra 1836'da Tübingen Üniversitesi'nden doktor ve hemen ardından Heidelberg Üniversitesi'nden doçent unvanlarını aldı. Ancak Joseph F. von Hammer-Purgstall'ın Zemahşerî'nin Aṭvâḳu'ẕ-ẕeheb'ine ait tercümesini (Golden Necklaces, Wien 1835) eleştirdiği için uzun süre üniversitede ders veremeyince üniversitenin kütüphanesinde çalıştı. 1845'ten itibaren aynı üniversitede Doğu dilleri derslerine girdi. 1861 yılında Doğu dilleri profesörlüğüne tayin edildi. Böylece Heidelberg Üniversitesi tarihinde ilk defa yahudi asıllı bir profesör kadroya alınmış oldu. 29 Ağustos 1889'da Almanya'nın Freiburg im Breisgau şehrinde öldü. Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft, Société Asiatique ve American Oriental Society gibi kuruluşların üyesi olan Gustav Weil, Baden ve Prusya devletlerinden çeşitli ödüller almış, Arapça el yazmaları koleksiyonu çocukları tarafından Heidelberg Üniversitesi'ne bağışlanmıştır.

Batılılar'ın Arap dili çalışmaları üzerinden İslâm kaynaklarını yeniden keşfettiği dönemde yetişen Gustav Weil Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, Historisch-Kritische Einleitung in den Koran adlı kitaplarında ve Geschichte der Chalifen'de yahudi ve hıristiyan dini ve tarihi araştırmalarında elde edilen sonuçlardan hareketle İslâm tarihini yorumlamaya çalışmıştır. Hz. Muhammed'in hayatını çeşitli araştırmalarında ele almış, gerek Peygamber'in şahsiyeti gerekse vahiy ve Kur'an hakkında büyük ölçüde kendisinden önce Batı'da öne sürülen iddiaları tekrarlamaktan öteye geçememiştir. Gustav Weil'in Binbir Gece Masalları'nı Almanca'ya tercüme etmesi Alman edebiyatına önemli bir katkı olarak değerlendirilir.

Eserleri. 1. Samachscharis Goldene Halsbaender. Zemahşerî'nin Aṭvâḳu'ẕ-ẕeheb adlı eserinin çevirisidir. Gustav Weil, Hammer'in aynı kitabın Almanca çevirisini (Wien 1835) düzelterek yeniden tercüme etmiş ve Hammer'in yanlışlarını ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur (Stuttgart 1836). 2. Die poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammed: Eine historisch-kritische Skizze. Arap şiirinin İslâmiyet'ten önceki ve sonraki gelişiminin ele alındığı eserde Hz. Muhammed'in ve ilk dört halifenin Arap şiirini olumsuz yönde etkilediği görüşü savunulmaktadır (Stuttgart-Tübingen 1837). 3. Tausend und eine Nacht. Arabische Erzaehlungen. Binbir Gece Masalları'nın, Bulak baskısı (1835) esas alınıp resimler ilâve edilerek yapılan çevirisidir (I-IV, Stuttgart-Pforzheim 1838-1841; Stuttgart 1866, 1872, 1889; Wiesbaden 1978). 4. Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt. Hz. Muhammed'in hayatı ve İslâmiyet'in ilk yıllarının ele alındığı eser, Avrupa'da Arapça kaynaklara dayanarak Hz. Peygamber'in hayatını ele alan ilk eser olarak kabul edilir (Stuttgart 1843). 5. Historisch-Kritische Einleitung in den Koran (Bielefeld 1844; Bielefeld-Leipzig 1878). 6. Biblische Legenden der Muselmaenner aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen. Eserde, Hz. Âdem'den Îsâ'ya kadar Kur'ân-ı Kerîm'de adı ge

çen peygamberlere ve diğer bazı tarihî şahsiyetlere dair eski kaynaklarda yer alan kıssalar yahudi ve hıristiyan kaynaklarıyla karşılaştırılarak ele alınmıştır (Frankfurt am Main 1845). Kitap The Bible, the Koran, and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans adıyla İngilizce'ye tercüme

edilmiştir (New York 1846, 1855). 7. Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'sinin Almanca çevirisidir (I-II, Stuttgart 1864). 8. Geschichte der Chalifen (I-III, Mannheim 1846-1851; IV-V, Stuttgart 1860-1862). Hz. Ebû Bekir'den itibaren Mısır Abbâsî halifelerinin sonuna kadar halifelik tarihini ele alır. Eserin Mısır'daki halifelerle ilgili IV ve V. ciltleri Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten başlığını taşır. 9. Geschichte der islamischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultans Selim (Stuttgart 1866). Kitabın Hz. Peygamber'den Emevîler'in sonuna kadar olan ilk üç bölümünü S. Khuda Bakhsh A History of Islamic Peoples başlığıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Calcutta 1914).

BİBLİYOGRAFYA

G. Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt, Stuttgart 1843; G. Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle, Paris 1868, I, 42-48; A. Merx, "Weil, Gustav", Allgemeine Deutsche Biographie, Leipzig 1896, XLI, 486-488; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 175-176; D. M. Dunlop, "Some Remarks on Weil's History of the Chaliphs", Historians of Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 315-329; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 271-273; D. Drüll, Heidelberger Gelehrtenlexikon: 1803-1932, Berlin 1986, s. 290 vd.; B. Lewis, Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East, Chicago 1993, s. 49, 142; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 384-386; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 55-57; S. Mangold, Eine "weltbürgerliche Wissenschaft"-Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004, s. 79, 104-105, 208; M. Kâmil Ayyâd, "Ṣafaḥât min târîḫi'l-İstişrâḳ", MMLADm., XLIV/3 (1969), s. 484-486; W. Heidenreich, "Weisser Kieselstein-Schwarzer Obelisk. Erinnerungen an den Sulzburger Orientalist Gustav Weil (1808-1889)", Allmende-Zeitschrift für Literatur, sy. 24-25, Sigmaringen 1989, s. 96-113;

H. L. Zollner, “Mehr als Übersetzer von ‘Tausendundeiner Nacht’. Zum 100. Todestag des Orientalisten Gustav Weil”, Momente: Beitraege zur Landeskunde, IV, Stuttgart 1989, s. 13-15; E. O. A. Marx, “Weil, Gustav”, JE, XII, 491; M. Perlmann, “Weil, Gustav”, Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XX, 711.

Hilal Görgün

WEIR, Thomas Hunter

(1865-1928)

İskoç asıllı İngiliz şarkiyatçısı.

İskoçya'nın Glasgow şehrinde dünyaya geldi. Babası Duncan Harkness Weir, Glasgow Üniversitesi'nde Doğu dilleri profesörüydü. Öğrenim hayatına Glasgow Lisesi'n-de başladı, 1876'da babasının ölümü üzerine ailesi Manchester'a yerleşince öğrenimine Manchester Lisesi'nde devam etti. 1881'de üniversite eğitimi için Glasgow'a döndü ve 1885'te Glasgow Üniversitesi'n-den mezun oldu. 1888'de aynı üniversitede Sâmî dilleri ve hıristiyan ilâhiyatı öğrenimini üstün başarıyla tamamladı. 1889-1891 yıllarında İskoçya'nın kuzeybatısındaki Kingairloch'ta din hizmeti görevinde bulundu. 1891-1893 arasında kardeşini ziyaret için gittiği Avustralya'da çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. 1893'te Glasgow Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'ne asistan tayin edildi. 1894'te Arapça'sını ilerletmek için altı ay Lübnan'da kaldı, Filistin'e ve Mısır'a gitti. Sonraki yıllarda Almanya ve Fas'ta bulundu. 1902'de İbrânîce ve Arapça doçenti oldu. Weir hayatının son yıllarında Farsça dersler vermiştir. Kutsal metinlerin tenkidinde fazla muhafazakâr ve aşırı liberal yaklaşımlar yerine orta bir yol izlemiş, Sâmî literatürü içinde İbrânîce'ye özel vurgu yapmış, Arapça'ya duyduğu hayranlık sebebiyle Arapça'nın Eski Ahid dilinin anlaşılmasına ışık tuttuğunu göstermeye çalışmıştır. 1930'da, Glasgow Üniversitesi Oriental Society tarafından Arapça sahasında yapılmış özgün çalışmalar için Thomas Hunter Weir adına ödül konmuştur.

Eserleri. 1. A Short History of the Hebrew Text of the Old Testament (London 1899, 1907). Eser yazıldığı dönemde teoloji eğitimi için ders kitabı olarak okutulmuştur. 2. The Shaikhs of Morrocco in the XVIth Century. İbn Asker el-Mağribî'nin Fas âlim ve mutasavvıflarına dair Devḥatü'n-nâşir adlı eserinin tercümesidir (Edinburgh 1904). 3. Arabic Prose Composition. Arapça sarf nahiv kurallarını örneklerle anlatan bir çalışmadır (Cambridge 1910). 4. The Life of Mohammad: From Original Sources. Weir, Sir William Muir'in Hz. Peygamber'e dair dört ciltlik

eserinin (1858-1861) kısaltılmış üçüncü basımını (1894) esas alarak gözden geçirip yayımlamıştır (Edinburgh 1912, 1923). 5. The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall: From Original Sources (Edinburgh 1915, 1924; New York 1975). Yine Muir'e ait çalışmanın gözden geçirilip ilâveler yapılmış baskısıdır (London 1891). 6. The Variants in the Gospel Reports. Mevcut Yunanca İnciller'in Ârâmîce veya İbrânîce bir modele dayandığı tezini işleyen bir çalışmadır (Paisley 1920). 7. Omar Khayyam, the Poet. Weir, bu çalışmasında Ömer Hayyâm'ın rubâîlerini konularına göre düzenlemiş ve yorumlamıştır (London 1926). Weir'in bunların dışında Encyclopaedia of Islam ve Encyclopaedia of Religion and Ethics'te maddeleri ve çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Ayrıca Glasgow Üniversitesi Hunterian Kütüphanesi'ndeki İbrânîce, Arapça ve Süryânîce el yazmalarıyla Türkçe ve Farsça el yazmalarının listesini (1899, 1906) ve Balyânî'nin Kitâbü'l-Ecvibe'sinin tercümesini (1901) Journal of the Royal Asiatic Society'de neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

W. Muir, The Life of Moḥammad from Original Sources (ed. T. H. Weir), Edinburgh 1912; A. S. Fulton, "Thomas Hunter Weir", Transactions-Glasgow University Oriental Society, XX (1963-64), Glasgow 1965, s. 1-9.

Salime Leyla Gürkan

WELLHAUSEN, Julius

(1844-1918)

Alman teologu, Kitâb-ı Mukaddes uzmanı ve şarkiyatçı.

17 Mayıs 1844'te Almanya'nın Aşağı Saksonya eyaletinde Hameln an der Weser şehrinde doğdu. Babası August Wellhausen bir Protestan papazıydı. İlk öğrenimini Hameln'de gördükten sonra 1859'da Hannover Lisesi'ne, 1862'de Göttingen Üniversitesi Teoloji Bölümü'ne kaydoldu. Burada Heinrich Ewald gibi hocalardan aldığı dinler tarihi ve teoloji eğitiminin yanı sıra İbrânîce, Ârâmîce ve Arapça öğrendi. 1865'te üniversiteyi bitirince Hannover'de kısa bir süre özel hocalık yaptı. 1866'da Prusya Krallığı'nın Hamburg Krallığı'nı ilhak etmesi sırasında galip devlet tarafında yer aldı. 1867'de hocası Ewald'ın yanında Sâmî dilleri tahsiline devam etmek için Göttingen'e döndü. 1868-1872 yılları arasında teoloji öğrencilerinin kaldığı yurt olan Göttingen Theologischer Stift'te Repetent (mukarrir) sıfatıyla çalıştı. 1870'te Göttingen Üniversitesi'nde De gentibus et familiis judaeis quae I. Chr. 2. 4. enumerantur başlıklı teziyle doktor unvanını aldı, ardından eylemsiz doçent olarak göreve başladı. 1871'de Der Text der Bücher Samuelis untersucht (Göttingen) adlı eserini hazırladıktan sonra 1872'de Greifswald Üniversitesi'ne kadrolu Ahd-i Atîk profesörlüğüne tayin edildi. Buradaki derslerinin yanı sıra Ahd-i Atîk'le ilgili çok sayıda çalışma yaptı; ancak araştırmaları kendisini 1882'de teoloji profesörlüğünden istifa etme noktasına getirdi. Kilise ile bilimsel araştırmanın bağdaşmadığı kanaatine vardığından 5 Nisan 1882'de Prusya Kültür Bakanı Friedrich Althof'a bir istifa mektubu gönderdi. Mektupta kendisinin kutsal kitap hakkında ilmî çalışmalar yapmak için teoloji öğrenimi gördüğünü, ancak bir görevinin de talebeleri kilisede papazlık yapacak şekilde yetiştirmek olduğunu, bu görevi ise yerine getiremeyeceğini ifade ederek felsefe profesörlüğüne tayinini istedi (mektup için bk. Jepsen, Der Herr ist Gott, s. 266 vd.). İstifası kabul edildi ve Greifswald'dan ayrılırken kendisine Felsefe Fakültesi tarafından fahrî felsefe doktoru unvanı verildi. Aynı yıl Halle Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde eylemsiz Sâmî dilleri profesörlüğüne getirildi. 1883'te İskoç

şarkiyatçısı ve Ahd-i Atîk uzmanı William Robertson Smith'in davetiyle Edinburgh'a gitti; burada hayranlık duyduğu Thomas Carlyle ile görüşme fırsatı buldu. 1885'te kadrolu profesör olarak Marburg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne tayin edildi. Fakültede Ahd-i Atîk dersleri vermesinin yasaklanması sebebiyle araştırmalarını İslâm tarihi üzerine yoğunlaştırdı. 1892'de Paul de Lagarde'ın yerine Göttingen Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'ne tayininden sonra tekrar Ahd-i Atîk dersleri vermeye başladı. 1913'te emekli oluncaya kadar burada çalıştı. Altmış yaşından itibaren duyma yetisini kaybeden Wellhausen uzun bir hastalık döneminin ardından 7 Ocak 1918'de Göttingen'de öldü.

1892'de Göttingen Kraliyet Bilimler Cemiyeti'ne üye seçilen Wellhausen bu üyelikten toplantılardaki konuşmaları takip edemediği gerekçesiyle 1903'te ayrılmıştır. 29 Mayıs 1901'de Prusya Devleti

tarafından kendisine "Pour le mérite" nişanı verilmiş, arkadaşları ve öğrencileri, yetmişinci doğum yılı münasebetiyle Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 adıyla bir kitap yayımlamıştır (ed. Karl Marti, Giessen 1914). Göttingen Bilimler Akademisi tarafından 2007'den itibaren her yıl "Julius-Wellhausen-Vorlesung" başlıklı konferanslar düzenlenmekte ve bu konferanslar aynı adı taşıyan seri altında neşredilmektedir. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Theodor Mommsen, Hermann Cremer, Adolf Jülicher, Benedikt Niese, Ferdinand Justi, Eduard Schwartz ve Rudolf Smend (I) gibi önemli düşünür ve yazarlarla tanışan Wellhausen'in kendisi de ekol oluşturan bir teologdur. Wellhausen, Carl Heinrich Becker gibi pek çok şarkiyatçı üzerinde etkili olmuştur.

Wellhausen teoloji, tarih, filoloji gibi alanlarda uzmanlaşmayı da içeren klasik şarkiyatçılığın son temsilcilerinden kabul edilebilir. Kendisi XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında Alman düşüncesinin önemli şahsiyetleri arasında yer almıştır. Akademik hayatına Yahudilik tarihi hakkındaki araştırmalarıyla başlamış, çalışmalarını Ahd-i Atîk, Ahd-i Cedîd ve İslâm tarihi gibi geniş bir alana yaymıştır. Daha önce Leopold George, Wilhelm Vatke ve Karl Heinrich Graf gibi Ahd-i Atîk araştırmacılarının tezlerini XIX. yüzyıl tarihçilerinin tenkitçi tarih metodolojisine göre geliştirmiştir. Buna göre Tevrat tek bir dönemde ve tek bir kişi tarafından

değil farklı dönemlerde farklı kişiler tarafından kaleme alınmış derleme bir kitaptır. Wellhausen, Tevrat'ı teşkil eden beş kitabın yanı sıra Yeşu kitabının dahil olduğu Hexateuch'e ait dört ana kaynağı kronolojik olarak Yahvist (J), Elohist (E), Tesniye/Deuteronomy (D) ve Ruhban Metni/Priestly Code (P) şeklinde sıralayıp tarihlendirmiştir. Yahvist ve Elohist'in ilk kısımları milâttan önce 950-850 yılları arasında derlenmiş, bunların redaksiyonu Tesniye'nin yazımından sonra milâttan önce 680'de gerçekleştirilmiştir. Ruhban metninin yazımı ise Bâbil sürgünüyle (m.ö. VI. yüzyıl) başlamış ve Ezra-Nehemya reformları döneminde (m.ö. V. yüzyıl) tamamlanmıştır (Wellhausen'in görüşleri için bk. Prolegomena zur Geschichte Israels). Literatürde "Graf-Wellhausen" teorisi diye geçen bu teori Batı'da Ahd-i Atîk uzmanları arasında taraftar bulmuş ve aynı zamanda çok eleştirilmiştir.

İslâm tarihi çalışmaları Yahudilik tarihi araştırmalarının bir devamı ve Yahudilik de Hıristiyanlığın bir önceki adımı olduğu için çağdaş kültür açısından önem kazanmaktadır. Yahudiliğin geçmişi söz konusu edildiğinde mevcut rivayetler tarih, masal ve efsane ile karıştığından bunların arasında tarihî kaynak değeri taşıyanların tesbit edilmesi ancak tarihî mevsukiyeti kesin olan İslâmî kaynaklara başvurmakla mümkündür. Wellhausen, Ahd-i Atîk'ten İslâm tarihi alanına geçişinin gerekçesini, Muhammed in Medina adlı eserinin girişinde eski İsrâil tarihinin anlaşılabilmesi için eski putperest Araplar'ın bilinmesinin gerekli olduğu şeklinde açıklar. Ancak inançları değişmemiş putperest Araplar artık bulunmadığından bu da karşıtı olan İslâmiyet vasıtasıyla anlaşılabilecektir. Neticede İslâm kaynaklarını Yahudiliği anlamak için kullanan Wellhausen, İslâm dinini ve tarihini de bu çerçevede kurgulamıştır. İslâm tarihini dinî bir teşekkülün sonucu olmaktan çok bir tür kültür tarihi (Kulturgeschichte) olarak görüp çalışmalarını yukarıdaki amacına uygun biçimde gerçekleştirmiştir. Bilhassa Hz. Muhammed'in Medine dönemine önem vermiş, onun Medine'de teşkil ettiği toplumsal yapıyı "en önemli eseri" diye görmüş ve devlet adamı yönünü ön plana çıkarmıştır.

Eserleri. İsrâil Tarihi, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd. 1. De gentibus et familiis judaeis quae I. Chr. 2. 4. enumerantur (Göttingen 1870). Doktora tezidir. 2. Der Text der Bücher Samuelis untersucht (Göttingen 1871). 3. Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte (Greifswald 1874; Hannover 1924). Eser Mark E. Biddle

tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (The Pharisees and the Sadducees, Macon 2001). 4. Geschichte Israels (I-II, Berlin 1878/Greifswald 1880). Müellif eserinin birinci cildini gözden geçirerek Prolegomena zur Geschichte Israels adıyla defalarca yayımlamıştır (Berlin 1883, 1886, 1894, 1899, 1905, 1981). Eseri J. Sutherland Black ve Allan Menzies İngilizce'ye çevirmiştir (Prolegomena to the History of Israel. With a Reprint of the Article "Israel" from the "Encyclopaedia Britannica", Edinburgh 1885; New York 1957). 5. Die Composition des Hexateuchs. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten adlı eserinin (aş.bk.) ikinci kitabı olan bu çalışmasında Hexateuch'nün (altı kitap) ortaya çıkışını ele almıştır (Berlin 1885, 1889, 1899, 1963). 6. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Skizzen und Vorarbeiten'in (aş.bk.) beşinci kitabı olan bu çalışma "Küçük Peygamberler" kısmının Almanca'ya tercümesidir (Berlin 1892, 1893, 1963). 7. Israelitische und jüdische Geschichte. Prolegomena zur Geschichte Israels'i tamamlamak için kaleme alınmıştır (Berlin 1894, 1895, 1901, 1904, 1907, 1914, 1958, 1981). 8. The Sacred Books of the Old Testament (Berlin-London 1895). Hayatının son döneminde Ahd-i Cedîd'le ilgili çalışmalarına ağırlık veren Wellhausen, İncil'in çeşitli bölümlerini şerhedip Almanca'ya çevirmiştir (Das Evangelium Marci übersetzt und erklaert [Berlin 1903], Das Evangelium Matthei übersetzt und erklaert [Berlin 1904], Das Evangelium Lucae übersetzt und erklaert [Berlin 1904], Einleitung in die drei ersten Evangelien [Berlin 1905], Das Evangelium Johannis [Berlin 1908]).

İslâm Tarihi. 1. Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe (Berlin 1882). Kitâbü'l-Meġāzî'nin kısaltılmış Almanca tercümesidir. 2. Skizzen und Vorarbeiten (I-VI, Berlin 1884-1899). Altı kitaptan meydana gelen eserin ilk kitabının birinci bölümü Wellhausen'in Encyclopaedia of Britannica'nın dokuzuncu baskısı için yazdığı "İsrâil" maddesinin genişletilmiş şekli, ikinci bölümü Sükkerî'ye ait Şerḥu eşʿâri'l-Hüẕeliyyîn adlı eserin ikinci bölümünün neşir ve tercümesidir. Üçüncü kitapta eski Arap putperest âdetleri, bunların İslâmiyet'ten sonraki durumu, üç bölümden meydana gelen dördüncü kitapta İslâm'dan önce Medine, Medine İslâm toplumu ve Hz. Muhammed'in yazışmaları, iki bölümden oluşan altıncı kitabın birinci bölümü İslâm'ın ilk dönemleri hakkında olup Fikret Işıltan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş, İstanbul

1960). İkinci bölümde yazarın Ahd-i Atîk'le ilgili çeşitli yazıları bulunmaktadır. 3. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901; Nendeln-Lichtenstein 1970; ed. Ekkehard Ellinger, Schwetzingen 2010). İslâm'ın ilk dönemlerinde Hâricîlik ve Şîa hakkındaki eseri R. C. Ostle ve S. M. Walzer İngilizce'ye (The Religio-Political Factions in Early Islam, New York 1975), Abdurrahman Bedevî Arapça'ya (Aḥzâbü'l-muʿâraża es-siyâsiyye ed-dîniyye fî ṣadri'l-İslâm: el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa, 3. bs., Beyrut 1978), Fikret Işıltan Türkçe'ye (İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri, Ankara 1989)

çevirmiştir. 4. Das arabische Reich und sein Sturz (Berlin 1902, 1960). Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemine dair bir girişten sonra Emevî Devleti'nin sonuna kadarki İslâm tarihini ihtiva eden eseri Margaret Graham Weir İngilizce'ye (The Arab Kingdom and Its Fall, Calcutta 1927; nşr. A. H. Harley, London 1973), Ebû Rîde Arapça'ya (Târîḫu'd-devleti'l-ʿArabiyye min ẓuhûri'l-İslâm ilâ nihâyeti'd-devleti'l-Ümeviyye, Kahire 1958) ve Fikret Işıltan Türkçe'ye (Arap Devleti ve Sukutu, Ankara 1963) tercüme etmiştir. Wellhausen'in ayrıca Encyclopaedia Britannica (9. bs.), Jahrbücher für Deutsche Theologie, Deutsche Literaturzeitung ve Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft gibi ansiklopedi ve dergilerde maddeleri ve makaleleri, kitap tanıtımları yayımlanmıştır. Encyclopaedia of Britannica'ya yazdığı "Muhammad" maddesi Mevlevî Abdülalîm Ahrârî tarafından Urduca'ya çevrilmiştir (Sîretü'n-nebî aor Müsteşriḳīn, Delhi 1900, 1929) (eserlerinin listesi için bk. Rahlfs, Studien zur semitischen Philologie, s. 351-368; Bibliographie der Deutschsprachigen, XVIII, 408-410).

BİBLİYOGRAFYA

J. Wellhausen, Prolegomeno zur Geschichte Israels, Michigan 2005; W. L. Baxter, Sanctuary and Sacrifice: A Reply to Wellhausen, London-New York 1895; A. Rahlfs, "Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausen", Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte: Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 (ed. K. Marti), Giessen 1914, s.

351-368; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 223-226; A. Jepsen, “Wellhausen in Greifswald: Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens”, Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald 17.10.1956, Greifswald 1956, II, 47-56; a.mlf., Der Herr ist Gott: Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament, Berlin 1978, s. 254-270; L. Perlitt, Vatke und Wellhausen, Berlin 1965; C. H. Becker, Islamstudien, Hildesheim 1967, II, 474-480; F. Ph. Boschwitz, Julius Wellhausen: Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung, Darmstadt 1968; el-Müsteşriḳūne’l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 107-113; J. van Ess, “From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies”, Islamic Studies: A Tradition and Its Problems (ed. M. H. Kerr), Malibu-California 1980, s. 27-51; K. Rudolph, Wellhausen als Arabist, Berlin 1983; a.mlf., “Wellhausen, Julius”, ER, XV, 368-369; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 408-410; R. Smend, Julius Wellhausen: Ein Bahbrecher in drei Disziplinen, München 2006; E. Littmann, “Erinnerung an Julius Wellhausen”, ZDMG, CVI (1956), s. 18-22; R. G. Kratz, “Wellhausen, Julius”, Theologische Realenzyklopädie, Berlin 2003, XXXV, 527-536.

Hilal Görgün

Die WELT des ISLAMS

Alman şarkiyat araştırmaları dergisi.

1912 yılında Martin Hartmann, Josef Froberger ve Georg Kampffmeyer'in girişimiyle kurulan ve ilk hedeflerinden biri Hartmann'ın ifadesiyle "Alman sömürgelerindeki müslümanların yaşantısını araştırmak" olan (WI, I/1 [1913], s. v) Deutsche Gesellschaft für Islamkunde cemiyetinin yayın organı olarak 1913'ten itibaren neşredilmeye başlandı. Derginin editörlüğünü üstlenen Kampffmeyer ilk sayıdaki yazısında derginin, cemiyetin üyelerine İslâm dünyası hakkında bilimsel temellere dayanan, herkesin anlayabileceği bir dille makale ve çalışmalarla hitap etmek için çıkarıldığını belirtir. Buna göre ilgi alanını güncel konular teşkil edecektir. Kampffmeyer, özellikle XIX. yüzyıl Alman şarkiyatçılığına damgasını vurmuş olan filolojik yaklaşımdan uzak duracaklarını vurgular. Die Welt des Islams (WI) bu niteliğiyle daha ziyade İslâm tarihi ve kültürüyle ilgilenen Der Islam ve Doğu ülkelerinin çağdaş siyasal ve kültürel olaylarıyla uğraşan, hedef grubunu yalnız bilim adamlarının teşkil ettiği Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen adlı dergilerden farklı bir yaklaşım sergilemekteydi. Her ne kadar derginin tüzüğünde siyasî ve dinî amaç güdülmediği söylense de cemiyetin ve derginin güncel olanı ilgi alanına taşıyarak Almanya'nın sömürge politikalarıyla ilgilendikleri Hartmann ve Kampffmeyer'in sözlerinden ve derginin ilk sayısında Almanya'nın sömürgelerinden sorumlu bürosu Reichskolonialamt'tan parasal yardım alındığının bildirilmesinden anlaşılmaktadır (WI, I/1 [1913], s. ii). Diğer taraftan dergide Almanya'nın o sırada sömürgesi olan Togo ve Kamerun'daki İslâmî yaşama özel alâka gösterilmesi ilgi çekicidir.

Die Welt des Islams'da baştan itibaren ayrı bir profil çizilmesine rağmen Der Islam'ın kurucusu Carl Heinrich Becker tarafından rakip görülerek bir ölçüde şüpheyle karşılanmaktaydı. Almanya kamuoyunun bu yıllarda gittikçe Osmanlı Devleti ve Türkler'le ilgili konulara yönelmesi derginin çeşitli kaynaklardan elde edilen haberlerinde belirmektedir. Nitekim o dönemde çıkan sayılar büyük ölçüde belgesel nitelikleriyle dikkati çekmektedir. 1917'de, iyi imkânlarla donatılmış yarı resmî bir yayın organı

olan Der neue Orient adlı derginin başta Türkiye'ye dair haberler olmak üzere Doğu ülkelerinin siyaset, ekonomi ve toplumu hakkında bilgi vermeye başlaması, Die Welt des Islams'ın yapısında o bölgedeki olayların iç yüzünün değerlendirilmesine yönelik bir değişime yol açmıştır.

Dergi 1919-1923 yıllarında yayın hayatına ara vermiştir. M. Hartmann, Aralık 1918'de öldükten sonra 1921'e kadar cemiyetin başkanlığını yapan C. H. Becker (WI, VII/3-4 [1919], s. vii), cemiyet ve dergiyi bir başka cemiyet (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) ve yayın organıyla birleştirerek feshetmeyi önerdiyse de cemiyet üyeleri bunu kabul etmemiştir. Derginin editörü Kampffmeyer, bu konuda bütün Almanya'nın yeniden inşa sürecinde Doğu ile ilgili bilimsel çalışmaların da organize edilmekte olduğunu, dolayısıyla kendilerinin de üyelerine bu konuda henüz kesin bir şey söyleyemeyeceklerini ifade eder (WI, VII/3-4 [1919], s. 101-102; ayrıca bk. WI, VIII/1 [1923-26], s. 12).

1923'te yeniden yayımlanmaya başlanan derginin VIII. cildi (1923-1926) 1951 yılına kadar devam eden yeni bir alt başlık taşımaktaydı: Zeitschrift für die Entwicklungsgeschichte des Islams besonders in der Gegenwart (başta günümüz olmak üzere İslâm'ın gelişim tarihi dergisi). VIII. cilt, kapsamlı belge ve çağdaş tarihle ilgili bölümleriyle bir bakıma eski düzene geri dönmüştür. 1927'den itibaren Gotthard Jäschke (Jaeschke) dergide diğer bazı önemli makaleleri dışında Türkiye kronolojisi serisini (Die Türkei seit dem Weltkriege) yayımlamaya başlamış, 1932'den itibaren Kampffmeyer'le birlikte ve 1937'den itibaren tek başına dergiyi şekillendirip yön vermiştir. II. Dünya Savaşı sırasında dergi çıkmaya devam ettiyse de bu yıllardaki sayılarında daha ziyade Annemarie Schimmel, Otto Spies ve Jäschke gibi yazarların hacimli çalışmaları basılmış, bunlar daha sonra kitap şeklinde de neşredilmiştir. 1941 yılı sayısı Friedrich Giese'ye armağan edilen dergide 1943'te Otto Spies'in "Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart" başlıklı çalışması XXV. cildin birinci sayısı olarak basıldıktan sonra yayın hayatına son verilmiş, dergiyi çıkaran Deutsche Gesellschaft für Islamkunde cemiyetinin varlığı sona ermiştir.

Jäschke, 1951 yılında Hollanda'nın Leiden şehrindeki Brill Yayınevi ile anlaşıp Deutsche Forschungsgesellschaft'ın finansal desteğiyle derginin yeni serisini uluslar arası nitelikte ve üç dilde (Almanca, İngilizce ve

Fransızca), makale-haberler-belgeler şeklindeki eski tertibini koruyarak çıkarmıştır. Yeni seri de İslâm dünyasının

çağdaş gelişmelerine ağırlık vermeyi sürdürmüş, 1950'li yıllarda Jäschke'nin "Der Islam in der neuen Türkei" adlı kapsamlı yazısı gibi modern İslâm ülkeleriyle ilgili makaleler yayımlanmıştır. 1961'de derginin redaksiyonunu üstlenen, Bonn'da yeni kurulan Seminar für Orientalische Sprachen'in müdürü Otto Spies dergide, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir daha çıkmayan Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen'in etki alanına da önem vermeyi öngörmekteydi. Spies, 1974'te çıkan ve daha çok Türkiye hakkındaki yazıları ihtiva eden Festschrift Gotthard Jaeschke (G. J. için armağan) sayısını derginin XV. cildi olarak neşretmiştir.

Otto Spies'in 1981'de ölümünün ardından derginin editörlüğünü Stefan Wild ve Werner Ende üstlenmiş, bunlara 1993-1997 yılları arasında Klaus Kreiser de katılmıştır. 1984'te derginin 1951'den beri üç dilde yayımlanan alt başlığı bu defa Internationale Zeitschrift für die Geschichte des Islams in der Neuzeit şeklinde değiştirilmiş, bu da derginin kapsadığı dönemi az da olsa genişletmiştir. Dergide ağırlıklı şekilde yine XVIII. yüzyıldan itibaren meydana gelen gelişmeler konu edilmiştir. İlgi alanının coğrafî yelpazesi de belli bir ölçüde genişleyip Almanya'daki Türk yazarları ile Yugoslavya'daki müslümanların durumu gibi konulara da yer verilmiştir. XXVIII. cilt Fritz Steppat'a altmış beşinci doğum yılı armağanı olarak yayımlanmıştır (1988).

1990'da Reinhard Schulze'nin kaleme aldığı, Aydınlanma çağını evrensel bir olay diye gören revizyonist bir yazı (Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik, XXX, 1990, s. 140-159) tartışmaya yol açmış, dergi 1996'da farklı bir yapı kazanarak "International Journal for the Study of Modern Islam" alt başlığıyla çıkmıştır. Bundan böyle, Die Welt des Islams'ın her yıl çıkan fasiküllerinden birinde bir misafir editörün idaresi altında İslâm dünyasının sınırları, Avrupa'da şeriat gibi tartışmalı konulara yer verilmiştir. Stefan Wild ve Werner Ende, 1981'den beri birlikte yürüttükleri editörlük görevini 2002 yılında Stefan Reichmuth'a bırakarak geri planda çalışmalarına devam etmişlerdir. 2004'te, derginin yapısına bilimsel tartışmaya yönelik Viewpoints ve İslâm ülkelerindeki güncel olay ve gelişmeleri belgelemek

için “documentation” adıyla biri yeni, diğeri eski iki bölüm dahil edilmiştir. Böylece dergi, ilk yayımlanmaya başlandığı dönemde herkesin anlayabileceği yarı popüler ve sadece Almanca yazılar ihtiva eden bir yayından bugün şarkiyat alanında başta İngilizce olmak üzere farklı dillerde yazıların yer aldığı bir platforma dönüşmüştür. Christian Szyska derginin 1951-1995 yılları arasında yayımlanan yeni serisinin I-XXXV. ciltleri için bir indeks hazırlamıştır (Leiden 1997).

BİBLİYOGRAFYA

J. Kloosterhuis, Friedliche Imperialisten: Deutsche Auslandsvereine und auswärtige Kulturpolitik, 1906-1918, Frankfurt 1994, II, 584-589; P. Heine, “Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag (haz. R. Brunner v.dğr.), Würzburg 2002, s. 175-181; M. Hartmann, “Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, WI, I/1 (1913), s. V-VII; G. Kampffmeyer, “Plane Perspicere”, a.e., I/1 (1913), s. 1-6; a.mlf., “Das Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin”, a.e., VIII/1 (1923-26), s. 4-14; “Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde”, a.e., VII/3-4 (1919), s. VII.

Hedda Reındl Kıel

WENSINCK, Arent Jan

(1882-1939)

Hollandalı şarkiyatçı.

7 Ağustos 1882 tarihinde Aarlanderveen'de doğdu. Hollanda reform kilisesine bağlı bir rahip olan babasının izinden giderek klasik dilleri öğrenmek üzere gimnazyuma devam etti, İbrânîce ve Süryânîce öğrendi. 1901'de kaydolduğu Utrecht Üniversitesi'nde bir yıl teoloji okuduktan sonra Sâmî dillerine yöneldi ve The Encyclopaedia of Islam'ın baş editörü Martinus Theodorus Houtsma ile çalıştı. 1904 yılından itibaren çalışmalarını Leiden Üniversitesi'nde sürdürdü. Michael Jan de Goeje ve Christian Snouck-Hurgronje gibi isimlerin öğrencisi oldu. Doktora çalışmaları sırasında Berlin ve Heidelberg'de çeşitli derslere katıldı; bu arada İbrânîce, Ârâmîce, Süryânîce ve Arapça'sını geliştirdi. Hurgronje'nin danışmanlığında Yahudiliğin İslâm'a etkisini incelediği Mohammed en de Joden te Medina başlıklı doktorasını 1908'de tamamladı. Aynı yıl The Encyclopaedia of Islam'ın sekreterliğine getirildi. 1909-1912 yıllarında Amersfoort ve Utrecht'te liselerde İbrânîce, Utrecht Üniversitesi'nde Ârâmîce dersleri verdi. 1912'de Leiden Üniversitesi'nde İbrânîce, Ârâmîce ve Süryânîce hocalığı yaptı. Bu süreçte British Museum'daki Süryânî, Kıptî, Arap ve Habeş dillerindeki bazı kaynakları inceledi. Sâmî dillerinin ardından İslâm araştırmalarına yöneldi. Hurgronje'nin emekliliğe ayrılmasıyla 1927'de Leiden Üniversitesi'nde Arapça bölümünün başkanlığına getirildi.

Başlangıçtaki ilgi alanı Sâmî dilleri olmasına rağmen daha çok İslâm araştırmaları alanındaki çalışmalarıyla tanınan Wensinck, Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanı sıra Helenistik dünyaya ait bilgi birikimini de eserlerine yansıttı; muhtelif din ve kültürlerin İslâm'ın teşekkülündeki izlerini tesbit etmek amacıyla mukayeseli araştırmalar yaptı. İslâm'ın diğer dinlerden alıntılar yaptığı iddiası üzerinde ısrarla duran şarkiyat geleneğine bağlı olan Wensinck, İslâm'daki birçok fıkhî düzenlemenin yahudi kaynaklarına dayandığını iddia etti. Süryânî metinlerinden hareketle tasavvuf ve Süryânî

mistisizmi arasındaki irtibatı vurgulayarak Ninevâlı İshak'ın (VII. yüzyıl) mutasavvıfları etkilediği görüşünü öne sürdü. Öte yandan Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inin Süryânî ilâhiyatçısı İbnü'l-İbrî'nin temel kaynaklarından biri olduğunu söyleyerek farklı din mensuplarının buluştuğu kültürel ortak zemini çalışmalarında ön plana çıkardı.

Wensinck, İslâm'la ilgili araştırmalarından bilhassa A Handbook of Early Muhammadan Tradition ve Concordance gibi hadis çalışmalarıyla bilinir. Ignaz Goldziher'in metodunu takip ederek İslâm tarihini çatışma mihverinde ele almış ve hadisleri muhalif tarafların kullandığı bir silâh şeklinde tanıtmıştır. Ona göre hadisler, İslâm'ın sonraki dönemlerde geçirdiği aşamaların birer yansıması olup en çok II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar geri götürülebilir (The Muslim Creed, s. 59). Goldziher'in de üzerinde ısrarla durduğu gibi diğer dinlerin kutsal metinlerinden yapılan alıntılar zamanla hadis durumuna gelmiştir (MW, XXI [1921], s. 243-244). Onun bu tür görüşlerini The Encyclopaedia of Islam'da yer alan "Ibrāhīm", "al-Khaḍir", "Khamr", "Khuṭba", "al-Masīḥ", "Nadjis" gibi maddelerinde görmek mümkündür. Özellikle "Ibrāhīm" maddesinde ileri sürdüğü görüşlerin yol açtığı tepkiler, Mısır Kralı Fuâd tarafından 1932'de Kahire'de kurulan ve H. A. Roskeen Gibb, Louis Massignon, August Fischer, Carlo A. Nallino gibi şarkiyatçıların üye olduğu Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye kabul edilmesini engelledi. Adaylığının duyulmasının ardından yazdığı "Ibrāhīm" maddesi Mısır basınında yer aldı. Bunu İslâm düşmanlığıyla nitelendirildiği bir dizi yazı takip edince Hollanda Konsolosluğu kendisinden bir açıklama istedi. Wensinck cevabında "Ibrāhīm" maddesinde Hurgronje'nin

Avrupa'da benimsenen teorisini naklettiğini söyledi. The Muslim Creed ve Concordance gibi çalışmalarını hatırlattı ve İslâm'a duyduğu sempatiyi dile getirerek eserlerini yalnız bilimsel amaçlarla yazdığını ifade ettiyse de ismi etrafındaki tartışmalar sürdü. Bunun üzerine Mısır Tâlim ve Terbiye Bakanı Hilmi Paşa, Wensinck'in yerine Alman şarkiyatçısı Enno Littmann'ı davet etti. Bu gelişmeler sırasındaki tutumu ve ardından Mısır'a gittikleri için kendilerine tepki gösterdiği yukarıda adı geçen dört şarkiyatçıdan Gibb'in, durumu açıklamak üzere Wensinck'e gönderdiği mektuplar Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir (UL Special Collections [KL], Or. 8952, C 14: 3). Hayatının sonlarına doğru çalışma

alanlarına Yeni Ahid'in Ârâmî kaynaklarını da ekleyen Wensinck, kendisinden sonra Batı'da bu alana yönelik ilginin artmasını sağladı. 1938'de Cezayir Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktora pâyesi, Hollanda hükümeti tarafından şövalyelik nişanı verildi. Tarihî-filolojik araştırmalarıyla ön plana çıkan şarkiyatçılar neslinin bir temsilcisi olan Wensinck 19 Eylül 1939'da Leiden'de öldü.

Eserleri. 1. Mohammed en de Joden te Medina (Leiden 1908). Doktora tezi olup Wolfgang Behn tarafından Muhammad and the Jews of Medina adıyla İngilizce'ye çevirilmiştir (Berlin 1975). 2. A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Kütüb-i Sitte dahil on dört hadis, siyer ve megāzî kitabının konu, kişi ve yer adları fihristidir (Leiden 1927, 1960, 1971). Eserin Ahmed Muhammed Şâkir'in başlayıp Muhammed Fuâd Abdülbâkī'nin tamamladığı Arapça tercümesi Miftâḥu künûzi's-sünne adıyla neşredilmiştir (Kahire 1353/1934; Lahor, ts.; 1403/1983; Mekke, ts.; Beyrut 1403/1983, 1405 [Halîl el-Meyyis'in tashihleriyle]) (bk. MİFTÂHU KÜNÛZİ's-SÜNNE). 3. Concordance et indices de la tradition musulmāne. Kütüb-i Sitte, Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾı, Dârimî'nin es-Sünen'i ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki hadislerin alfabetik kelime fihristidir. 1916'da başlanan, çok sayıda akademisyenin katılımıyla gerçekleştirilen ve ilk cildi 1936'da yayımlanan bu çalışmanın neşri 1988'de tamamlanmıştır (bk. el-MU'CEMÜ'l-MÜFEHRES li-ELFÂZİ'l-HADÎSİ'n-NEBEVÎ). 4. The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development. Müellifin doğu seyahati dönüşünde yayımladığı, İslâm akîdesinin doğuşunu ve gelişimini incelediği eser önemli çalışmalarından sayılmaktadır. Eserde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen el-Fıḳhü'l-ekber gibi bazı metinlerin İngilizce tercümesi de yer almaktadır (Cambridge 1932; New York 1965; New Delhi 1979). 5. Legends of Eastern Saints: Chiefly from Syriac Sources. Wensinck'in British Museum'da bulunduğu dönemde incelediği kaynaklara dayanarak neşrettiği bir eserdir (I-II, Leiden 1911-1913). 6. Bar Hebraeus's Book of the Dove. İbnü'l-İbrî'nin Kitâbü'l-Ḥamâme'sinin (nşr. Paul Bedjan, Paris 1898) İngilizce çevirisidir (Leiden 1919). 7. Mystic Treatises by Isaac of Niniveh. Nestûrî piskoposu Ninevâlı İshak'ın risâlelerinin İngilizce tercümesidir (Amsterdam 1923). 8. La pensée de Ghazzālī (Paris 1940). 9. Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane (Amsterdam 1936). 10. Travel Diary of A. J. Wensinck. Kendisinin 27 Aralık 1929 - 20 Nisan 1930 tarihleri arasında

gerçekleştirdiği Mısır, Suudi Arabistan, Suriye ve Lübnan seyahatinin günlüklerinden oluşan bu notlar Leiden Üniversitesi Kütüphanesi özel koleksiyonunda bulunmaktadır (UB Bijzondere Collecties [KL], Or. 25. 686). 11. Handwörterbuch des Islam. Wensinck'in The Encyclopaedia of Islam'ın Almanca bir özeti olarak neşrini 1937'de başlattığı eser J. H. Kramers tarafından tamamlanmıştır (Leiden 1941). 12. Semietische studiën uit de nalatenschap van Prof. Dr. A. J. Wensinck. Müellifin İngilizce, Fransızca çok sayıda makalesinden oluşmaktadır (Leiden 1941).

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, s. 59; a.mlf., "Muhammad and the Prophets", The Life of Muhammad (ed. U. Rubin), Aldershot 1998, s. 319-343; a.mlf., "Proposed Index to the Sunni Traditions", BSOAS, I (1917), s. 129-130; a.mlf., "The Importance of Tradition for the Study of Islam", MW, XXI (1921), s. 239-245; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 289-290; W. Otterspeer, Leiden Oriental Connections: 1850-1940, Leiden 1989, s. 58-61, 103-108; U. Ryad, "The Dismissal of A. J. Wensinck from the Royal Academy of the Arabic Language in Cairo", The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe: Academic and Religious Freedom in the 21st Century (ed. W. B. Drees - P. S. van Koningsveld), Amsterdam 2008, s. 91-134; F. Krenkow, "Arent Jan Wensinck", IC, XIV (1940), s. 234-235; G. H. A. Juynboll, "Muhammad and the Jews of Medina", JSS, XXII (1977), s. 122-123; J. Waardenburg, "Wensinck, A. J.", ER, XV, 369-370.

Fatma Kızıl

WIEDEMANN, Eilhard

(1852-1928)

Alman bilim tarihçisi, fizikçi.

Berlin'de doğdu; fizikçi Gustav Wiedemann'ın oğlu, -anne tarafından- meşhur kimyacı Eilhard Mitscherlich'in torunudur. Orta öğrenimini babasının üniversitelerde fizik hocası olarak görev yaptığı Basel, Braunschweig ve Karlsruhe'de tamamladıktan sonra Heidelberg Üniversitesi'nde matematik-fizik-kimya tahsiline başladı; hocaları arasında Hermann von Helmholtz, Robert Wilhelm Bunsen, Leo Königsberger ve Gustav Kirchoff gibi bilim adamları bulunmaktadır. 1872'de Leipzig Üniversitesi'ni bitirdi ve burada Arabist Heinrich Leberecht Fleischer'den Arapça öğrendi. Aynı yıl, mezun olduğu üniversitede Über die elliptische Polarisation des Lichtes und ihre Beziehungen zu den Oberflächenfarben der Körper başlıklı teziyle doktor, 1875'te de Über die specifische Wärme der Gase başlıklı teziyle fizik doçenti unvanını aldı. 1878'e kadar eylemsiz doçent, 1886 yılına kadar da eylemsiz profesör olarak çalıştı. Bu arada Annalen der Physik dergisinin redaksiyonuna yardım ederken babasıyla birlikte bu derginin Beiblätter zu den Annalen der Physik adlı ekini çıkardı. 1886'da önce Darmstadt Teknik Yüksek Okulu'na ve ardından Erlangen Üniversitesi'ne fizik profesörü tayin edildi. Burada Fizik Enstitüsü'nün müdürlüğünü de üstlendi. Hocalık ve yöneticiliğin yanı sıra E. Ebert, G. C. Schmidt ve A. Wehnelt gibi asistanlarının yardımıyla deneysel fizik etkinliklerinde bulunduysa da XX. yüzyılın başlarında sağlık sorunları yüzünden buna son verdi; bilimler tarihine ve özellikle İslâm tabii bilimler ve teknoloji tarihine yöneldi. Arapça yazmaların tercümesinde Josef Hell, Heinrich Suter, Julius Ferdinand Ruska, Theodorus Willem Juynboll ve Max Horten gibi şarkiyatçılardan yardım alarak çalışmalarını yayımladı. 1926'da emekliye ayrıldıktan sonra da yüksek lisans ve doktora

hocalığını sürdürdü. 7 Ocak 1928'de Erlangen'de öldü. Physikalisch-Medizinischen Sozietät ve Die Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina gibi kuruluşların üyesi olan Wiedemann'ın öğrencileri arasında

Joseph Frank, Fritz Hauser, Theodor Mittelberger, Karl Kohl, Joseph Würschmiedt ve Hugo J. Seemann gibi bilim adamları bulunmaktadır.

Eilhard Wiedemann'ın çalışmalarının büyük çoğunluğu fizikle teknoloji tarihi üzerinedir ve bunların 200'den fazlası İslâm tabii bilimler ve teknoloji tarihiyle ilgilidir. Hemen hemen bütün İslâm dünyasının sömürge haline getirildiği ve müslümanların Batı merkezci tarih yazarları mârifetiyle tarihten dışlanmaya çalışıldığı bir dönemde yaşayan Wiedemann, gerçek bir ilim adamından beklenen ahlâk ve gayretle müslümanların bilim ve teknoloji çalışmaları üzerinde yoğunlaşmış, araştırmalarının büyük bir bölümünü onların bu alanlardaki başarılarını ortaya çıkarmaya ayırmıştır. Wiedemann, bilim ve teknoloji tarihini araştırmanın ön şartlarından birinin ilgili alanların mevcut halinin bilinmesi olduğunu tesbit ederek bunlardan habersiz bir araştırmacının sadece dil bilmekle bu alanların tarihini inceleyemeyeceğini söylemiş, böylece, günümüzde müslüman ve Batılı bilim adamlarının İslâm bilim ve düşünce tarihini anlama ve ürünlerini ortaya koyma yönünde sergiledikleri beceriksizliklerin sebeplerinden birini ifade etmiştir. Müslümanların tabii bilimler sahasındaki başarılarını ele aldığı, "Die Naturwissenschaften bei den orientalischen Völkern" başlıklı makalesinde Batı'da yaygın olan, müslümanların Antikçağ'dan intikal eden bilgileri sadece tercüme ettikleri ve bunlara önemli bir katkıda bulunmadıkları şeklindeki görüşten şikâyet eder ve bu makalesinde aksi görüşü savunur (Gesammelte Schriften, II, 853-862; ayrıca bk. I, 85-114; II, 879-882). Wiedemann'ın çalışmaları, genel bilim tarihinde hâlâ yeterince dikkate alınmayan İslâm medeniyeti içinde tabii bilimler tarihi açısından yol gösterici ve çığır açıcı bir niteliğe sahiptir. Kendisi müslüman ilim adamlarının başarılarını sadece teorik olarak ortaya koymakla kalmamış, İslâm coğrafyasında kullanılmış, geliştirilmiş veya icat edilmiş alet ve cihazların klasik eserlerde bulunan tasvir ve çizimlerinden hareketle prototiplerini yapmıştır. 1911'de bunlardan beş tanesi Münih'teki Alman Müzesi tarafından satın alınmıştır; diğer modellerin âkıbetleri hakkında ise bilgi yoktur. Müzenin satın aldığı aletlerden biri olan usturlap modelinin aslı Muhammed İbnü's-Saffâr'ın Berlin Devlet Kütüphanesi'ndeki usturlabıdır (a.g.e., I, s. IX). Wiedemann'ın açtığı bu çığır, İslâm bilim ve teknoloji tarihinde yönlendirici çalışmalar yapan ve bu konuda Wiedemann'ı öncü sayan (Sezgin, Wissenschaft und Technik im Islam, I, s. IX) Fuat Sezgin tarafından sürdürülmektedir.

Wiedemann’ın üzerlerinde araştırma yaptığı, eserlerini Almanca’ya çevirdiği ve tabii bilimler tarihindeki yerlerini gösterdiği çok sayıdaki İslâm âliminden önde gelenler şunlardır: İbnü’l-Heysem, İbn Hazm, Bîrûnî, İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî, Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, İbnü’l-Ekfânî, Harakī, Fahreddin İbnü’s-Sââtî, İbnü’ş-Şâtır, Fârâbî, Kemâleddin el-Fârisî, Kuşyâr b. Lebbân, Benî Mûsâ, Ca‘fer b. Ali ed-Dımaşkī, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Ali b. Ahmed en-Nesevî. Onun İslâm bilimler tarihiyle ilgili olarak ele aldığı konulardan bazıları da şöylece sıralanabilir: Müslümanlarda zaman, mekân ve hareket; astronomi, hendese; müslümanların geliştirdikleri saatler; astronomi aletleri; suyun kullanımı ve su tesisleri, su kapları; ışık ve ışıkla ilgili teknoloji, optik; coğrafî konular, dünyanın şekli ve yüzölçümü; madenler, altın, kıymetli taşlar; mûsiki ve seslerin kullanımı; kimya; bitkiler, şeker ve tarihçesi; tıbbî konular.

Eserleri. 1. Über die elliptische Polarisation des Lichtes und ihre Beziehungen zu den Oberflächenfarben der Körper (Leipzig 1872). Doktora tezidir. 2. Physikalisches Praktikum. Mit besonderer Berücksichtigung der physikalisch-chemischen Methoden (Braunschweig 1890, 1897, Hermann Ebert ile birlikte). Öğrencilere yönelik bir fizik kitabıdır. 3. Über die Naturwissenschaften bei den Arabern (Hamburg 1890). 4. Zur Alchemie bei den Arabern (Erlangen 1922). 5. Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte. Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen (SBPMS Erlg.) dergisinde yayımlanan makalelerinin (XXIV-LXVI [1902-1928]) Wolfdietrich Fischer tarafından derlenerek neşredilmiş halidir (I-II, Hildesheim-New York 1970). Wiedemann bu makalelerinin büyük bir kısmında özellikle Hârizmî’nin Mefâtîḥu’l-ʿulûm başlıklı eserinin hiyel, aritmetik, geometri, astronomi, kimya ve müzik bölümlerini İslâm bilimler tarihi açısından incelemiş ve Almanca’ya tercüme etmiştir. 6. Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte. Wiedemann’ın bir önceki derlemede bulunmayan makalelerinin Dorothea Girke ve Dieter Bischoff tarafından derlenip Fuat Sezgin tarafından yayımlanan şeklidir (I-III, Frankfurt am Main 1984).

Makaleler. Wiedemann İslâm bilim tarihi hakkındaki çalışmalarını genellikle makale halinde yayımlamış ve bunların çoğunda müslüman âlimlerin tabii bilimlerin çeşitli alanlarında kaleme aldıkları risâlelerin

tercümesini, tahlilini ve içerdikleri tasvirlerin çizimini vermiştir. Bazı makaleleri şunlardır: “Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur” (Nova Acta, Abhandlungen der Kaiserlich Leopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher, C/5 [Halle 1915], s. 1-272; Gesammelte Schriften, III, 1211-1482; Fritz Hauser’in yardımıyla hazırlanan ve Wiedemann’ın en önemli araştırmalarından biri kabul edilen bu makale İslâm kültür çevresinde kullanılan saatler ve bunların yapım teknikleriyle ilgilidir; çok sayıda çizimin yer aldığı makalede İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî ve Fahreddin İbnü’s-Sââtî’nin [Rıdvân b. Muhammed el-Horasânî] saatlerle ilgili eserlerinin tercümeleri de verilmiştir); “Über Trinkgefässe und Tafel aufsätze nach al-Gazarî und den Benû Mûsâ” (Isl., sy. 8 [1918], s. 140-166, 268-291; Gesammelte Schriften, III, 1517-1579); “Über Schalen, die beim Aderlass verwendet werden und Waschgefässe nach Gazarî” (Archiv für Geschichte der Medizin, sy. 11 [1918], s. 22-43; Gesammelte Schriften, III, 1607-1628); “Über eine Palasttür und Schlösser nach al-Gazarî” (Isl., sy. 11 [1921], s. 213-251; Gesammelte Schriften, III, 1670-1708); “Über al Biruni und seine Schriften” (Heinrich Suter ile birlikte, SBPMS Erlg., LII-LIII [1920-1921], s. 55-96; Wiedemann, Aufsätze, II, 474-515); “Allgemeine Betrachtungen von al-Bîrûnî in einem Werk über die Astrolobien” (Josef Frank ve Max Horten ile birlikte, SBPMS Erlg., LII-LIII [1920-1921], s. 97-121;

Wiedemann, Aufsätze, II, 516-540); “Über Tâbit ben Qurra, sein Leben und Wirken” (SBMSE Erlg., LII-LIII [1920-1921], s. 189-219; Wiedemann, Aufsätze, II, 548-578); “Die Gebetszeiten im Islam” (SBPMS Erlg., 58-59 [1926-1927], s. 1-32; Wiedemann, Aufsätze, II, 757-788); “Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument” (Theodorus W. Juynboll ile birlikte, AO, sy. 5 [Leiden 1926], s. 81-167; Gesammelte Schriften, II, 1117-1203); “Ibn al-Haitam, ein arabischer Gelehrter” (Festschrift J. Rosenthal zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres gewidmet, Leipzig 1906, I, 149-178; Gesammelte Schriften, I, 117-146); “Ibn Haitams Schrift über die sphärischen Hohlspiegel” (Bibliotheca Mathematica, X [Leipzig 1910], s. 293-307; Gesammelte Schriften, I, 354-368); “Ibn al-Haitam’s Schrift über parabolische Hohlspiegel” (Johan Ludwig Heiberg ile birlikte; Bibliotheca Mathematica, X [Leipzig 1910], s. 201-237; Gesammelte Schriften, I, 369-405); “Einleitung zu Werken von Charaqî” (Karl Kohl ile birlikte, SBPMS Erlg., LVIII-LIX [1926-1927], s.

203-218; Wiedemann, Aufsätze, II, 628-643); “Ueber Musikautomaten bei den Arabern” (Centenario della Nascita di Michele Amari, II [1910], s. 164-185; Gesammelte Schriften, I, 451-472); “Über Vorrichtungen zum Heben von Wasser in der islamischen Welt” (Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie, VIII [1918], s. 121-154; Gesammelte Schriften, III, 1483-1516); “Nasir al Dîn al Tûsî” (Julius F. Ruska ile birlikte, SBPMS Erlg., LX [1928], s. 289-316; Aufsätze, II, 701-728); “Naturwissenschaftliches aus Ibn Qutaiba” (SBPMS Erlg., XLVII [1915], s. 101-120; Wiedemann, Aufsätze, II, 155-174); “Über al Farabi’s Aufzählung der Wissenschaften (De scientiis)”, (SBPMS Erlg., XXXIX [1907], s. 74-101; Wiedemann, Aufsätze, I, 323-350); “Über die Gestalt, Lage und Bewegung der Erde, sowie philosophisch-astronomische Betrachtungen von Qutb al Din al Schirazi” (Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, III [Leipzig 1912], s. 395-422). Wiedemann’ın bütün makaleleri derlenerek tekrar basılmıştır (çalışmalarının listesi için bk. Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, XVIII, 442-473; Seemann, “Eilhard Wiedemann”, ISIS, XIV/1 [1930], s. 166-186; Arapça tahlilli bir liste için bk. Gesammelte Schriften, Arapça kısım, I, 11-51; II, 7-47; III, 7-44). Wiedemann, başta The Encyclopaedia of Islam (1. bs.) olmak üzere çeşitli ansiklopedilere de çok sayıda madde yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Wiedemann, Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte (ed. W. Fischer), Hildesheim 1970, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin önsözü, I, s. IX-XII; ayrıca bk. H. J. Seemann, “Eilhard Wiedemann”, I, s. XIII-XXXIV; a.mlf., Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte (ed. D. Girke - D. Bischoff), Frankfurt 1984, I-III, tür.yer.; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 324; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 396-398; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 296-302; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 442-473; Wissenschaft und Technik im Islam (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2003, I-V, tür.yer.; ayrıca bk. editörün önsözü, I, s.

VII-XII; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 165-166; J. Ruska, "Eilhard Wiedemann", Isl., XVII/1 (1928), s. 294-295; H. J. Seemann, "Eilhard Wiedemann", ISIS, XIV/1 (1930), s. 166-186; C. E. Bosworth, "Eilhard Wiedemann, Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte, mit einem Vorwort und Indices herausgegeben von Wolfdietrich Fischer", JSS, XVI/2 (1971), s. 277-278.

Hilal Görgün

WIENER ZEITSCHRIFT für die KUNDE des MORGENLANDES

Avusturya'da yayımlanan şarkiyat dergisi.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'in (WZKM) ilk sayısı 1887'de yayımlanmıştır. Bundan bir yıl önce kurulan Viyana Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü'nün bölüm başkanları G. Bühler, J. Ritter von Karabaček, David Heinrich Müller ve L. Reinisch'in sorumluluğunda neşredilen bu ilk sayının hacmi toplam 346 sayfayı buluyordu. İlk otuz sayısı Viyana'daki K. K. Hofund Universitäts-Buchhändler Alfred Hölder yayınevi tarafından çıkarılan dergi Paris, Londra, Torino, New York ve Bombay gibi değişik yerlerde neşredilmiştir. 1924'te çıkan 31. sayı ile birlikte yayım işlerini Viyana Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü üstlenmiştir; bu durum günümüze kadar böylece süregelmektedir. Yalnız II. Dünya Savaşı sırasında (1939-1942) yayımlanan 46-49. sayıları Berlin-Dahlem'deki Ahnenerbe Vakfı çıkarmıştır. Dergi, savaş esnasındaki birkaç yıl dışında düzenli aralıklarla okuyucusuna ulaşan dünyanın en eski şarkiyat dergilerinden biridir. Almanca konuşulan ülkelerde sadece Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın 1847'den beri yayımladığı Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) ondan daha eskidir. Başlangıçta yılda dört sayı olarak planlanan dergi 1957'den itibaren 54. sayı ile birlikte yılda tek cilt halinde bir sayıya indirilmiştir.

Derginin neşredilmeye başlandığı yıllarda Viyana Şarkiyat Enstitüsü'nde Mısıroloji, Hint-Germen bilimi, İndoloji, İslâm ilimleri ve semitistik disiplinleri bulunuyordu; içeriği ve makaleleri de o yıllarda bu duruma uygun bir çeşitlilikteydi. Daha 1. sayıda İndoloji, Eski Pers bilimi, Arapça, Ârâmîce, Ermenice ve İbrânîce alanlarında kaleme alınmış yazılara yer verilmiştir. 2. sayıdan itibaren düzenli biçimde Türkoloji, Güney Arabistan araştırmaları ve Koptoloji yazıları çıkmaya başlamış, 4. sayı ile birlikte seyrek olmakla beraber Sinoloji yazılarına da yer verilmiştir. Bu örneklerin de ortaya koyduğu gibi başlangıçta disiplinler arası uzmanlık sınırlarını aşan bir anlayışla ve bugününkünden çok farklı bir Şark kavramıyla

sürdürülen yayın politikası zamanla yeni şartlara uyum göstermek zorunda kalmıştır. Önce Hint-Germen bilimi, Mısıroloji ve Afrikanistik, İndoloji, Japonoloji, Sinoloji ve Judaistik alanlarının ayrılmasıyla geniş Şarkiyat alanı daralmış ve yeni bir kimliğe bürünmüştür. Ayrılan bölümler kendi bağımsız enstitülerine ve yayınlarına kavuşmuş, Şark kavramı değişikliğe uğramış, bütün bunlar derginin sayfalarında yansımasını bulmuştur. İlk yayın heyetinde Mısıroloji, Hint-Germen ve Şarkiyat enstitülerinin bölüm başkanları yer alırken günümüzde yayın kurulu sadece Şarkiyat Enstitüsü öğretim üyelerinden oluşmaktadır. Neşredilen yazılarda da önemli değişiklikler görülmekte, artık Ortadoğu ve Kuzey Afrika ağırlıklı eski devir şarkiyat (Sumeroloji, Hititoloji, Akadistik), Arabistik, İranistik, İslâm ilimleri, Semitistik ve Türkoloji disiplinlerindeki çalışmalara sık sık rastlanmaktadır. Arabistik ve Semitistik derginin programında ilk sayılarından itibaren önemli yer tutmuş, bunda derginin kurucularından David Heinrich Müller'in kendi alanı olan Semitistik'e ağırlık vermesi büyük rol oynamıştır. İlk yıllarda Güney Arabistan araştırmaları ve Arapça diyalektolojisi üzerine yayımlanan yazılara daha sonra Rudolf Geyer'in inisiyatifiyle eski Arap şiirine dair yapılan çalışmalar eklenmiş, 1975'ten itibaren Arne A. Ambros'un yayın kuruluna girmesiyle Arapça dil bilimi araştırmalarına da geniş yer ayrılmaya başlanmıştır.

Türkoloji, derginin kuruluşundan 1923-1924 yılına kadar Viyana Şarkiyat ekolü içinde müstakil bir disiplin değildi; ilk günlerden beri sadece makaleler ve kitap tanıtım yazılarıyla temsil ediliyordu. Bu hususta Martinus Theodorus Houtsma ve

Ignácz Kúnos'un rollerinden söz etmek gerekir. 1888'de çıkan ikinci sayıdan itibaren çalışmalara katılan bu iki isimden Houtsma'nın ilk katkısı Oğuz boyları hakkındaki araştırmasıydı ("Die Ghuzenstämme", WZKM, sy. 2 [1888], s. 219-233); Kúnos da aynı sayıda bir yazı dizisine başlamıştı ("Türkische Volkslieder", WZKM, sy. 2 [1888], s. 319-324; sy. 3 [1889], s. 69-76). Bunları Türkoloji'nin önemli temsilcileri M. Adamović, Willy Bang Kaup, İlhan Başgöz, R. Dankoff, Gerhard Doerfer, S. Faroqhi, Barbara Flemming, Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst, Richard F. Kreutel, V. L. Ménage, Franz Taeschner, Andreas Tietze, Zeki Velidi Togan, Arminius Vámbery ve Paul Wittek izlemiştir. Bu âlimlerin makaleleri arasında o dönem Türkoloji'sinin mihenk taşları niteliğinde çalışmalar görülmektedir.

Willy Bang Kaup'un henüz yeni keşfedilen Göktürk kitâbelerinin dili üzerine yazdığı bir dizi makale ile (sy. 11, 12, 23) Paul Wittek'in erken Osmanlı belgelerini ele aldığı yazıları (sy. 53-59/60) bunların başlıcalarıdır.

1980 yılında Erika Bleibtreu ve Andreas Tietze ilk yetmiş sayıyı kapsayan bir dizin yayımlayarak (Registerband der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes für die Bände I-LXX [1887-1978], Wien 1980) 1400 makale ve 2100 kitap eleştiri yazısı içeren bu dizinle derginin konu zenginliğini gözler önüne sermiştir. Osmanlı ve Türk araştırmaları alanında bir ilk olan Türkoloji Bibliyografyası'nın (Turkologischer Anzeiger: TA) ilk dokuz cildi de derginin 1975-1983 arasında çıkan sayılarıyla (67-75) birlikte verilmiştir (Türkoloji Bibliyografyası 1977'den beri müstakil bir yayın olarak da çıkmaktadır). Burada dergi içerisinde özel bir yer tutan ek sayılara da değinmek gerekir. Düzensiz aralıklarla çıkan bu dizi monografik bir seri oluşturmaktadır. 1936-1989 yılları arasında toplam on beş kitap yayımlanmış, 2006'dan itibaren de "Neue Beihefte" başlığıyla yeni bir seriye başlanmış, 2010 yılına kadar bu seride yedi kitap neşredilmiştir. 2010'da Viyana Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü profesörleri Markus Köhbach, Rüdiger Lohlker, Stephan Procházka ve Gebhard Selz'in editörlüğünde hazırlanan derginin 100. sayısı basılmıştır. İlerleyen yaşına rağmen zindeliğini muhafaza eden derginin 2000'li yıllarda çıkan sayıları aynı zamanda yayım tarihindeki en kapsamlı sayılarıdır (http://orientalistik.univie.ac.at/publikationen/wiener-zeitschrift-fuerdie-kunde-des-morgenlandes/).

Gısela Prochazka Eısl

WIET, Gaston

(1887-1971)

Fransız şarkiyatçısı.

Gaston Louis Marie Joseph Wiet 18 Aralık 1887 tarihinde Paris'te doğdu. Hukuk öğreniminden sonra (1908) Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ta Clément Imbault Huart, Hartwig Derenbourg ve Paul Revaisse gibi hocalardan klasik ve modern Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe gibi Doğu dilleri eğitimi gördü (1909). 1909-1911 yılları arasında Institut Français d'Archéologie Orientale'in üyesi sıfatıyla iki yıl Kahire'de bulundu. 1911'de Arapça ve Türkçe dersler vermek üzere Lyon Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne davet edildi. I. Dünya Savaşı sırasında Fransız ordusuna bağlı olarak Ortadoğu'da görev yaptı. Hizmetlerinden dolayı savaş sonrası Croix de Guerre madalyasıyla ödüllendirildi. Savaşın ardından tekrar üniversiteye döndü ve 1919-1926 arasında Lyon Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 1926'da Mısır Kralı I. Fuâd tarafından Kahire'ye davet edildi ve 1926-1951 yılları arasında Kahire Dârü'l-âsâri'l-Arabiyye'de müdürlük görevinde bulundu. Aynı zamanda Paris'te Ecole des Langues Orientales (1931-1951) ve Ecole du Louvre'da (1936-1938) profesör olarak Arap dili ve edebiyatı, Yakındoğu tarihi ve coğrafyası, İslâm sanatı dersleri vermeye devam etti. 1938 yılından itibaren daha çok Mısır'da bulundu. II. Dünya Savaşı esnasında Mısır'da Committee of Free French Forces in Egypt başkan yardımcısı sıfatıyla General Charles de Gaulle'ü aktif biçimde destekledi. Yine bu sırada Türkiye'ye ve Yunanistan'a seyahatler yaptı. 1951'de Mısır'dan Paris'e döndü ve Collège de France'ta Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. 1960'ta emekliliğe ayrıldı ve 20 Nisan 1971 tarihinde öldü. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in 1924 gözlemci, 1957 aslî üyesi olan Wiet, aynı zamanda Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü'nün üç onur üyesinden biriydi.

Eserleri. Çok yönlü bir âlim olan Gaston Wiet özellikle İslâm epigrafisi, İslâm mimarisi ve sanatı, İslâm şehirciliği gibi alanlarda önemli eserler

vermiştir. Bu yönüyle kendinden önceki büyük şarkiyatçıların son temsilcilerindendir. 1913 yılından itibaren İslâm epigrafisiyle ilgili kapsamlı ve kalıcı çalışmalar ortaya koymuştur. Max van Berchem'in ölümünden sonra onun Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum adlı kitâbeler külliyatının Kudüs (Kahire 1922-1927; İndeks, Kahire 1949) ve Mısır (Kahire 1929-1930) bölümlerinin neşriyle Etienne Combe ve Jean Sauvaget ile birlikte yayımladığı Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (I-XV, Kahire 1931-1957) İslâm epigrafisiyle ilgili bugüne kadar gerçekleştirilmiş en kapsamlı çalışmalar arasında yer almaktadır. Wiet'in diğer önemli eserleri arasında şunlar zikredilebilir: Les mosquées du Caire (I-II, Paris 1932), L'exposition persane de 1931 (Le Caire 1933), L'épigraphie arabe de l'exposition d'art persan du Caire (Le Caire 1935), Histoire de la nation égyptienne (l'Egypte arabe de la conquête arabe à la conquête ottomane, Paris 1937), Soieries persanes (Le Caire 1947), Grandeur de l'Islam (Paris 1961), Cairo: City of Art and Commerce (trc. Seymour Feiller, Norman 1964), Introduction à la littérature arabe (Paris 1966), Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate (Oklahoma 1971). Bunların yanında İslâm coğrafyasıyla ilgili epigrafi, tarih, edebiyat, tarihî coğrafya, sanat tarihi, arkeoloji, mimari ve şehircilik konularında yüzlerce makale yazmıştır (1960 yılına kadar yayınlarının listesi için bk. André Raymond, s. IX-XXIV; sonraki yayınları için bk. J. D. Pearson, 1967, s. 340; J. D. Pearson - A. Walsh, s. 383; J. D. Pearson, 1977, s. 427).

Gaston Wiet ayrıca tarih, coğrafya ve edebiyatla ilgili birçok Arapça eseri neşretmiş, çok sayıdaki eseri de Arapça'dan Fransızca'ya tercüme etmiştir. Başlıca neşir ve tercümeleri arasında Makrîzî'nin el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr fî ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âs̱âr adlı eserinin kısmî neşrini ve tercümesini (Kahire 1911-1927; A. Raymond ile birlikte Fr. trc. Les marchés du Caire, Le Caire 1979), İbn Tağrîberdî'nin el-Menhelü'ṣ-ṣâfî adlı eserinin çevirisini (Les biographies du Manhal al-Safi, Le Caire 1932), Ya'kūbî'nin Kitâbü'l-Büldân'ının tercümesini (Les pays, Le Caire 1937),

İbn İyâs'ın Bedâʾiʿu'z-zühûr fî veḳāʾiʿi'd-dühûr adlı eserinin 906-928 (1500-1522) yıllarına ait kısmının Fransızca çevirisini Histoire des sultans mamlouks (Journal d'un bourgeois du Caire, I-II, Paris 1945, 1955-1960), İbn Rüste'nin el-Aʿlâḳu'n-nefîse adlı eserinin tercümesini (Les atours précieux, Le Caire 1955), İbn Havkal'in Ṣûretü'l-arż adlı eserinin J. H.

Kramers tarafından yapılan tercümesinin gözden geçirilmiş biçimini (Configuration de la Terre, I-II, Paris-Beyrut 1964) ve Nikola et-Türk'ün Arapça kroniğinin neşriyle Fransızca tercümesini (Nicolas Turc: Chronique d'Egypte 1798-1804, Le Caire 1950) saymak mümkündür. Wiet, bunların dışında Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ının Makrîzî'ye ait muhtasarının Mısır'la ilgili kısmını tercümesiyle birlikte yayımlamış ("Un résumé d'Idrīsī", Bulletin de la société royale de géographie d'Egypte, XX [Kahire 1939], s. 161-201), Cebertî'nin ʿAcâʾibü'l-âs̱âr'ının fihristini yapmıştır (Index de Djabarti: Fihrisü ʿAcâʾibi'l-âs̱âr, Kahire 1954). Arap edebiyatından Fransızca'ya yaptığı tercümeler arasında Tâhâ Hüseyin, Mahmûd Teymûr ve Tevfîk el-Hakîm gibi modern Mısır yazarlarından yaptığı çeviriler zikredilebilir. Wiet akademik çalışmalarının yanında müzecilikle ilgili önemli yayımlar da yapmıştır. Bunların başlıcaları arasında Catalogue général du musée arabe du Caire serisi içerisinde neşrettiği Lampes et bouteilles en verre émaillé (Le Caire 1929), Album du musée arabe du Caire (Le Caire 1930) ve Objets en cuivre (Le Caire 1932) sayılabilir. 1977'de G. Wiet için bir armağan yayımlanmıştır (Studies in Memory of Gaston Wiet, Jerusalem 1977).

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Pearson, Index Islamicus: Second Supplement (1961-1965), Cambridge 1967, s. 340; a.mlf., Index Islamicus: Fourth Supplement (1971-1975), London 1977, s. 427; a.mlf. - A. Walsh, Index Islamicus: Third Supplement (1966-1970), London 1972, s. 383; M. Rosen-Ayalon, "In Memoriam", Studies in Memory of Gaston Wiet (ed. M. Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. IX-XII; a.mlf., "Gaston Wiet, 1887-1971", KOr., VIII/1-2 (1972), s. 155-159; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 276-280; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 166; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 538-540; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who's Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Tewentieth Century, Leiden-Boston 2004, III, 645; C. Chaqueri, "Wiet, Gaston Louis Marie Joseph",

Dictionnary des orientalistes de langue française (ed. F. Pouillon), Paris 2008, s. 978-979; A. Raymond, “Bibliography de l’œuvre scientifique de M. Gaston Wiet”, BIFAO, LIX (1960), s. IX-XXIV; H. Laoust, “Gaston Wiet (1887-1971)”, REI, XXXIV/2 (1971), s. 205-207; N. Elisséeff, “Gaston Wiet (1887-1971)”, JA, CCLIX/1-2 (1971), s. 1-9; Cl. Cahen, “Gaston Wiet”, JESHO, XIV/3 (1971), s. 223-226; J. Hubert, “Séance du 23 Avril”, CRAIBL (1971), s. 253-256; P.-M. Duval, “Notice sur la vie et les travaux de M. Gaston Wiet”, a.e. (1974), s. 477-485.

Osman Gazi Özgüdenli

WITTEK, Paul

(1894-1978)

Osmanlı tarihi üzerine araştırmalarıyla tanınan Avusturyalı tarihçi.

Baden şehrinde bir Çek ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Viyana Üniversitesi'nde başladığı tarih ve filoloji öğrenimini I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine yarım bırakıp orduya katıldı. Ruslar'la savaşırken yaralandı ve tedavisinin ardından cephe gerisinde, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun müttefiki olan Osmanlı Devleti'nin erkânıharbiyesinde danışmanlık yapmakla görevlendirildi (1916-1918). Savaşın sonuna doğru Filistin cephesindeki çarpışmalara katıldı. Savaş bitince Viyana Üniversitesi'ne döndü ve eğitimini tamamlayarak 1920'de doktor unvanını aldı; arkasından şarkiyat araştırmalarına başladı. Bu dönemde geçimini Oesterreichische Rundschau gazetesinde editörlükle sağlıyordu. Meşhur şairlerden Stefan George'un çevresinde oluşan "George-Kreis" grubuyla dostluk kurdu ve düşüncelerinden büyük ölçüde etkilendi. 1921'de F. Kraelitz ile birlikte Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte dergisini çıkardı (I. cilt, 1921-1922; II. cilt, 1923-1926) ve hayatı boyunca asıl meşguliyetini teşkil eden Osmanlı tarihinin erken dönemlerine ilişkin meseleleri ele aldığı ilk araştırmalarını yayımladı.

1924'te meslekî bilgisini genişletmek amacıyla İstanbul'a gitti. İki yıl sonra Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde Türkoloji raportörlüğüne getirildi ve 1934 yılına kadar bu görevde kaldı. Menteşe Beyliği hakkında kaleme aldığı ilk eserini burada neşretti. İstanbul'da yaşadığı yıllarda yeni kurulan devletteki önemli olaylara şahitlik etti. Bu arada Osmanlı arşivlerinin atık kâğıt olarak Bulgaristan'a satılması düşüncesini Türk meslektaşlarıyla birlikte kamuoyuna duyurdu ve belgelerin gelecek nesiller için korunmasına önemli katkı sağladı (Shaw, IJMES, X [1979], s. 139). Viyana'ya döndükten sonra Hitler rejimine karşı tepki göstererek Brüksel'e göç etti ve orada Henri Gregoire'ın başkanı bulunduğu Bizans Araştırmaları Enstitüsü'ndeki ilmî çalışmalardan faydalandı. Fakat Naziler'in bu memleketi de işgal etmeleri üzerine kayıkla İngiltere'ye kaçmak zorunda kaldı, orada da düşman

safındaki bir devletin vatandaşı olduğu gerekçesiyle tutuklandı. Ancak bu durum uzun sürmedi; Hamilton Alexander R. Gibb ve E. Denison Ross gibi şarkiyatçıların araya girmesiyle serbest bırakıldı ve kendisine Londra Üniversitesi'nde görev verildi. 1948'de Londra Üniversitesi'nin School of Oriental and African Studies Bölümü'nde yeni açılan Türk Dili Kürsüsü'ne tayin edildi. 1961'de emekli oluncaya kadar burada, ardından Londra yakınındaki Warburg Enstitüsü'nde çalıştı. 13 Haziran 1978'de Londra'da öldü.

Wittek titiz ve belgelere dayalı çalışmalar yapan bir Osmanlı tarihçisidir. Gerek kişiliği gerekse çalışma yöntemleri onu kitap yayımlamaktan alıkoymuş, çalışmalarını daha ziyade makaleler şeklinde neşretmiştir. Onun Osmanlı tarihi üzerindeki araştırmaları, Osmanlılar hakkında Batı kaynaklarında bolca yer alan ve Batılı ilim adamlarınca yüzyıllar boyu tekrarlanan efsane ve hayallere yer verilmeden sadece bilimsel temellere oturtulmuş ve her vesileyle Osmanlı kaynaklarının araştırılması gereği vurgulanmıştır. Bu bağlamda Wittek daha çok Türk tarihçileri tarafından benimsenen, Osmanlılar'ın Oğuzlar'ın Kayı boyundan geldiği tezinin bir efsane olduğunu inandırıcı görünen delillerle ortaya koymuş

ve M. Fuad Köprülü'nün "Osmanlılar'ın Etnik Menşei Meseleleri" başlıklı makalesinde (TTK Belleten, VII/28 [1943], s. 212-303) çürüttüğü bu tez özellikle Batılı tarihçileri etkilemiştir. Wittek'in "gazâ tezi" adıyla bilinen, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda temel unsuru gazilerin teşkil ettiği görüşü de genelde kabul görmekle birlikte Lindner gibi yazarlar tarafından eleştirilmiştir (Kafadar, İki Cihan Âresinde, s. 70-96). Öte yandan Wittek, A. Lybyer'in Osmanlılar'ın büyük başarı elde etmelerinin sebebi olarak sonradan İslâmiyet'i kabul etmiş hıristiyan kökenli yüksek tabakayı öne süren tezini reddetmiş, bir taraftan, Osmanlı toplumunun ve kurumlarının gelişmesinde asıl rolü Bizans'tan kalan mirasın oynadığı görüşünün aksine bu gelişmede Türk ve İslâm geleneklerinin etkili olduğunu, diğer taraftan XIX. yüzyılda bağımsızlıklarına kavuşan eski Osmanlı tebaasının yüzyıllarca baskı altında tutulduğu iddialarının doğru olmadığını söylemiş, Osmanlı uyruklarının millet sistemiyle özgürlük içinde yaşadıklarını vurgulamıştır.

Eserleri. 1. Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte

Westkleinasiens im 13.-15 Jh. (İstanbul 1934; Amsterdam 1967). Orhan Şaik Gökyay tarafından Menteşe Beyliği. 13-15'inci Asırda Garbi Küçükasya Tarihine Ait Tetkik adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1944, 1986). 2. The Rise of the Ottoman Empire (London 1938, 1958, 1963, 1971; yazarın Osmanlı tarihine dair diğer bazı çalışmalarının ilâvesiyle; ed. Colin Heywood, New York 2002). Wittek'in Londra Üniversitesi'nde okuttuğu derslerin derlenmesinden meydana gelen eser Fahriye Arık (Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu, İstanbul 1947), Güzin Yalter (Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, İstanbul 1971) ve Fatmagül Berktay (Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu, İstanbul 1985, 1995) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 3. Turkish with Vocabulary. Türkçe öğrenenler için hazırlanmış (London 1945) ve Turkish Reader başlığıyla gözden geçirilerek tekrar basılmıştır (London 1956, 1962, 1975). 4. The Fall of Constantinople (London 1955). İstanbul'un fethinin 500. yıl dönümü münasebetiyle School of Oriental and African Studies tarafından 29 Mayıs 1953'te yapılan bir sempozyumun metinlerinden oluşan kitapta Wittek'in "Fath mubin-An eloquent victory" başlıklı bir makalesi bulunmaktadır (s. 33-44). Makaleyi Orhan Şaik Gökyay "İstanbul'un Sukutu (V)" başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul Enstitüsü Dergisi, II [1956], s. 204-212). 5. La formation de l'Empire ottoman (London 1982). Wittek'in ölümünden sonra önemli makalelerinden bazılarının V. L. Ménage tarafından derlenerek basılmış halidir.

Paul Wittek'in yetmiş civarındaki diğer makalelerinin bir kısmı şunlardır: "Zum Quellenproblem der aeltesten osmanischen Chroniken" (MOG, I [Wien 1921-1922], s. 77-150); "Neues zu Asikpasazade" (MOG, II [1924], s. 147-164); "Konstantinopel, Islam und Kalifat" (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, LIII [1925], s. 370-426); "Türkentum und Islam I" (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, LIX [1928], s. 489-525); "Die Vezirfamilie der Ğandarlyzāde 14./15. Jhdt. und ihre Denkmäler" (Fr. Taeschner ile birlikte; Isl., XVIII/1 [1929], s. 60-115; XXII [1934], s. 73-75); "Zur Geschichte Angoras im Mittelalter" (Festschrift für Georg Jacob [Leipzig 1932], s. 329-354); "Von der Byzantischen zur türkischen Toponymie" (Byzantion, X [Bruxelles 1935], s. 11-64); "Deux chapitres de l'histoire des turcs de Roum" (Byzantion, XI [1936], s. 285-319); "De la défaite d'Ankara á la prise de Constantinople" (REI [1938], s. 1-34; Türkçe trc. Halil İnalcık, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına

1402-1455", TTK Belleten, VI/27 [1943], s. 557-589); "Le sultane de Rûm" (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, VI [Bruxelles 1938], s. 361-390; Türkçe trc. Muallâ Süerdem, Rum Sultanı-Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri, İstanbul 1971); "The Turkish Documents in Hakluyt's Voyages" (Bulletin of the Institute of Historical Research, XIX/57 [London 1942], s. 121-139); "Notes sur la tughra ottomane" (Byzantion, XVIII [1948], s. 311-334; XX [1950], s. 267-293); "Ayvansaray, un sanctuaire prive´ de son héros" (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, XI [1951], s. 505-526); "Yazijioghlu Alī on the Christian Turks of the Dobruja" (BSOAS, XIV/3 [1952], s. 639-668); "Zu einigen frühosmanischen Urkunden" (I-VII, WZKM, LIII [1957], s. 300-313; LIV [1957], s. 240-255; LV [1959], s. 122-142; LVI [1960], s. 267-284; LVII [1961], s. 102-117; LVIII [1962], s. 165-197; LIX-LX [1963-1964, yayım tarihi 1965], s. 201-223).

BİBLİYOGRAFYA

Paul Wittek, "Schriftenverzeichnis 1921-1966", WZKM, LXVIII (1976), s. 1-7; J. Sauvaget, Introduction to the History of the Muslim East, Berkeley-Los Angeles 1965, bk. İndeks; Cemal Kafadar, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Berkeley 1995, s. 47-59, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu (trc. Ceren Çıkın), Ankara 2010, s. 70-96, ayrıca bk. İndeks; D. J. Kastritsis, The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413, Leiden 2007, s. 12-22, ayrıca bk. İndeks; A. C. Schaendlinger, "Paul Wittek", Isl., LVI/1 (1979), s. 9-10; J. Wansbrough, "Obiutuary: Paul Wittek", BSOAS, XLII/1 (1979), s. 137-139; a.mlf., "Paul Wittek and Richard Hakluyt: A Tale of Two Empires", Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 55-70; S. J. Shaw, "In Memoriam: Professor Paul Wittek, 1894-1978", IJMES, X (1979), s. 139-141; a.mlf., "Profesör Paul Wittek" (trc. Tüten Özkaya), TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 837-840; C. Imber, "Paul Wittek's 'De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople'", Osm.Ar., sy. 5 (1986), s. 291-304; C. Heywood, "Between Historical Myth and 'Mythohistory': The Limits of Ottoman History", Byzantine and

Modern Greek Studies, XII, Oxford 1988, s. 339-340; a.mlf., “Wittek and the Austrian Tradition”, JRAS, sy. 1 (1988), s. 1-25; a.mlf., “‘Boundless Dreams of the Levant’: Paul Wittek, the George-Kreis, and the Writing of Ottoman History”, a.e., sy. 1 (1989), s. 32-50; a.mlf., “A Subterranean History: Paul Wittek (1894-1978) and the Early Ottoman State”, WI, new series, XXXVIII/3 (1998), s. 386-405; a.mlf., “Paul Wittek”, Al-‘Usur al-Wusta, XVII/2, Chicago 2005, s. 36-39.

Turgut Akpınar

WMC

(bk. DÜNYA İSLÂM KONGRESİ).

WOEPCKE, Franz

(1826-1864)

Alman matematikçisi, şarkiyatçı.

6 Mayıs 1826 tarihinde Dessau'da bir postacının oğlu olarak dünyaya geldi. Berlin Üniversitesi'nde matematik eğitimi aldı. Bir süre Bonn Üniversitesi'nde G. Wilhelm Freytag'ın yanında Arapça öğrendi ve müslüman matematikçilerin eserlerinin yazma nüshalarını inceledi. 1847'de Ömer Hayyâm'ın cebire olan katkıları üzerine hazırladığı doktora tezini tamamladı (L'algèbre d'Omar Alkhayyâmî publiée,

traduitée et accompagnée d'extraits des manuscrits inédits, Paris 1851). İlim dünyasında büyük yankı doğuran bu çalışmasında filozof, astronom ve matematikçi Ömer Hayyâm'ın üçüncü derece cebir denklemleriyle (kübik denklemler) çözümlerini sistematik biçimde verdiğini kanıtladı. Daha sonra arkeolog Ernst Heinrich Tölken'in yardımıyla antik güneş saatlerine (gnomon) ilişkin Disquisitiones archaeologico-mathematicae circa solaria veterum adlı eserini kaleme aldı (Berlin 1847). 1850'de doçent oldu. Ardından çalışmalarına Paris'te devam etti. Burada Kerecî'nin el-Faḫrî adlı eserinin Paris nüshasını (Bibliothèque Nationale, nr. 2459) esas alarak bunu Fransızca özetiyle birlikte yayımladı (Extrait du Fakhri, traité d'algèbre par Mohammed Alkarkhi, précédé d'un mémoire sur l'algèbre indéterminée chez les Arabes, Paris 1853).

1854 yılında Fransız Bilimler Akademisi'nde Endülüslü matematikçi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kalesâdî'ye (ö. 891/1486) dair bir bildiri sundu. Bu bildiride Kalesâdî'nin Keşfü'l-esrâr'ına ve İbn Haldûn'un Muḳaddime'sine dayanarak İslâm cebirinde notasyon kullanımının en erken XIII. yüzyılda başladığını savundu, ayrıca şu öngörülerde de bulundu: 1. Kalesâdî'nin notasyon sisteminde belirtilmeyen bir sayının küp kuvvetinin üstündeki kuvvetlerin gösterimi kare ve küp için kullanılan simgelerden (bunların toplamından) yararlanılarak yapılabilir. 2. Batılı (Endülüs ve Mağribli) Araplar cebirde simgesel aşamaya geçtikleri halde Doğulu

Araplar bunu geçememiş, cebirleri diskürsif (dağınık, kopuk kopuk) ve retorik olarak kalmıştır (Demir, sy. 15 [2004], s. 333-353).

Woepcke 1856'da Paris'ten Berlin'e döndü. Burada İtalyan matematikçisi Leonardo Pisano ve müslüman matematikçiler arasındaki temaslara ilişkin çeşitli araştırmalar yaptı, Gıyâseddin el-Kâşî (ö. 832/1429) üzerinde durdu. Bu çalışması 1865 yılında yayımlanınca büyük bir ilgiyle karşılandı. Zira burada Kâşî'nin sin 1°'nin hesaplanmasında tam ve kesin bir yaklaşma (approksimasyon) metodu kullandığını ve bunun Avrupa'da ilk defa François Viete ile (ö. 1603) yeniden ortaya çıktığını gösterdi.

25 Mart 1864'te Paris'te henüz otuz sekiz yaşında iken ölen Franz Woepcke, J. J. E. Sédillot ve J. T. Reinhaud gibi şarkiyatçıların yanı sıra bilim tarihi ağırlıklı çalışmalarıyla birçok yazmayı inceleyip özellikle matematik tarihçilerini çok ciddi tashihlere zorlamış, meselâ dönemin matematik tarihi kitaplarında ileri sürülen, müslümanların ikinci derece denklemlerin ötesine geçemedikleri iddiasını, öncelikle Ömer Hayyâm'ın yukarıda anılan üçüncü derece denklemlerin sistematik tanıtımını yaptığı cebir kitabını Fransızca'ya çevirerek geçersiz kılmıştır. Böylece Arap-İslâm kültürü çerçevesinde insanlık tarihine katkı sağlayan başarılı çalışmalara ilişkin yaygın fakat yanlış kanaatlerin değişmesinde öncü rol oynamıştır. Fuat Sezgin, Woepcke'nin adı geçen eserleriyle birlikte yayınlarının büyük bir kısmını Etudes sur les mathématiques arabo-islamiques adı altında iki cilt halinde (Frankfurt 1986), bir kısmını da Islamic Mathematics and Astronomy serisinin muhtelif ciltleri (meselâ XXXVIII, XLIV, XLV, LXVI) içerisinde (Frankfurt 1998) tıpkıbasım şeklinde neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 376-377; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 139; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 292-295; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 732-733; Sâlih Zeki, Âsâr-ı

Bâkiye (haz. Remzi Demir - Yavuz Unat), Ankara 2003, I, 150-152; II (haz. Melek Dosay Gökdoğan), Ankara 2003, s. 61, 79, 87, 100, 101, 102, 104-106; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who's Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, III, 663; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 65-67; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferhengi Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 352-353; Fuat Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik, Ankara 2008, I, 2, 21, 28, 66, 163; II, 80; III, 128, 129, 152, 153; M. J. Mohl, "Rapport sur les travaux du conseil de la société asiatique pendant l'année 1863-1864", JA, série 6, IV (1864), s. 17-24; M. Cantor, "Woepcke, Franz", General German Biography, Historical Commission of the Bavarian Academy of Sciences, XLIV (1898), s. 209-210; Remzi Demir, "Sâlih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de Yayımlanan 'Notation algébrique chez les Orientaux' Adlı Makalesi", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 15, Ankara 2004, s. 333-353.

Yavuz Unat

WRIGHT, William

(1830-1889)

İngiliz şarkiyatçısı.

17 Ocak 1830 tarihinde İngiliz ordusunda subay olan babasının görevle bulunduğu Doğu Hindistan'da doğdu. Bengal'in son Hollanda valisi M. Overbeck'in kızı olan annesi Doğu dillerine merakı sebebiyle oğlunu bu dilleri öğrenmeye teşvik etti. Ailesi İskoçya'ya dönüp Saint-Andrews şehrine yerleştiğinde daha çocuk yaştaydı. St. Andrews Üniversitesi'nden mezun olunca öğrenimini Almanya'da Halle Üniversitesi'nde sürdürdü. Burada E. Rödiger'in derslerine girdi; önce Süryânîce, ardından Arapça öğrendi; Farsça, Türkçe ve Sanskritçe ile de ilgilendi. Alman filoloji yöntemiyle aldığı eğitim bazı dillerde kazandığı yetkinlik kadar önemliydi. Daha sonra Leiden'e geçti ve Wright Reinhart Dozy'in yönetiminde İbn Cübeyr'in Riḥletü'l-Kinânî'sinin Leiden'deki yazma nüshasını doktora tezi olarak yayıma hazırladı. Ayrıca hocasıyla birlikte Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb min ġuṣni'l-Endelüsi'r-raṭîb adlı hacimli eserinin kısmî neşrine katıldı (I-II, Leiden 1855-1861). Londra'da University College'de Arapça kürsüsüne, ardından Dublin'de Trinity College'de benzer bir kürsüye tayin edildi. Dublin'de iken A Grammar of the Arabic Language adlı iki ciltlik kitabını neşretti (1859-1862). 1861'de British Museum'daki Süryânîce yazmaların katalogunu hazırlamak için üniversiteden ayrıldı. 1868'de İngilizler'in Etiyopya'daki Magdala Kalesi'ni kuşatmaları esnasında elde ettikleri Habeşçe yazmaların katalogunu da hazırladı. Daha sonra Cambridge Üniversitesi'nde Arapça kürsüsünün başına getirildi (1870). Bu dönemde Müberred'in el-Kâmil fi'l-luġa ve'l-edeb adlı eserini yayımladı, hukuk ve felsefe alanında doktora yaptı. Süryânî hıristiyan edebiyatına ilgi duyarak Ahd-i Cedîd'in apokrif nüshaları üzerinde çalıştı ve Ahd-i Atîk Düzeltme Kurulu üyeliğinde bulundu. İbnü'l-Mukaffa'ın Kelîle ve Dimne adlı eserini Arapça'dan Süryânîce'ye çevirdi; Cambridge'deki Süryânîce yazmaların katalogunu hazırladı. Ayrıca William Robertson Smith, Neubauer, Baron W. M. G. de Slane, J. G. L. Kosagarten ve J. P. Broch gibi şarkiyatçıların yaptıkları

çalışmalara yardımcı oldu. İngiltere’de ve özellikle 1879’dan itibaren Cambridge Üniversitesi’nde şarkiyat çalışmalarının gelişmesine öncülük etti ve ölümüne kadar bu üniversitedeki görevine devam etti. Edward Pococke’in (ö. 1691) döneminden itibaren İngiltere’de duraklamış olan şarkiyat çalışmalarına yeni bir ivme kazandırdı; onun bu başarısı çağdaşları Edward H. Palmer ve W. Robertson Smith tarafından pekiştirildi.

Eserleri. a) Telif. 1. The Book of Jonah in Four Semitic Versions (London 1857). İncil’de yer alan Hz. Yûnus kıssasının Keldânî dilinde, ayrıca Habeşçe, Süryânîce ve

Arapça olarak ele alındığı, her bölümün sonunda lugatçesi bulunan bir eserdir. 2. A Grammar of the Arabic Language. Eserin aslı Thomas Erpenius’un (ö. 1624) Grammatica Arabica’sı olup Avrupa’da kaleme alınmış ilk bilimsel metotlu Arapça gramer kitabıdır ve Arapça eğitiminde iki yüzyıl süreyle Batılı araştırmacıların yegâne başvuru kaynağını teşkil etmiştir. XIX. yüzyıl başlarında Silvestre de Sacy, Erpenius’un kitabı üzerinde yeniden çalışmış, eser 1848’de Norveçli Karl Caspari tarafından tekrar gözden geçirilmiştir. Bu sonuncu çalışmayı William Wright inceleyerek yayımlamıştır (I-II, Leiden 1859, 1862). Wright, Caspari’nin Almanca eserini tercüme etmiş ve birçok ilâvede bulunmuştur. Kitabın önsözünde buna değinen yazar, hem klasik ve modern Arapça gramer kitaplarından hem de kendisinden önce Batılı yazarların kaleme aldığı kitaplardan faydalandığını belirtmiştir. Bir baş eser haline gelen kitabın üçüncü baskısı (Cambridge University Press, 1896) W. Robertson Smith ile Michael Jan de Goeje tarafından gözden geçirilmiş ve günümüze kadar birçok defa yayımlanmıştır. 3. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum (I-III, London 1870-1872). 4. Catalogue of Ethiopic Manuscripts in the British Museum (London 1877). 5. Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Müellifin Cambridge Üniversitesi’n-de verdiği, Sâmî dillerinin karşılaştırmalı grameriyle ilgili derslerin notlarından oluşmaktadır (Cambridge University Press, 1890). 6. A Short History of Syriac Literature. Encyclopaedia Britannica için kaleme aldığı (London 1856, XXII, 824) Süryânî edebiyatı tarihine dair maddesi ölümünden sonra kitap halinde yayımlanmıştır (London 1894). Eseri Yûsuf Mettâ Ishak el-Vecîz fî târîḫi’l-edebî’s-Süryânî (Dahûk 2011) adıyla Arapça’ya çevirmiştir. 7. A Catalogue of Syriac Manuscripts Preserved in

the Library of the University of Cambridge (I-II, London 1901).

b) Neşir. 1. The Travels of Ibn Jubair (Riḥletü İbn Cübeyr, Leiden 1852). 2. Cürzetü'l-ḥâṭıb ve tuḥfetü'ṭ-ṭâlib (Opuscula Arabica). Derleme niteliğinde bir eser olup eski nesir ve şiir metinlerini içermektedir. Bunlar arasında İbn Düreyd'in Ṣıfatü's-serc ve'l-licâm'ı, Ṣıfatü's-seḥâb ve'l-ġayṣ̱'ı, İbn Keysân'ın Telḳībü'l-ḳavâfî'si, Tahmân b. Amr el-Kilâbî'nin divanı, Sükkerî'nin Eşʿârü'l-luṣûṣ'undan ve Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, Sa'leb, Ebü'l-Kāsım el-Vezîr el-Mağribî gibi müelliflerin eserlerinden çeşitli mersiye örnekleri yer alır (Leiden 1859). 3. İbn Düreyd, Kitâbü'l-Melâḥin (Leiden 1859). 4. Müberred, el-Kâmil fi'l-luġa ve'l-edeb (I-II, Leipzig, 1864-1892). 5. The Book of Kalīlah and Dimnah (London 1884). Kelîle ve Dimne'nin Süryânîce metninin neşri olup daha sonra Ion G. N. Keith-Falconer eseri çeşitli dillerdeki versiyonları üzerine geniş bir giriş ve notlarla İngilizce'ye çevirmiştir (Cambridge 1885). Wright ayrıca Süryânîce bazı dinî metinlerin neşrini gerçekleştirmiştir. Onun Moritz Steinschnedier'e gönderdiği mektuplar A. Marx tarafından yayımlanmıştır (Occident and Orient, Gaster Anniversary Volume, 1936, s. 424-438).

BİBLİYOGRAFYA

C. Bendall, "William Wright", Dictionary of National Biography, London 1900, LXIII, 138-139; Serkîs, Muʿcem, I, 959; II, 1968-1969; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 206-209; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 62-63; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 38-39; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 123-124; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1993, s. 273-274; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 380-381; R. Irwin, Oryantalistler ve Düşmanları (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2008, s. 182-183; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferhengi H̱âverşinâsân, Tahran, ts., s. 353; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 46; M. J. de Goeje, "William Wright", JA, série 8, XIII (1889), s. 522-529; M. Abdülazîz ed-Debbâğ, "el-Müsteşriḳ Vilyâm Rayt ve

mechûdühü’l-ʿilmî fî taḥḳīḳi Riḥleti İbn Cübeyr”, el-Menâhil, XXXV, Rabat 1986, s. 332-341; L. P. Harvey, “British Arabists and al-Andalus”, al-Qantara, XIII/2, Madrid 1992, s. 432; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 481-482.

Ömer İshakoğlu

WÜSTENFELD, Heinrich Ferdinand

(1808-1899)

Alman şarkiyatçısı.

Hannover'e bağlı Münden'de doğdu. Orta öğrenimini Hannover'de tamamladı. Daha sonra Berlin ve Göttingen üniversitelerinde Tychsen ve Ewald gibi hocalardan Doğu dilleri okudu. 1831'de Göttingen Üniversitesi'nde De studiies Arabum ante Muhammedem başlıklı teziyle doktor, 1832'de doçent unvanlarını aldı. 1838'den itibaren aynı üniversitenin kütüphanesinde yöneticilik yaptı; 1842'de eylemsiz doçent statüsünde ders vermeye başladı. 1854 yılında Doğu Dilleri Bölümü'ne kadrolu profesör olarak tayin edildi, bu görevinin yanı sıra kütüphane yöneticiliğine devam etti. 1876'da Göttingen Bilimler Akademisi Tarih Bölümü'nün müdürlüğüne getirildi. 1879'da Berlin Bilimler Akademisi'nin muhabir üyeliğine seçildi. 1889'da kütüphanedeki görevinden emekli oldu, 1890'da da üniversite hocalığından ayrıldı. 8 Şubat 1899'da Hannover'de öldü. Doksanıncı doğum yılı münasebetiyle kendisine ikinci dereceden kraliyet nişanı (Kronen-Orden 2. Klasse) verildi. Wüstenfeld, Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Société Asiatique başta olmak üzere Almanya içinde ve dışında pek çok akademik kuruluşun üyesiydi.

Velût bir müellif olan Wüstenfeld'in ortaya koyduğu eserlerde, hem kendi döneminin hem de sonraki dönemlerin şarkiyat çalışmaları için İslâm tarihi, İslâm coğrafyası ve kültürüyle ilgili çok sayıda kaynak ve malzemeyi kolayca ulaşılabilir ve kullanılabilir hale getirmiştir. Asıl meslek olarak kütüphaneciliği seçmiş, akademik misyon olarak da İslâmî kaynakların Batılılar tarafından değerlendirilmesine yardımcı olmayı benimsemiştir. Bu sebeple yalnız Arapça eserlerin neşriyle kalmamış, Arapça bilmeyenler için Arapça kaynaklara dayanarak telif eserler de hazırlamıştır. Onun takvim çalışmaları da yakın zamanlara kadar araştırmacılar tarafından bir el kitabı kabul edilmiştir. Wüstenfeld daha çok İbn Hallikân, İbn Hişâm ve Yâkūt el-Hamevî'nin eserlerine öncelik vererek Arapça kaynakların neşir ve tercümesiyle meşgul olmuş, sonuçta Arap dili ve Arabistan coğrafyasıyla

ilgili çok sayıda eseri Batı ilim dünyasına kazandırmıştır. Bunun dışında çeşitli ansiklopedi çalışmaları da yapmıştır. Wüstenfeld'in özellikle Mekke ve Medine'nin tarih ve topografyası hakkında kaleme aldığı eserler dikkat çekicidir. Wüstenfeld neşirlerinde sadece Avrupa'daki kütüphanelerde veya özel koleksiyonlarda bulunan yazmaları esas almış, dolayısıyla İslâm coğrafyasındaki yazmaları dikkate almaması ciddi bir eksik sayılmıştır. Fück ise onun neşir çalışmalarında Goeje tarafından Arabistik alanına getirilen kriterlere uymadığını ve bu yüzden de eleştirildiğini ifade eder (Die arabischen Studien, s. 194).

Eserleri. Telif. 1. Über die Quellen des Werkes Ibn Challikani vitae illustrium virorum. Ein Beytrag zur Geschichte der Arabischen Literatur. Kendi yayımladığı İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân adlı eserinin kaynakları üzerinedir (Göttingen 1837). 2. Die Academien der Araber und ihre Lehrer. İbn Kādî Şühbe'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye adlı eserinden

yaptığı seçmelerden meydana gelmektedir (Göttingen 1837). 3. Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher. Arapça kaynaklarda isimleri geçen, 1-1000 (622-1592) yılları arasında yaşamış müslüman tabipler ve tabiat âlimleri hakkındadır (Göttingen 1840; Hildesheim 1963; Hildesheim-New York 1978). 4. Das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakarija Jahja el-Nawawi (Göttingen 1849). 5. Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien (Göttingen 1852). Eserde Arap kabileleri ve ailelerinin soy ağaçları iki bölümde tablolar halinde ortaya konmaktadır. Birinci bölümde Yemenli, ikinci bölümde İsmâilî soy kütükleri yer alır. 6. Register zu den geneologischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien (Göttingen 1853). 7. Vergleichstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung (A.H. 1-1300). Nach dem ersten Tage des muhammedanischen Monats berechnet (Leipzig 1854). Hicrî takvimin, başlangıcından 1300 (1883) yılına kadar milâdî takvimle karşılaştırmalı bir tablosundan oluşan eseri daha sonra Eduard Mahler genişleterek yayımlamış (Leipzig 1926), bu çalışma da J. Mayr ve B. Spuler tarafından geliştirilerek yeniden neşredilmiştir (Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung. Mit Tafeln zur Umrechnung Orientchristlicher Aeren, Wiesbaden 1961). Wüstenfeld'in diğer eserleri de şunlardır: Die von Medina auslaufenden Hauptstrassen. Nach arabischen Schriftstellern beschrieben (Göttingen

1862-1863; tıpkıbasım Schriften zur arabisch-islamischen Geographie, s. 59-108); Bahrein und Jemama. Nach arabischen Geographen beschrieben (Göttingen 1874; tıpkıbasım Schriften zur arabisch-islamischen Geographie, s. 337-387); Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen (I-IV, Göttingen 1875-1876; tıpkıbasım Schriften zur arabisch-islamischen Geschichte, I, 263-502); Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert (Göttingen 1877; tıpkıbasım The Reception and Assimilation of Arabic Science in the Occident. Texts and Studies, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 2005, c. I içinde); Die Familie el-Zubeir (Zübeyr b. Bekkâr'ın el-Muvaffaḳıyyât adlı eserinde yer alan Mus'ab b. Zübeyr'in hayatına dair bölümün neşri ve Almanca tercümesidir, Göttingen 1878); Geschichte der Fatimiden-Chalifen (Göttingen 1881, 1976); Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke (I-XI. [VII-XVII.] yüzyıllar arasında yaşamış 590 müslüman tarihçinin hayatı ve eserleri hakkında kronolojik sırayla verilmiş kısa bilgiler içermektedir, Göttingen 1882); Die Çufiten in Süd-Arabien (Muhammed Emîn el-Muhibbî'nin Ḫulâṣatü'l-eṯer'i esas alınarak yazılmış olup Güney Arabistan'daki ailelerle ilgili bir eserdir, Göttingen 1883); Die Gelehrten-Familie Muḥibbī in Damaskus und ihre Zeitgenossen im XI. (XVII.) Jahrhundert (Göttingen 1884); Die Scherife von Mekka im XI. (XVII.) Jahrhundert. Fortsetzung der Geschichte der Stadt Mekka mit einer Stammtafel der Scherife (Göttingen 1885); Jemen im XI. (XVII.) Jahrhundert (Abhandlungen der Historisch-Philologischen Classe dergisinin XXXII. cildi olarak yayımlanmıştır, Göttingen 1885); Fachr ed-din der Drusenfürst und seine Zeitgenossen. Die Aufstaende in Syrien und Anatolien gegen die Türken in der ersten Hälfte des 11. (17.) Jahrhunderts (Göttingen 1886) (Dürzî lideri Ma'noğlu Fahreddin'in hayatı ve dönemiyle ilgili olup Butrus Şelfûn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir [Faḫreddîn emîrü'd-Dürûz ve muʿâṣıruhû], I-II, Beyrut 1981); Statthalter von Ägypten und Geschichte der Fatimiden (Ali b. Zâfir'in ed-Düvelü'l-münḳaṭıʿa adlı eseri esas alınarak hazırlanmıştır); Der İmām el-Schāfiʿī seine Schüler und Anhänger (İmam Şâfiî ve III-V. [IX-XI.] yüzyıllar arasında yaşayan 539 Şâfiî âlimi hakkında ansiklopedik bilgi içerir, I-III, Göttingen 1890-1891; tıpkıbasım Schriften zur arabisch-islamischen Geschichte, II, 611-955); Schriften zur arabisch-islamischen Geschichte (ed. Fuat Sezgin, I-II, Frankfurt am Main 1986; I. ciltte Wüstenfeld'in 1837-1880, II. ciltte 1880-1891 yılları arasında yaptığı İslâm tarihiyle ilgili telif ve neşirlerin tıpkıbasımları yer alır); Schriften zur

arabisch-islamischen Geographie aus den Jahren 1842-1879 (ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main 1986). Wüstenfeld'in 1842-1879 yılları arasında yayımlanan İslâm coğrafyasıyla ilgili çalışmalarının tıpkıbasımıdır.

Neşir ve Tercüme: Liber Classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt auctore Abu Abdalla Dahabio (Zehebî'nin Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ adlı eserinin neşridir, I-III, Göttingen 1833-1834); Specimen el-Lobabi sive genealogiarum Arabum, quas conscriptas ab Abū Saʿd Samʿanese abbreviavit et endavit Ibn el-Athir (Göttingen 1835); Ibn Challikani vitae illustrium virorum (İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ının neşri olup XIII. cilt indekstir, I-XIII, Göttingen 1835-1850); Abulfedae Tabulae quaedam geographicae (Göttingen 1835); The Biographical Dictionary of Illusrious Men Chiefly at the Beginning of Islamism (Ebû Zekeriyyâ en-Nevevî'nin Tehẕîbü'l-esmâʾsının neşridir, Göttingen 1842-1847); Macrizi's Geschichte der Kopten (el-Ḫıṭaṭü'l-Maḳrîziyye'nin "Aḫbâru Ḳıbṭı Mıṣr" bölümünün neşridir, Göttingen 1845; Hildesheim 1979); El-Macrizi's Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme (Makrîzî'nin Kitâbü'l-Beyân ve'l-iʿrâb bi-men nezele arża Mıṣr mine'l-aʿrâb adlı eserinin neşri ve Almanca tercümesidir, I-III, Göttingen 1845-1847; Leipzig 1931); Jacut's Moschtarik, das ist Lexicon geographischer Homonyme (Yâkūt el-Hamevî'nin kendi eseri Muʿcemü'l-büldân'dan faydalanarak yazdığı Kitâbü'l-Müşterik vażʿan ve'l-müfteriḳ ṣuḳʿan'ın neşridir, Göttingen 1846; Frankfurt 1994 [tıpkıbasım]); Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie (I. cildi Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâʾibü'l-mevcûdât'ının, II. cildi Âs̱ârü'l-bilâd ve aḫbârü'l-ʿibâd'ının neşridir, I-II, Göttingen 1848-1849; Frankfurt 1994 [tıpkıbasım]); Ibn Coteibas Handbuch der Geschichte (İbn Kuteybe'nin Kitâbü'l-Maʿârif'inin neşridir, Göttingen 1850; Osnabrück 1977); Muhammed Ben Habīb über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmennamen (Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'nin Muḫtelefü'l-ḳabâʾil ve müʾtelefühâ adlı eserinin neşridir, Göttingen 1850); Abū Bakr Mohammed ben al-Hasan Ibn Doreid's genealogisch-etymologisches Handbuch (İbn Düreyd el-Ezdî'nin Kitâbü'l-İştiḳāḳ'ının neşridir, Göttingen 1854); Die Chroniken der Stadt Mekka (Mekke'ye dair çeşitli eserlerin neşri ve bunlara dayanarak yazılmış Mekke tarihidir, I-IV, Leipzig 1857-1861; Hildesheim 1981

[tıpkıbasım]; Ezrakī'nin Aḫbâru Mekke'si, Fâkihî'nin Aḫbâru Mekke'sinin bir bölümünün, Takıyyüddin el-Fâsî'nin Şifâʾü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-beledi'l-ḥarâm'ının bazı bölümlerinin, Muhammed Cârullah İbn Zahîre'nin Kitâbü'l-Câmiʿi'l-laṭîf adlı eserinin bir bölümünün ve Nehrevâlî'nin Kitâbü'l-İʿlâm başlıklı eserinin neşri ilk üç ciltte yer almaktadır; Geschichte der Stadt Mekka. Nach den arabischen Chroniken bearbeitet alt başlığını taşıyan sonuncu cilt bu Arapça metinler esas alınarak yazılmış Mekke tarihidir); Das Leben Mohammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hischām (İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'sinin neşridir, I-II, Göttingen 1858-1860; Leipzig 1890; Frankfurt 1961; esere geniş bir giriş, İbn İshak ve İbn Hişâm'ın hayatları hakkında bilgi ve ayrıntılı bir fihrist eklenmiştir); Geschichte der Stadt Medina im Auszuge aus dem arabischen des Samhūdī (Semhûdî'nin Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ adlı eserinde yer alan Medine tarihiyle ilgili İbn Zebâle rivayetlerinin neşridir, Göttingen 1860); Jacut's geographisches Wörterbuch (Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ının neşridir, VI. cilt yer, kabile ve şahıs isimlerinin fihristini içermektedir, I-VI, Leipzig 1866-1873; Kahire 1906; Leipzig 1924; I-VI, Frankfurt 1994 [ilk baskıdan tıpkıbasım]; O. Reşer eser için sonradan bir konu indeksi hazırlamıştır, Stuttgart 1928); Das geographische Wörterbuch (Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin Muʿcemü me'staʿcem min esmâʾi'l-bilâd ve'l-mevâżıʿ adlı eserinin neşridir, I-II, Göttingen, Paris 1876-1877; Frankfurt 1994 [tıpkıbasım]); Die Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arabischen des Abu'l-Abbas Ahmed ben Ali el-Calcaschandi (Muḫtaṣaru Ṣubḥi'l-aʿşâ fi'l-inşâʾ fî aḫbâri'd-diyâri'l-Mıṣriyye adlı eserin Almanca tercümesidir, Göttingen 1879); Synaxarium das ist Heiligen-Kalender der koptischen Christen (Gotha 1879); Das Heerwesen der Muhammedaner und die Arabische Uebersetzung der Taktik des Aelianus (Müellifi tesbit edilemeyen bir yazmanın neşri ve Almanca'ya tercümesidir, Göttingen 1880; Wüstenfeld, yazmanın üç bölümünün eski Yunan savaşçı yazarı Aelianus'un savaş taktikleriyle ilgili bir eserinin Arapça'ya tercümesi olduğunu iddia eder); Der Tod des Husein ben Ali und die Rache. Ein historischer Roman aus dem Arabischen (Ebû Mihnef'in Maḳtelü'l-Ḥüseyn adlı eserinin Almanca tercümesidir, Göttingen 1883). Wüstenfeld'in eserleri başta Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ve Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmıştır (Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und

Islamkunde, XVIII, 549-556; Wüstenfeld, Schriften zur arabisch-islamischen Geographen, s. VIII-X).

BİBLİYOGRAFYA

Ferdinand Wüstenfeld, Schriften zur arabisch-islamischen Geschichte (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, I-II, tür.yer.; a.mlf., Schriften zur arabisch-islamischen Geographie aus den Jahren 1842-1879 (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, tür.yer.; G. Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle, Paris 1870, II, 273-287; J. Wellhausen, "Ferdinand Wüstenfeld", Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 1899, I, 79-80; a.mlf., "Wüstenfeld, H. Ferdinand", Allgemeine Deutsche Biographie, Leipzig 1910, LV, 139-140; J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 193-194; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 107; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 367-369; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 195; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikīn, Beyrut 1984, s. 276-280; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 549-556; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşrikīn, Beyrut 1425/2004, s. 530; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabakātü'l-müsteşrikīn, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 58-61; M. Hartmann, "Ferdinand Wüstenfeld", OLZ, II (1899), s. 127-128.

Hilal Görgün

YÂ

(ي)

Arap alfabesinin yirmi dokuzuncu harfi.

Ebced tertibinin onuncu harfi olup sayı değeri ondur ve Arap alfabesinin yirmi dokuzuncu, Türk alfabesinin yirmi sekizinci, Osmanlı ve Fars alfabelerinin otuz birinci harfidir. Fenike alfabesinde “yâ”nın adı “yod”dur. Ârâmî ve İbrânî alfabelerinde de bu ad korunmuş, Yunan alfabesine “iota” diye geçmiştir. Kelime “el” anlamına geldiğinden Arapça “yed”in (el) karşılığıdır. Mısır resim yazısı hiyeroglif alfabesinde yâ el şekliyle temsil edilmiştir (bk. HARF). Halîl b. Ahmed’e göre Arapça’da yâ kelimesi “yan, taraf, cihet”, yine ondan nakledilen bir başka rivayete göre ise “memede kalan süt fazlası” demektir (el-Ḥurûf, s. 32, 46). Arap dilinde yâ köklerin başına en az gelen harftir; yâ ile başlayan kelimelerin birçoğu da Arapça’ya başka dillerden geçmiştir. Azlığıyla birlikte diğer Sâmî dillerde de muhafaza edilmiş, Asurca’da düşmüş ve hemze fonenime çevrilmiştir (Onat, I, 329). Yunan alfabesinin yirminci harfi olan yalın “yâ”nın (ypsilon) Fenike “vâv”ından (Y) türediği kabul edilir. Eski Yunan lehçeleri arasında Y, U, I dönüşümleri meydana gelmiştir. Yunan alfabesindeki yalın U (upsilon) Latin alfabesine önce v şeklinde girmiş ve milâttan önce I. yüzyılın ortalarında “yâ”ya dönüşmüştür. Arap dilinde sâkin veya hareke ile telaffuz edilen “yâ”nın cîm ve şîn harfleriyle birlikte mahreci Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi’ye göre dil ortası ile üst çene ortasıdır (el-Ḥurûf ve’l-edevât, s. 13; el-Kitâb, IV, 433). Cîm, şîn ve dâd ile birlikte “yâ”ya çene ortası harfleri de denir. Çağdaş bir yazar “yâ”nın mahrecini dilin ön kısmı ile üst çene ortası diye kaydeder (Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, s. 527).

Yâ sesinin belirleyici sıfatı açıklık ve belirginliktir (cehr). Bu sebeple telaffuz sırasında dil yüzeyinin üst damağa tam kapaklanması ve soluk akışının kesilmesinin ardından kapaklanmanın sona ermesiyle açık-belirgin bir ses sağlanır. İbn Sînâ’ya göre ünsüz (sâmit) olan “yâ”nın mahreci cîm ve ṭâ gibi bazı harflerin çıktığı mahaldir, ancak yâ sesinde soluk hapsi az ve ses çıkışı zayıftır. Ona göre yâ sesi birbirine yapışık olan yumuşak cisimlerin

birden ayrılırken çıkardığı sese eşdeğerdir (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 20, 27). Med harfi işlevi gören yâ ünlüsünün mahreci ise ağız boşluğudur. Bundan dolayı hurûf-ı cevfiyyeden, mahreç sahası geniş bir boşluk teşkil ettiğinden hurûf-ı hevâiyyeden, dağılan ses zayıf ve gizli çıktığı için hurûf-ı hafiyyeden kabul edilmiştir (Sîbeveyhi, IV, 436). Türk dilinde yâ fonemi daraltıcı, ötümsüz, dil üstü ve ön damaksıl ünsüzdür. Ancak açıklık ve duyulurluk bakımından ünlülerden hemen sonra geldiğinden yarı ünlü bir ses niteliğine sahiptir. Arapça'da kelime sonlarındaki "yâ"dan önce yer alan harfin harekesi üstün ise (ـَ ى) bu, yâ şeklinde yazılan elif-i maksûre olup noktasız yazılır ve bu harfe "noktasız yâ" (yâ-i mühmele) da denir. Sondaki "yâ"dan önce gelen harfin harekesi esre ise (ـِ ي) bu uzatıcı ister yâ-ı menkûsa (الغازي gibi) olsun, ister başka harfe destek işlevi gören bir harf (الهاديء gibi) olsun yâ şeklindeki elif-i maksûreden ayrılabilmesi için altına iki nokta konur. Buna da noktalı yâ (yâ-i mu'ceme), iki noktalı yâ (yâ-i müsennât) ve altında iki nokta bulunan yâ (yâ-i tahtâniyye) gibi isimler verilmiştir.

Arap dilinde üçlü köke dahil "yâ"lar asıl harftir (يبس، ظبي gibi). Asılları üç harfli olan "يد" ve "دم" kelimelerinde ise sondaki asıl harf yâ düşmüştür (asılları: يدي، دمي). Üçlü kök dışındaki kelimelerde yer alan "yâ"ların asıl yahut ziyade harfi olması ihtimal dahilindedir. Dörtlü kelimelerde yâ dışında başka ziyade harflerden mîm veya hemze varsa yâ asıl, bunlar ziyade harftir:"أيدع ميراث "gibi. Baştaki yâ dışında ziyade harf sayılabilecek bir harf daha varsa yâ ziyade harftir. "يرمع" kelimesinde yâ ziyade, mîm asıldır. Muzâri kipinde gāibin tekil, ikil ve çoğulu ile gāibenin çoğulundaki yâ muzâri harfi olarak ziyade harftir. Fiil olsun isim olsun dörtlü, beşli ve altılı yapılarda görülen yâ çoğunlukla ziyade harftir:"يسروع، صيقل، بيطر، كريم، عثير، سرجين، عنتريس، كمّثرى "gibi. Küçültme isimlerinde ziyade edilen "yâ"ya tasgīr "yâ"sı denir: "كليب، دريهم" gibi. Yâ tesniye ve müzekker sâlim cemi' sîgalarında nasb ve cer alâmeti olarak da ziyadedir: "كتابين، مسلمين" gibi. Muzâri fiilin müfred muhatabasında merfû zamir olarak yâ ziyade edilir: "تكتبين" gibi. Ahfeş el-Evsat ve Ebû Osman el-Mâzinî bunu müennes alâmeti bir harf sayar. İsim asıllı kelimeleri aitlik (mensubiyet) bildiren isme dönüştürmek üzere kelimenin sonuna nisbet "yâ"sı adı verilen şeddeli yâ getirilir: "قرية قروي" (köy ^ köylü)," مدينة مدني"(şehir ^ şehirli) gibi. İsim ve sıfatların sonuna eklenen şeddeli yâ ve tâ bunları masdara (masdar-ı ca'lî) dönüştürme işlevi görür: " إنسان إنسانيّة" (insan-insanlık), "جاهل جاهليّة"

(cahil-cahillik) gibi. Bu ek asıl itibariyle masdar olduğu halde özel isim haline gelmiş isimlere de eklenebilmektedir: “إسلام إسلاميّة” (İslâm ^ İslâmlık) gibi. Ekin sonunda bulunan tâ ism-i mensub şeklindeki tekilleri çoğula dönüştürme işlevi görür:” شافعي شافعيّة“ (bir Şâfiî, Şâfiîler), “حنفي حنفيّة” (bir Hanefî, Hanefîler) gibi. Söz konusu ek masdar anlamıyla bazı mezhep, meşrep, akım ve sistemlerin ismi veya karşılığı olan terimlere de gelir: “اشتراكيّة” (her şeyin ortaklığı sistemi, komünizm), “رأسماليّة” (kapitalizm) gibi. Bilhassa Kur’an kıraatinde kendisi sâkin, önceki harf üstün olan “yâ”ya yumuşak biçimde telaffuz edildiği için “lîn harfi” denilmiştir: “يوم” gibi. Lîn harfinden sonra sükûn bulunması durumunda hem yumuşaktır hem de uzatılarak telaffuz edilir ve “lîn meddi” diye anılır: “خَيْرْ^” gibi. Bir kelimeyi bir üst köke yükseltme işleviyle ziyade edilen “yâ”ya ilhak “yâ”sı adı verilmiştir:”صيرف، عثير، أرطى، علقى، تترى“ gibi örneklerdeki “yâ”lar üçlü kökü dörtlüye yükselten, “زبعرى، كمّثرى” gibi kelimelerde yer alan “yâ”lar ise dörtlü kökleri beşliye yükselten ilhak “yâ”larıdır.

İfadenin içeriğini reddetmeyi bildiren inkâr sorulu cümlede, inkârı pekiştirmek üzere vakıf “hâ”sından önce getirilen ve esreyi uzatma işlevi gören “yâ”ya inkâr “yâ”sı denilir: “جاء زيد. - أزيدنيه” (Zeyd geldi. -Zeyd miii?), “جئت أمس - أأمسيه” (Dün geldim. -Dün müüü?) gibi. Burada kelimenin son harekesi üstün olsaydı inkâr harfi elif, ötre olsaydı vav olurdu. Yine “kim” (من) sorusuna vakıf halinde mecrur-nekre bir şahıstan

hikâye olarak ve ona işaret etmek üzere eklenen “yâ”ya vakıf “yâ”sı adı verilir ve bu tekil-ikil-çoğul, eril-dişil durumuna göre değişiklik gösterir:” مررت برجل/برجلين/برجال مني/منين/منين“(Bir/iki/çok adama uğradım. -Kime, kimlere [ikil], kimlere?) gibi;” مررت بامرأة/بامرأتين/بنساء منه/منتين/منات“gibi. Mecrur tenvinli kelimede vakıf sonucu ortaya çıkan “yâ”ya da vakıf “yâ”sı denilir: “مررت بزيد بزيدي” gibi. Sözün devamını hatırlayabilmek için sonu sâkin veya esreli kelimeye eklenen uzatma “yâ”sı hatırlama “yâ”sı diye anılır; “قد قام” cümlesinde unutulmuş olan قام kelimesini hatırlayabilmek için “قد”in “قدي” şeklinde uzatılması gibi. Hatırlama harfi kelimenin son harekesine göre elif ya da vav olabilir. Şiirde vezne uydurmak için kelimenin esresini uzatan “yâ”ya işbâ‘ “yâ”sı adı verilir: “ترب تريب” gibi. Aynı amaçla kafiye esresini uzatan “yâ”ya itlak “yâ”sı adı verilir: “المتحمّل المتحمّلي” gibi.

Kur’ân-ı Kerîm’de münâdâda tamlayan konumundaki birinci şahıs zamiri olan yâ “يا رب، يا قوم، يا عباد” gibi örneklerde düşmüş olup esre bu düşen “yâ”ya delâlet etmek üzere bırakılmıştır (Sîbeveyhi, II, 209). Yine münâdâda “يا أبت ، يا غلاما” gibi örneklerde düşen yâ zamiri yerine tâ ile elif getirilmiştir (a.g.e., II, 210-211). Kur’an’da “يسر، نبغ، التناد، المتعال” gibi örneklerde fâsıla uyumu için kelimenin sonunda bulunması gereken “yâ”lar düşmüştür. Sonunda yâ bulunan (menkūs) nekre isimlerde vakıf konumu ile ref‘ ve cer konumlarında “yâ”lar düşer: “ قاضي قاض، قاض، بقاض” gibi (a.g.e., IV, 183). Mebnî kelimelere birinci tekil şahıs zamiri “yâ”nın bitişmesi halinde, mebnînin son harekesini esreye dönüşmekten korumak üzere araya nûn-ı vikāye girer: “نصرني، منّي، ليتني” gibi (a.g.e., II, 359, 369, 370). Sâkin bir uzatıcı olan yâ zamiri sonu yâ veya elif-i maksûre olan kelimeye bitiştiğinde üstünle harekelenir: “غلاميّ، مولاي، قاضيّ، مسلميّ” gibi (a.g.e., III, 414).

Arap dilinde değişken, dönüşken ve kaypak bir yapıya sahip bulunan yâ fonemi ” ا، أ، ب، ت، ث، ج، ح، د، ر، س، ص، ض، ظ، ع، غ، ك، ل، م، ن، هـ، و“ harfleriyle değişim ve dönüşüme uğrar. Bir önceki harfi üstün olan yâ elife dönüşür: “بان، أبان، رمى” gibi.” هدايا، مطايا، خطايا“ gibi örneklerde de önü üstün olan ikinci “yâ”lar elife dönüşmüştür. Nüdbe elifi tamlayan konumundaki birinci kişi zamiri “yâ”dan dönüşmedir: “يا غلاما، يا غلاماه” gibi. Önceki harfi esre olan elif ise “yâ”ya dönüşür: “كتاب كتيب، قاتل قيتال” gibi. Zamire bitişen elif-i maksûreler de “yâ”ya dönüşür: “عليك، إليك، لبيك” gibi. “وا غلامكيه” örneğinde esreden sonra gelen nüdbe elifi “yâ”ya dönüşmüştür. Hemzenin “yâ”ya dönüşmesi özellikle iki hemzenin çakışması durumunda söyleniş kolaylığı sağlama amacına yöneliktir:” إأمان إيمان، ذئب ذيب، نبيء نبيّ، أئمة أيمة“ gibi. “Bâ”nın “yâ”ya dönüşmesi “دباج ديباج” da gereklidir; “ ثعالب ثعالي، أرانب أراني” örneklerinde ise şiir zaruretidir (a.g.e., II, 273). “Bâ”nın “yâ”ya dönüştüğü yerler de bulunmaktadır. Meselâ “lebbebe/lebbâ, yülebbibü/yülebbî, telbibe/telbiye” örneklerinde görüldüğü üzere kelimenin sonunda aynı cinsten üç, hatta iki harfin bir araya toplanması söyleniş zorluğu doğurduğundan son harfleri “yâ”ya dönüşür. Bunun birçok örneği bulunmaktadır: “teẓannene/teẓannâ, teṣaddede/teṣaddâ, tesennene/tesennâ, emleltü/emleytü” gibi (Kur’an’da iki varyantı da geçer: el-Bakara 2/282; el-Furkān 25/5). Başlangıcı yâ olan fiilin bu harfi iftiâl kalıbına aktarılınca “tâ”ya dönüşür: “يسر اتسر” gibi. “S̱âlis̱ → s̱âlî (salı, üçüncü gün) örneğinde

görüldüğü gibi sondaki s̱â, söylenişi daha kolay olan "yâ"ya dönüşmüştür. Şiirde görülen "ẖâmis → ẖâmî, sâdis → sâdî"deki "s → y" dönüşümü de böyledir. Sondaki "yâ"ların "cîm"e dönüşümü özellikle vakıf halinde görülür: Sa'dî → sa'dic gibi (a.g.e., II, 422).

Arap dilinde vâv ile yâ en çok değişim ve dönüşüme uğrayan fonemler olarak dahil oldukları yapıyı değişken, dönüşken ve düzensiz bir konuma soktukları için "illet harfleri" diye anılmıştır. Harekeli veya sâkin "vâv"ın önü esre olması halinde söyleniş hafifliği sağlamak için "yâ"ya dönüşmesi yaygındır: "ḳuvile → ḳîle, ẖuvife → ẖîfe, rivâż → riyâż, ḳıvâm → ḳıyâm, mivzân → mîzân" gibi. Önceki harfi ötre olan yâ da "vâv"a dönüşür: "müyḳın → mûḳın, müysir → mûsir, ṭuybâ → ṭûbâ" gibi. Birincisi sâkin olarak vav ile "yâ"nın bir araya gelmesi halinde söyleniş hafifliği için vav "yâ"ya dönüşür ve şeddelenir: "merḍûy → merḍıyy, meyvit → meyyit, seyvid → seyyid, levy/leyy, ṭavy/ṭayy" gibi. Sonuna elif-i maksûre eklenmiş son kök harfi yâ olan "فعلى" veznindeki isimlerde yâ "vâv"a dönüşmüştür: "fetyâ → fetvâ, taḳyâ → taḳvâ" gibi. Aynı vezindeki sıfatlar ise aslı üzere kalır: "reyyâ, ṣadyâ, ẖazyâ" gibi. Arap dilinde vâv-yâ dönüşümünden kaynaklanan çok sayıda anlamdaş kelime mevcuttur: "sevġ/seyġ, beyn/bevn, levṭ/leyṭ, mevs̱/meys̱; ḳınve/ḳınye" gibi (Lugavî, II, 446-534).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1389/1969, s. 32, 46, 48; a.mlf., el-Ḥurûf ve'l-edevât (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), Maskat 1428/2007, s. 13, 130-131, 250-262, ayrıca bk. tür.yer.; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, II, 209, 210-211, 273, 359, 369, 370, 422; III, 414; IV, 159-160, 176, 183, 185, 200, 236, 238, 239, 265-269, 335, 390-391, 433, 436; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, II, 355-542; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, II, 729-780; İbn Sînâ, Meẖâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 20, 27; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, el-Cene'd-dânî

fî ḥurûfi’l-meʿânî (nşr. Fahreddin Kabâve - M. Nedîm Fâzıl), Beyrut 1413/1992, s. 180-181; Naim Hâzım Onat, Arapça’nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 329; İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Fazîletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1980, s. 192, 200, 202, 205, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 361-362; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, Mevsûʿatü’l-ḥurûf, Beyrut 1408/1988, s. 527-540; Ahmed Cemîl Şâmî, Muʿcemü ḥurûfi’l-meʿânî, Beyrut 1413/1992, s. 92-94; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 98-101; Büyük Larousse, İstanbul 1986, XX, 12340-12341, 12478.

İsmail Durmuş

YÂ SÎN

(يس)

Yâsîn sûresinin başında bulunan ve kendi adlarıyla okunan harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

YABGU

Asya Hunları'ndan Büyük Selçuklular'a kadar Türk devlet ve topluluklarında görülen idarî bir unvan.

Kelimenin kökeniyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. H. W. Bailey, P. Pelliot ve R. N. Frye gibi araştırmacılar tarafından eski İran dillerine bağlanmak istense de bu konuda kesin bir kanaate ulaşılamamıştır. V. Thomsen, G. J. Ramstedt ve N. N. Poppe gibi filologlar ise Türkçe'deki yapmak fiil köküne -tayangu, başlagu ve yargu gibi- +gu ekinin getirilmesiyle oluşturulduğunu ileri sürer. Eski Çin kaynaklarında "hiep-ho" şeklinde kaydedilen unvanın Asya Hun İmparatorluğu'nda milâttan önce II. yüzyıldan beri kullanıldığı anlaşılmaktadır (de Groot, s. 116-117).

Yabgu ve yabgu kağan, Göktürk Devleti'nde de yüksek bir idarî unvandı. Devletin kurucusu Bumin Kağan'ın kardeşi İstemi Yabgu-Kağan'ın (552-576) idaresine bırakılan Batı Göktürk halkı kaynaklarda "Yabgu'nun Türkleri" şeklinde anılmıştır (Chavannes, Documents, s. 95). Yabgu

unvanına Batı Göktürk Devleti'nde ikinci defa, kaynaklarda zaman zaman Yabgu-Kağan şeklinde de zikredilen Tohâristan hâkimi Tong Yabgu devrinde (618-630) rastlanmaktadır. II. Göktürk Devleti'nin kurucusu Kutluğ Kağan'ın "ilteriş" unvanını aldıktan sonra kardeşlerinden Kapgan'ı şad, To-si-fu'yu yabgu tayin ettiği bilinmektedir. Yine II. Göktürk Devleti'nde Türgişler'in itaatten çıktığı 711 yılı olayları esnasında Türgiş yabgusu, şadı ve kağanının öldürüldüğü kaydedilmektedir. Bu sırada Göktürkler'e bağlı bulunan Tarduş ve Töles boyları yeniden düzenlenip başlarına idareci olarak yabgu ve şad tayin edilmiştir. Göktürk Devleti'nin yerini alan Ötüken Uygur Devleti'nde de yabgu unvanına çok sık rastlanmaktadır. Devletin kurucusu Kutluğ Bilge Kül Kağan'ın (745-747) önce yabgu unvanını taşıdığı zikredilmektedir. Yine Moyençor Kağan'ın (747-759) oğullarından ikincisini Tarduş ve Töles boyları üzerine yabgu ve şad tayin ettiği bilinmektedir. Aynı hükümdar tarafından 753 yılında Çin'e elçi olarak gönderilen Tay Bilge Tutuk da yabgu unvanı taşımaktaydı. Yine Küçlüg Bilge Kağan (821-833) devlete bağlı olan Karluklar'ın üzerine bir

yabgu tayin etmiştir.

Bu unvana en sık rastlanan Türk topluluklarından biri de Karluklar'dır. Yabgu kelimesini "cabgûye" şeklinde kaydeden Taberî 119 (737) yılı olaylarını anlatırken Karluk Yabgusu'ndan (Cabgûye el-Harluhî) bahseder (Târîḫ, VII, 125). Daha önce "kül erkin" unvanını taşıyan üç Karluk beyinin 665 yılına doğru güçlenerek yabgu unvanını kullanmaya başladığı görülmektedir. Beşbalık yöresinde yaşayan Karluklar'ın da kendilerine yabgu unvanına sahip Tun Bilge (Tun Pichia) adlı bir yönetici seçtikleri bilinmektedir. Ḥudûdü'l-ʿâlem'de Karluklar'ın yabgu unvanını eskiden kullandıkları, ancak bu eserin yazıldığı tarihlerde (372/982-83) artık bu unvanı kullanmadıkları kaydedilmektedir (s. 97). II. Göktürk Devleti'nin yıkılışı esnasında vuku bulan hadiselerde Karluklar Uygurlar'la iş birliği yapmıştır. 742'de "sağ yabgu" (batı) mevkiinde bulunan Karluk yabgusu, 745 yılında Uygur Kağanlığı'nın kuruluşu sırasında "sol yabgu" (doğu) mevkiine getirilmiştir. Karluk yabguları kendi soylarını Göktürk hükümdar ailesi Aşina hânedanına bağlamıştır. Yabgu unvanına, XII. yüzyılda Hârizmşahlar ile Karahıtaylar arasında anlaşmazlığa yol açan Karluk reislerinden Yabgu Han'ın adında da rastlanmaktadır.

Yabgu unvanının Göktürk Aşina hânedanının 652 yılından itibaren Tohâristan'a hâkim olan kolu tarafından da kullanıldığı belirtilmektedir. Taberî yine 119 (737) yılı olaylarını anlatırken Tohâristan yabgusundan (cabgûye et-Tohârî) bahseder (Târîḫ, VII, 119). Bu hânedana mensup bulunan Kutluğ 729 yılı olaylarında Çin yıllıkları tarafından yabgu unvanıyla zikredilmiştir (Chavannes, Notes, s. 49). Yabguya Hazarlar, Tuna Bulgar Devleti ve Avrupa Avarları'nın yanı sıra Huttel ve Kuça mahallî idare teşkilâtında da yüksek hükümdar unvanı olarak rastlanmaktadır. Yabgu unvanı, Eftalit sikkelerinde "iapgu", Arap kaynaklarında umumiyetle "cabgûye ~ cabbûye" şeklinde kaydedilmiştir. Unvanın kullanımı Karahanlılar'da da devam etmiştir. Ancak Kâşgarlı Mahmud yabguyu (yafgu) halktan biri diye göstermekte ve mevkiinin hakandan iki derece aşağıda bulunduğunu kaydetmektedir (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 32). Onun verdiği bu bilgilerin Karahanlı Devleti'nin ilk dönemlerine ait olması kuvvetle muhtemeldir. Unvanın Karahanlılar devrine ait bir Yarkend belgesinde "yabgu beg oglı" şeklindeki kullanımı da Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bilgileri doğrular niteliktedir (Gronke, XLIX/3 [1986], s. 478, 495,

497, 500). X. yüzyılda Oğuz boylarında yabgunun hükümdar unvanı halinde kullanıldığı görülmektedir. İbn Fadlân, Oğuz Türkleri’nin hükümdarına yabgu denildiğini, bunun hükümdarın unvanı olduğunu, Oğuzlar’ın başına geçen herkesin bu unvanı aldığını, yabgunun nâibine “kuzerken” (külerkin) adı verildiğini kaydeder (Seyahatnâme, s. 16). Selçuk Subaşı’nın oğullarından Arslan’ın ve Mûsâ’nın yabgu (yavku, beygu, peygu) unvanını taşımaları aynı geleneğin ilk dönemlerde Selçuklular arasında da devam ettiğini göstermektedir. Ancak Büyük Selçuklu Devleti’nde zamanla yerleşik idarî geleneklerin ağırlık kazanmasıyla birlikte pek çok eski Türk unvanı gibi yabgu da yerini sultan ve melik gibi Arapça unvanlara bırakmıştır. Unvanın XII. yüzyıldan sonra kullanıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 32; Clauson, Dictionary, s. 873; Doerfer, TMEN, IV, 124-136; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 459; VII, 80, 119, 125; İbn Fadlân, Seyahatnâme (trc. ve nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 2010, s. 16; Ḥudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 97; Mücmelü’t-tevârîḫ ve’l-ḳıṣaṣ (nşr. Seyfeddin Necmâbâdî - S. Weber), Neckarhausen 2000, s. 83; J. J. M. de Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit, Berlin-Leipzig 1921, s. 116-117; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları (Ankara 1936), Ankara 1987, I, 35, 46, 166-167, 170-171; E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux, Paris 1941, s. 85, 95, 117, 216; a.mlf., Notes additionnelles sur les Tou-Kiue occidentaux, Paris 1941, s. 49; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1967, s. 56; Zeki Velidi Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 81-82; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983, s. 126, 139-140, 166, 219, 252, 256, 263, 343; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 56-63; a.mlf., “Eski Türk Devlet Teşkilâtında ‘Yabgu’ Unvanı ve Tarihî Gelişmesi”, TKA, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 71-78; Ahmet Taşağıl, Göktürkler, Ankara 1995-99, I-II, bk. İndeks; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi

(doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157 vd.; S. G. Agacanov, Oğuzlar (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2002, s. 207-210; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 4, 6, 24, 76, 160, 162; Bahaeddin Ögel, “Şine Usu Yazıtının Tarihi Önemi”, TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 361-379; a.mlf., “Über die alttürkischen Yabgu-Würde”, CAJ, XIII/2 (1968), s. 126-141; R. N. Frye, “Some Early Iranian Titles”, Oriens, XV (1962), s. 352-359; M. Gronke, “The Arabic Yarkand Documents”, BSOAS, XLIX/3 (1986), s. 454-507; C. E. Bosworth, “Payghū”, EI^2 (İng.), VIII, 288; a.mlf., “Yabg̲h̲ū”, a.e., XI, 224; a.mlf., “Jabðuya”, EIr., XIV, 316; N. Sims-Williams - É. de la Vaissiere, “Jabðuya”, a.e., XIV, 314-315.

Hüseyin Salman - Osman Gazi Özgüdenli

YÂDDÂŞT

(يادداشت)

Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında sâlikin kalbinin her an Hakk’ın huzurunda olması anlamında bir terim

(bk. HÂCEGÂN).

YÂDKERD

(یادکرد)

Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında sâlikin mürşidinden aldığı virdi kalbi veya diliyle sürekli okuması anlamında bir terim

(bk. HÂCEGÂN).

YAFA

Doğu Akdeniz'in Filistin sahilinde bir liman şehri.

Eski devirlerde Kudüs'ün limanı olan Yafa (Yafo, Jaffa, Joppa), günümüzde aradaki boşluklar dolup İsrail'in başşehri Tel Aviv ile bütünleşerek başşehrin bir semti durumuna geldiğinden Tel Aviv-Jaffa diye

anılmaktadır. Arapça kaynaklarda Yâfâ şeklinde yer alan ve denizden 38 m. yükseklikte kurulmuş olan şehir çok eski bir tarihe sahiptir. 1950'lerden beri devam eden arkeolojik kazılarda bölgede Bronz çağından kalma bazı yapılar açığa çıkarılmış, ayrıca Pers, Helenistik ve eski Mısır kalıntılarına da rastlanmıştır. Yafa adı, milâttan önce 1470 yılında Firavun III. Thutmosis'in ele geçirdiği Filistin şehirleri listesinde "Y-pu" şeklinde kaydedilmiştir; Amarna levhalarında ve Asurlular'da Yapu ve Yappu, Tevrat'ta Yafi diye geçer. Kudüs'teki Süleyman Mâbedi'nin inşaatı için hazırlanan ağaç gövdeleri Kral Hiram zamanında sallarla Sûr'dan (Tyrus) Yafa'ya getirtilmiş, buradan Kudüs'e nakledilmiştir. Romalılar zamanında Kaysâriye (Caesarea) ön plana çıkarken Yafa'nın bir liman olarak değeri azalmıştır. Hayfa ile Yafa arasındaki sahil bölgesi, bu iki liman arasındaki Kaysâriye merkez olmak üzere Palestine Prima adlı bir eyalet haline getirilmiştir.

Bizans döneminde bir piskoposluk merkezi olan Yafa, Hz. Ömer devrinde Amr b. Âs (diğer bir rivayete göre Muâviye b. Ebû Süfyân) kumandasındaki kuvvetler tarafından 15 (636) yılında fethedildi (Belâzürî, s. 197). Bu dönemde idarî teşkilât değişmedi ve bölgeye Cündüfilistin adı verildi; merkezi de Kaysâriye'den Lüd'e (Lydda) nakledildi. Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik zamanında Yafa'nın 20 km. kadar güneydoğusunda bölgenin yeni başşehri olarak Remle kurulunca eski Yafa limanının değeri arttı. Yafa 264'te (878) bütün Filistin'i hâkimiyeti altına alan Ahmed b. Tolun'un idaresine girdi ve 292 (905) yılına kadar Tolunoğulları'nın egemenliğinde kaldı. Aynı yıl Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh Yafa'yı ele geçirdi. Fâtımîler döneminde 360'ta (971) Hasan el-A'sam yönetimindeki Karmatîler, Yafa'ya kadar ilerleyip şehri kuşattılar.

Karmatîler ancak 362'de (972-73) geri püskürtüldü ve Yafa kuşatmadan kurtarıldı.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşunun (1040) ardından, planlı bir fetih harekâtı çerçevesinde Bizans hâkimiyetindeki Anadolu topraklarına akınlar yapılırken bazı Selçuklu emîrleri, XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Suriye ve Filistin bölgelerinde faaliyet gösteriyordu. Hanoğlu Hârun, Afşin ve Sunduk (Sanduk), Kuzey Suriye'de nüfuz tesis etmeye çalışıyordu. Kurlu et-Türkî'nin idaresindeki Nâvekiyye (Yâvegiyye) Türkmenleri de Filistin'e girdi (1069-1070). Nâvekiyye Türkmenleri, Sultan Alparslan'ın eniştesi Erbasgan'ın kumandasında Anadolu'ya akınlar düzenliyordu. Erbasgan, sultana isyan ederek Bizans'a sığınınca ona bağlı Türkmenler'in bir kısmı Kurlu Bey, Atsız b. Uvak ve Şöklü gibi beylerin komutasında Fâtımîler'in hâkimiyetindeki Filistin'e geldiler. 3-4000 çadır halkından (15-20.000 kişi civarında) meydana gelen ve Filistin'e giren ilk Türk unsuru olan Nâvekiyye Türkmenleri, Yafa'nın güneydoğusundaki bölgeye yerleştiler. Başbuğları Kurlu Bey, bu sıralarda harap ve ıssız durumdaki Remle'yi merkez edinerek burada Selçuklular'a tâbi bir Türkmen beyliği kurdu ve Yafa civarını tamamen kontrolü altına aldı. Kurlu'nun 463'te (1071) ölümü üzerine yerini alan Emîr Atsız bir ara Fâtımîler'in geri aldığı Remle'yi ve Kudüs'ü ele geçirdi. Atsız'ın 1071-1076 yıllarındaki fetihleri neticesinde Askalân ve Yafa dışında Filistin ve Suriye'nin en önemli şehirleri beyliğin merkezini naklettiği Dımaşk başta olmak üzere Selçuklu Beyliği'nin hâkimiyetine girdi. Atsız, başarısızlıkla sonuçlanan Mısır seferinin ardından Yafa üzerine yürüyüp şehri kuşattı. Şehrin valisi Rezînüddevle, Sûr şehrine kaçmak zorunda kaldı. Yafa'yı ele geçiren Atsız şehrin bütün surlarını yıktırdı (469/1077). Onun ardından şehir 1079'da Tutuş'un kurduğu Suriye Selçukluları Devleti'nin egemenliğine girdi.

Haçlı seferleri döneminde Yafa ve civarı müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki mücadelelere sahne oldu. 492'de (1099) Kudüs, Haçlılar tarafından kuşatıldığı sırada onlara erzak ve kuşatma aletlerinin yapımı için gerekli maddeleri taşıyan iki Cenova galerisiyle dört İngiliz gemisi müslümanların terkettiği Yafa Limanı'na girdi. Fakat Yafa rüzgâr ve fırtınaya açık, büyük gemilerin yanaşamayacağı kadar sığ bir limandı. Bütün çıkarma işleri küçük kayıklarda yapılıyordu. 1099 yılından 1187'ye kadar Kudüs Haçlı Krallığı'na bağlı bir kontluk olarak kalan Yafa uzun süre

krallığın deniz taşımacılığının merkezi oldu. Fâtımî Veziri Efdal b. Bedr el-Cemâlî, Filistin'i geri almak için birçok defa girişimde bulundu. 494'te (1101) Haçlılar'a karşı gönderdiği ordu Remle'ye kadar ilerleyince Kudüs Kralı I. Baudouin şehri tahkim edip karargâhını Yafa'da kurdu ve bütün yazı burada geçirdi. Eylül ayında Remle yakınında yapılan savaşta Mısır ordusunun yenilgiye uğraması üzerine Yafa'da Haçlı hâkimiyeti devam etti. Ertesi yıl Efdal, oğlu Şerefülmeâlî kumandasında yeni bir orduyu Filistin'e yolladı. Yine Remle yakınındaki savaşta bu defa Fâtımî ordusu Kral Baudouin'i mağlûp ettikten sonra kraliçe ve saray ileri gelenlerinin bulunduğu Yafa önlerine geldi. Mısır donanması da limanı abluka altına aldı. Remle'den kaçan Kral Baudouin, bir İngiliz maceracısının gemisiyle şiddetli kuzey rüzgârı sayesinde Yafa Limanı'na girmeyi başardı ve burada yeniden savaş hazırlıklarına başladı. Mayıs ayının sonlarında İngiltere, Fransa ve Almanya'dan asker ve hacı getiren 200 gemilik bir İngiliz donanması Mısır ablukasını yararak Yafa Limanı'na girdi. Böylece ihtiyaç duyduğu yardımı elde eden kral şehirden çıkıp Fâtımîler'in üzerine yürüdü. 495'te (1102) Yafa yakınlarında cereyan eden savaş Mısır ordusunun yenilerek Askalân'a doğru kaçmasıyla sonuçlandı. Vezir Efdal ertesi yıl karadan ve denizden yeni kuvvetler gönderdi, Mısır donanması Yafa'ya kadar sokuldu, fakat başarı elde edemedi. Efdal'in daha sonraki yıllarda Filistin'e düzenlediği dört sefer de (1101, 1105, 1113, 1115) sonuçsuz kaldı ve Yafa'da Haçlı egemenliği sürdü. Efdal'in öldürülmesinin ardından bu defa

Halife Âmir-Biahkâmillâh 516 (1122) yılında Yafa'yı kuşattıysa da geri çekilmek zorunda kaldı. 517'de (1123) Mısırlılar bir kere daha Askalân'dan çıkıp Yafa üzerine yürüdüler, fakat bu sefer de başarısızlıkla neticelendi ve Mısır donanması Venedik donanması tarafından imha edildi. Yafa, ancak Hittîn Savaşı'nda Kudüs Krallığı'nın askerî gücü ortadan kaldırıldıktan sonra müslümanlar tarafından geri alınabildi (583/1187).

III. Haçlı Seferi'ne katılarak bölgeye gelen İngiltere Kralı Aslan Yürekli Richard 587'de (1191) Yafa'yı ele geçirdi ve şehrin istihkâmlarını yeniden inşa ettirdi. Böylece Kudüs'e doğru ilerlemeden önce sahilde güçlü bir üsse sahip oldu, denizle bağlantısını emniyet altına aldı. Bu arada İngiliz ordusu, Yafa'nın kendilerine sağladığı imkânlardan faydalanıp burada bir süre dinlenme imkânı buldu. Şehrin etrafındaki bahçelerden bol miktarda sebze

ve meyve temin edebiliyorlardı, gemiler de yiyecek maddesi taşıyordu. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Richard'ın Yafa'dan ayrılışı sırasında Receb 588'de (Temmuz 1192) şehri kuşatıp üç gün sonra ele geçirdiyse de kaleyi alamadı. Ancak Richard şehri geri alarak yeniden tahkim ettirdi. III. Haçlı Seferi sonunda Selâhaddîn-i Eyyûbî ile Richard arasında Şâban 588'de (Eylül 1192) yapılan antlaşmaya göre Askalân müslümanlarda kalırken Yafa hıristiyanlara bırakıldı. el-Melikü'l-Âdil 593'te (1197) şehri tekrar ele geçirip tahkimatı tahrip etti. 595'te (1199) şehir geçici bir süre hıristiyan hâkimiyetine geçtiyse de el-Melikü'l-Âdil bir defa daha şehre hâkim oldu. Yafa IV. Haçlı Seferi'nden (1204) sonra yine Franklar'ın eline geçti. 1228'de Alman İmparatoru II. Friedrich, 1250'de Fransa Kralı IX. Louis tarafından şehir yeniden tahkim edildi. Nihayet 20 Cemâziyelâhir 666'da (8 Mart 1268) Memlük Sultanı I. Baybars, Yafa'daki Haçlı hâkimiyetine son verdi ve şehri tamamen tahrip ettirdi; iç kaleyi de yıktırarak ahşap ve mermer aksamını yeni inşa ettirmekte olduğu büyük caminin inşasında kullanılmak üzere Kahire'ye gönderdi. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin halefleri zamanında bir süre Gazze'ye bağlanan Yafa, Memlükler devrinde, Dımaşk'a bağlı dört kıyı bölgesinden biri olan Remle idarî bölgesine dahildi. 736 (1336) yılında İngiltere ve Fransa kralları Doğu'ya yeni bir Haçlı seferi planladıkları sırada Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed, Franklar'ın buradan karaya çıkmalarını önlemek için Yafa liman tesislerini tahrip ettirdi. Yine 746'da (1345) muhtemel bir Haçlı hareketine karşı limanla beraber şehir de tahrip edildi.

Arap coğrafyacıları Yafa'yı Kudüs ve Remle'nin limanı, barış zamanlarında çok canlı ticareti ve işlek pazarları olan küçük ve iyi tahkim edilmiş bir şehir olarak tasvir ederler. Yafa savaş zamanlarında sık sık düşman istilâlarına mâruz kalıyordu. Bu sebeple İslâm'ın ilk asırlarında bu saldırılara karşı korunmak amacıyla sahil boyunca birçok gözetleme noktaları kurulmuştu. Gözetleme noktalarından ateş veya duman işaretiyle Bizans gemilerinin yaklaşmakta olduğu Remle merkezine bildirilirdi. Ortaçağ'da Yafa'ya nisbetle Yâfûnî nisbesiyle tanınan birçok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında Muhammed b. Abdullah b. İbrâhim b. Umeyr, Yafa Camii imamı Ebû Muhammed Abdullah b. Ali, Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Abdülcebbâr gibi muhaddisler zikredilebilir (Sem'ânî, V, 676; Yâkūt, V, 488-489).

Mercidâbık Savaşı'nın ardından (922/1516) bütün Suriye Osmanlı hâkimiyetine girdi. Yavuz Sultan Selim'in ordusu Memlük askerlerini bozguna uğrattığı sırada Yafa da tahribata uğradı. Başbakanlık Arşivi'nde bulunan 932 (1525-26) tarihli Osmanlı tahrir defterlerindeki kayıtlarda Yafa Remle'ye bağlı yirmi yedi hâneli bir köy olarak gösterilmektedir (Lewis, s. 436). 940-945 (1533-1539) tarihli defterde otuz üç hâneli, 955 (1548-49) tarihli defterde kırk dört hâneli, 963 (1556-57) tarihli defterde on hâneli bir köy şeklinde yer almakta ve Beyrut kanunu üzere alınan gümrüklere yer verilmektedir (a.g.e., s. 438-441). Osmanlı idaresinde Yafa, Gazze sancağına ve Remle nahiyesine bağlı sakin küçük bir sahil kasabasıydı (a.g.e., s. 435 vd.). 933'te (1526-27) yapılan bir tahrirde Yafa'dan 8000 akçe vergi ödeyen, yirmi yedi evlik bir köy diye bahsedilmektedir. 1548 yılına gelindiğinde hâne sayısı kırk dörde yükselirken alınan vergi de 20.000 akçeye çıkmıştır. 1555'te padişah hassı olarak kaydedilen Karye-i Yâfâ'da hâne sayısı ona düşmüş, ancak iskeleden elde edilen vergi geliri 30.000 akçeye yükselmişti (a.g.e., s. 435 vd.). Harap durumdaki şehir, ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında özellikle iskelelerin inşasından sonra yavaş yavaş yeniden canlanmaya başladı. Şemseddin Sâmi, XIX. yüzyılın sonlarında Yafa kazasının bir nahiye ile 126 köyden ibaret olduğunu kaydeder (Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4784).

Mısır'da idareye hâkim olan Memlük beylerinden Bulutkapan Ali Bey durumunu güçlendirdikten sonra Osmanlı Devleti'ne baş kaldırdı ve Suriye seferine çıktı. Akdeniz'de bulunan ve Ali Bey ile iş birliği yapan Rus donanması Kasım 1772'de Yafa'yı bombardımana tuttu. Ali Bey ile memlüklerine erzak ve mühimmat taşıdı. Şehir şiddetle mukavemet ettiyse de baş gösteren kıtlık ve açlık yüzünden Şubat 1773'te Ali Bey'e teslim olmak zorunda kaldı (Tekindağ, V [1968], s. 38). Ancak Ebü'z-Zeheb Muhammed'in Ali Bey'i bertaraf etmesinin ardından Yafa işgalden kurtarıldı (1189/1775). Şehir 6 Mayıs 1799'da bu defa Napolyon tarafından işgal edildi ve esir alınan 4000 kişi sahilde kurşuna dizildi. Fransız ordusunun Yafa'yı işgali sırasında baş gösteren salgın hastalık çok sayıda insanın ölümüne yol açtı. 1838'deki deprem de şehirde nüfusun azalmasına sebep oldu; bu esnada birçok ev yıkılırken 13.000 kişi enkaz altında kaldı, şehrin tahkimatının bir bölümü de harap duruma geldi.

II. Abdülhamid döneminde el-Halîl'de, Gazze, Yafa (1889), Nâsıra ve Taberiye'de birer okul açıldı. 1868'de Yafa-Kudüs karayolu hizmete girdi. Bölgede ilk defa bir Fransız şirketi Osmanlılar'dan aldığı ruhsatla 1890-1892'de Yafa ile Kudüs arasında 87 km. uzunluğunda bir demiryolu inşa etti. 1918'de İngilizler, Lüd'den Yafa ve Hunter'e bağlanan 35 kilometrelik ikinci bir demiryolu hattı kurdu. Osmanlı idaresinde deniz ulaşımının önem kazandığı dönemlerde Üsküdar'dan hareket edip Akdeniz limanlarına uğrayan gemilerin uğrak yerleri arasında İskele-i Yâfâ önemli bir yer almaktaydı (Halaçoğlu, s. 149). 1909'da Yafa'da yahudiler tarafından Filistin Ofisi adıyla bir teşkilât kuruldu; bu teşkilâtın faaliyetleri sonucunda Filistin Toprak Geliştirme Merkezi'ni meydana getiren yahudiler yerleşme çalışmalarını devam ettirdiler. Aynı yıl Yafa'nın varoşlarında oluşturulan yahudi yerleşim birimi Tel Aviv zamanla büyüdü. Yahudiler kapitülasyonların himayesinde yabancı statüsünde yaşamlarını sürdürdüler. I. Dünya Savaşı sırasında müttefik kuvvetlerine yardım edecekleri korkusuyla Yafa-Tel Aviv halkı şehirden çıkarıldı. Fakat İngiliz kuvvetleri 16 Kasım 1917'de Yafa'ya girince yahudiler şehre geri dönmeye başladı. Mayıs 1921'de Yafa'da yahudi karşıtı ayaklanmalar patlak verdi. Bunlardan en önemlisi Filistin'deki İngiliz mandasının ilk yıllarına rastlar. Kısa bir süre sonra Tel Aviv belediye statüsüyle Yafa'dan ayrıldı. İsrail'in bağımsızlığının ardından Tel Aviv ve Yafa aynı belediyeye bağlandı.

Kayalıklarla çevrili harap durumdaki Yafa Limanı gelişmekte olan Hayfa Limanı ile rekabet edemedi. Yafa Limanı 1965'te kapatılırken yeni inşa edilen Aşdod Limanı Yafa'nın yerini aldı. Yafa şehri günümüzde bir sayfiye merkezi olarak önemini korumaktadır. Akdeniz ikliminin bütün meyveleri burada bolca yetişmektedir. Yafa portakalıyla ün salmış, şehirde sabun imalâthaneleri, mobilyacılık ve çimento sanayii gelişmiştir. Eski şehir dokusunun zengin bir tarihî ve kültürel geçmişi yansıttığı Yafa'da özellikle Osmanlılar'ın son dönemlerine ait birçok mimari eser bugün de varlığını sürdürmektedir. Bunlar arasında şehrin en eski camisi olduğu tahmin edilen Mescidü'l-bahr, Yafa'da önemli imar faaliyetleri gerçekleştiren Vali Muhammed Ebû Nebbût tarafından II. Mahmud zamanında yaptırılan Câmiu'l-Mahmûdiyye (el-Câmiu'l-kebîr, Câmiu Ebî Nebbût), yine XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Câmiu'l-Cebeliyye, Câmiu's-Sıksık, Câmiu'l-Acemî, 1917'de Vali Hasan Bey'in inşa ettirdiği Câmiu Hasan Bek, Muhammed Ebû Nebbût'un Câmiu'l-Mahmûdiyye'ye bitişik olarak

yaptırdığı Mahmûdiyye Sebili ile şehrin Kudüs yolu üzerinde kurduğu Ebû Nebbût Sebili, eski eserler müzesi halinde kullanılan eski hükümet binası (es-Sarâyü'l-kadîme) ve II. Abdülhamid'in tahta çıkışının yirmi beşinci yıl dönümü münasebetiyle yaptırılan saat kulesi sayılabilir (Mustafa Murâd ed-Debbâğ, IV/2, s. 164-166, 212, 249-251; Bayhan, sy. 17 [2006], s. 17-27).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 197; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 111, 125, 127; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 54, 155, 175, 177, 192; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 676; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 74 vd., 99, 267 vd., 282, 295 vd., 319; XI, 422 vd., 426 vd.; XII (trc. Abdülkerim Özaydın - Ahmed Ağırakça), İstanbul 1987, s. 65-67, 75-77, 108 vd.; Bahâeddin İbn Şeddâd, The Life of Saladin or What Befell Sultan Yusuf 1137-1193 (trc. C. R. Conder), London 1897, tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 488-489; F. Carnotensis, Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127 (trc. F. R. Ryan), Knoxville 1969, tür.yer.; W. Tyrensis, A History of Deeds Done Beyond the Sea (trc. E. A. Babcock - A. C. Krey), New York 1943, I-II, tür.yer.; H. J. Nicholson, Chronicle of the Third Crusade: A Translation of the Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi, Aldershot 1997, s. 222, 261-265, 268, 279, 285, 294, 312 vd., 331, 343, 347 vd., 370 vd.; G. le Strange, Palestine under the Moslems, Boston 1890, s. 28 vd., 39, 41, 550 vd.; S. Tolkowsky, The Gateway of Palestina: A History of Jaffa, London 1924; B. Lewis, "Jaffa in the 16th Century, According to the Ottoman Tahrir Registers", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 435-446; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1392-93/1972-73, I/1, s. 271-297; IV/2, s. 47-362; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, tür.yer.; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1989, s. 49 vd., 73, 81; Ahmed Zekî ed-Deccânî, Medînetünâ Yâfâ ve s̱evretü 1936, [baskı yeri yok] 1989; İzzeddin Garbiyye, Ḳıṣṣatü Medîneti Yâfâ, Beyrut, ts. (Münazzamatü't-Tahrîri'l-Filistîniyye); a.mlf., "Yâfâ", Mevsûʿatü'l-müdüni'l-Filisṭîniyye, Dımaşk 1990, s. 781-827; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme

(Menziller), Ankara 2002, s. 149; Şahabettin Tekindağ, “XVIII. Yüzyılda Akdeniz’de Rus Donanması ve Cezzar Ahmed Bey’in Beyrut Savunması”, BTTD, V (1968), s. 37-39; Ahmet Ali Bayhan, “İsrail/Yafa’daki Osmanlı Mimari Eserleri Üzerine Gözlemler”, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, sy. 17, Erzurum 2006, s. 15-42; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4784; E. Honigmann - [Vâhid Çabuk], “Yafa”, İA, XIII, 330-333; F. Buhl - [C. E. Bosworth], “Yāfā”, EI^2 (İng.), XI, 234-235.

Ebru Altan

YÂFES

(يافث)

Tevrat’a göre Hz. Nûh’un üç oğlundan biri.

İbrânîce’de Yefet, Arapça’da Yâfis, Yâfit, Ebü’r-Rûm, Batı dillerinde Japheth, Türkçe’de Yâfes şeklinde geçen kelimenin kökeni tartışmalıdır. Bazı âlimlere göre İbrânîce’de “genişlemek, yayılmak” anlamındaki “patah”tan, bazılarına göre ise “güzel olmak” anlamındaki “yafah”tan gelmektedir. Hz. Nûh’un, oğlu Yâfes için dua ederken patah kelimesine telmihle, “Allah Yefet’e genişlik versin, zürriyeti yeryüzüne yayılsın ve Sâm’ın çadırlarında otursun”

dediği (Tekvîn, 9/27) nakledilmektedir (DB, III/2, s. 1125). Yâfes’in bazı yorumcularca Nûh’un ikinci çocuğu ve Tevrat’taki ifadeden hareketle (Tekvîn, 9/27) Hâm’ın büyüğü olduğu ileri sürülse de genelde kardeşlerin en genci kabul edilmekte ve belki de bu sebeple hep son sırada zikredilmektedir (Tekvîn, 5/32; 6/10; 7/13; I. Tarihler, 1/4). Yahudi rivayetlerine göre ise Yâfes, Nûh’un üç oğlunun en büyüğüdür. Üç kardeş arasında en az derecede bilgelikle donatılan kişidir, bu sebeple adı hep diğerlerinden sonra kaydedilir (EJd., IX, 1285). Tevrat’a göre Yâfes babası Nûh 500 yaşında iken doğmuş (Tekvîn, 5/32), tûfandan önce evlenmiş ve tûfanda karısıyla birlikte gemiye binmiştir (Tekvîn, 7/13). Tûfan sonrası bağ dikip üzüm yetiştiren, şarap imal ederek içen ve sarhoş olup çadırında çıplak kalan Nûh’un üzerini Sâm ile Yâfes birlikte örtmüşlerdir (Tekvîn, 9/23), bundan dolayıdır ki Nûh onun için dua etmiştir (Tekvîn, 9/27). Tevrat’a göre Yâfes’in Gomer, Magog (Me’cûc), Maday, Yavan, Tubal, Meşek ve Tiras adlarında yedi oğlu vardır ve Yâfes’in çocukları “milletlerin adalarında” (Tekvîn, 10/5), yani Anadolu ve Avrupa’nın Akdeniz sahillerinde (DB, III/2, s. 1125), İsrail’in batısında ve kuzeyinde, Ege ve Anadolu coğrafyasında (EJd., IX, 1285) yerleşmişlerdir. Yahudi rivayetlerine göre Nûh yeryüzünü oğulları arasında paylaştırmış, Yâfes’in payına kırk ülke, otuz üç ada, yirmi iki dil ve beş yazı çeşidi düşmüştür (Ginzberg, I, 127). İsim benzerliği sebebiyle Yâfes ile Grek mitolojisindeki

Japetus (Iapetos) arasında ilgi kurulmuş ve Yâfes'in Titan Japetus olduğu ileri sürülmüştür. Yunan mitolojisine göre Japetus, oğlu Prometheus vasıtasıyla insan soyunun atasıdır (Mattfeld, bk. bibl.; Erhat, s. 163).

Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh tûfanından ve gemidekilerin kurtuluşundan (el-A'râf 7/64; Yûnus 10/73; Hûd 11/40), gemide Nûh ile beraber taşınarak kurtarılanlardan (el-İsrâ 17/3; Meryem 19/58) bahsedilmekle beraber Nûh'un çocuklarının, dolayısıyla Yâfes'in adı geçmemektedir. Müfessirler, "Nûh'un soyunu yeryüzünde kalıcı yaptık" âyetindeki (es-Sâffât 37/77) Nûh'un soyunun Hâm, Sâm, Yâfes ile onların soyundan gelenler olduğunu söylemektedir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 67). Tirmizî'de ("Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 37/4) ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (V, 9, 11), "Sâm Araplar'ın, Yâfes Rum'un, Hâm da Habeşliler'in atasıdır" meâlinde bir hadis nakledilmektedir. Tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında Hz. Nûh'un üç oğlundan Yâfes'in Türkler'in, Hazarlar'ın, sakālibe*nin ve Ye'cûc ile Me'cûc'ün atası olduğuna dair bir rivayet yer almaktadır (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 67; Sa'lebî, s. 61; Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, s. 101). İslâmî kaynaklarda Hâm ve Yâfes'in babalarına karşı davranışları ve Hz. Nûh'un Hâm'a beddua etmesi hakkında bir rivayet mevcuttur; Tevrat ve yahudi kaynaklarında ise bu konu farklı şekilde geçmektedir. Tevrat'a göre tûfan sonrası çadırında çıplak kalan Nûh'u gören oğlu Hâm kardeşlerine haber vermiş, Sâm ile Yâfes bir örtü getirerek geri geri yürüyüp babalarının çıplaklığını örtmüşlerdir (Tekvîn, 9/20-23). İslâm kaynaklarında yer alan rivayetlerde Hz. Nûh'un sarhoşluğundan söz edilmez. Bu kaynaklara göre geminin içinde uyuyamayan Nûh dışarı çıkıp Sâm'ın göğsüne yaslanarak uyur. Rüzgâr onun örtüsünü uçurur ve Nûh çıplak kalır. Bunun üzerine Sâm ile Yâfes babalarını örterler, Hâm ise yüksek sesle güler ve babasını uyandırır. Nûh uyanınca şöyle der: "Sâm'ın neslinden peygamberler, Yâfes'in neslinden krallar ve kahramanlar, Hâm'ın neslinden de siyah köleler çıkacaktır" (Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, s. 98-99). İslâmî kaynaklara göre Hz. Nûh tûfan sonrası yeryüzünü oğulları arasında paylaştırınca Türkler'in atası olan Yâfes'e Doğu ülkelerini ve Rum diyarını vermiştir. Yâfes'in soyundan gelenler kızıl ve kumral tenlidir (a.g.e., s. 98; Taberî, Târîḫ, I, 191, 193); taksimatta onların payına otuz altı veya yetmiş iki dil düşer (İbn Kuteybe, s. 28). Hâm'ın soyundan gelenler Yâfes'in zürriyetiyle evlenirler ve Hâm'ın oğlu Kûş'un neslinden Habeşliler, Hint ve Sind halkı ile Kıptîler meydana gelir (EI2 [Fr.], XI,

257).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 9, 11; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 24-28; Ya‘kūbî, Târîẖ, I, 15-16; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 67; a.mlf., Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I, 191, 193; Mes‘ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 41; Sa‘lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1954, s. 61; Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 98-101; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1968, I, 108-110; a.mlf., el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997, I, 268-270; F. Vigouroux, “Japhet”, DB, III/2, s. 1125; “Japhet”, NDB, s. 364; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 163; L. Ginzberg, Les légendes des juifs (trc. G. Sed-Rajna), Paris 1997, I, 127; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, I, 108-109; W. R. Mattfeld, “Noah's son Japhet is the Mythical Greek Titan Japetus”, www.israel-a-history-of.com; Ahmed Suphi Furat, “Yâfes”, İA, XIII, 333; N. M. Sarna, “Japheth”, EJd., IX, 1284-1285; B. Heller - [A. Rippin], “Yafith”, EI² (Fr.), XI, 257.

Ömer Faruk Harman

YÂFİÎ

(اليافعي)

Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullāh b. Es‘ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî (ö. 768/1367)

Kādiriyye tarikatının Yâfiiyye kolunun kurucusu.

Yemen’de doğdu. Yemenli Himyer kabilesinin Yâfiî koluna mensuptur. İmam Yâfiî olarak tanınır. Babası oğlunun üstün yeteneklerini farkederek tahsil için onu Aden’e gönderdi. Aden’de Bassâl diye meşhur Cemâleddin Muhammed b. Ahmed ez-Züheybî ve Aden Kadısı Şerefeddin Ahmed b. Ali el-Harrâzî’den ders aldı. Bassâl’in şeyhi Ömer İbnü’s-Saffâr ile görüştü. 712’de (1313) hacca gitti. Aden’e döndükten sonra dağlarda inzivâya çekildiği sırada aynı zamanda bir fakih olan Şeyh Mes‘ûd el-Câvî onu kendisine intisap etmeye davet etti. Ardından Şeyh Ali b. Abdullah el-Yemenî et-Tavâşî’nin çevresine dahil oldu. Bu dönemde ilim tahsiliyle riyâzet hayatı arasında tercih konusunda tereddütte kaldı. Ancak okuduğu bir şiir sayesinde ilme yöneldi. 718’de (1318) tekrar Mekke’ye gitti. Şeyh Radıyyüddin et-Taberî’den hadis ve tasavvuf, Mekke Kadısı Necmeddin et-Taberî’den fıkıh ve Kur’an ilimlerini öğrendi. Zeccâcî’nin Arap gramerine dair el-Cümelü’l-kübrâ’sını ezberledi. Dinî ilimlerin çeşitli sahalarında derin bilgi sahibi oldu. Daha sonra gönlünde inzivâ arzusu doğdu. Ailesini terkedip on-on iki yıl kadar uzlet hayatı yaşadı. 734’te (1334) Şam’a ve Kudüs’e seyahat etti. Üç ay kadar el-Halîl’de kaldı ve aynı yılın sonlarında Mısır’a geçti. Genellikle Karâfe’de Zünnûn el-Mısrî’nin türbesinde ikamet etti. Birçok sûfî ile görüştü, birçok şeyhten hırka giydi. Mısır’da şöhreti yayılınca Hicaz’a geçti. 738’de (1337) Yemen’e yaptığı ziyaretin ardından Medine’ye döndü, daha sonra Mekke’ye yerleşti. Bundan sonraki hayatı eser yazmak ve hadis okutmakla geçti. “Mekke’nin kutbu” olarak tanınan Yâfiî’nin mânevî rehberliğini talep edenler arasında Ni‘metullāhiyye tarikatının pîri Ni‘metullāh-ı Velî de bulunmaktaydı. 20 Cemâziyelâhir 768 (21 Şubat 1367) tarihinde Mekke’de vefat etti. Cenaze masrafları elbiseleri satılarak karşılandı ve Muallâ Mezarlığı’nda Fudayl b. İyâz’ın yakınına

defnedildi. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Selâme es-Sülemî, el-Meslekü'l-erşed fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdillāh b. Esʿad adıyla bir eser kaleme almıştır.

Yâfiî'nin tarikat silsilesi Radıyyüddin et-Taberî ve Necmeddin Abdullah b. Muhammed el-İsfahânî, İzzeddin Ahmed el-Vâsıtî el-Fârisî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Cemâleddin Yûnus el-Kassâr vasıtasıyla Abdülkādir-i Geylânî'ye ulaşır. Pîri olduğu Yâfiiyye tarikatı Kādiriyye, Medyeniyye, Ekberiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye'nin bir terkibi olarak görülür (Harîrîzâde, III, vr. 263b-265a). Yâfiiyye günümüzde Yemen'de varlığını sürdürmektedir. Yâfiî'nin müridi olmasına rağmen Ni'metullāh-ı Velî'ye nisbet edilen Ni'metullāhiyye tarikatı Yâfiiyye'nin şubesi sayılmamıştır.

Hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih, edebiyat, coğrafya ve astroloji gibi ilimlerle ilgilenen Yâfiî daha çok sûfî kişiliğiyle tanınır. İmam Gazzâlî'nin görüşlerine bağlılığı, Eş'arîliği müdafaası ve İbn Teymiyye'ye muhalefetiyle Sünnî akîdenin gelişmesindeki katkısı dinî ilimler sahasında otoritesinin bir kanıtı sayılabilir. Yâfiî, İbnü'l-Arabî'nin velâyetini ve büyüklüğünü kabul etmek suretiyle tasavvufî düşüncede yeni yorumlara açık olduğunu göstermiştir. Onun tasavvuf anlayışı, zühd ve fakr gibi kavramların ötesinde bir tasavvuf tanımı geliştiren İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufun olgunlaşmış bir ürünüdür. Bu anlayışa göre zâhid ve fakir kendi iradesiyle dünyevî hazları terkederken sûfî kendi iradesiyle değil Allah'ın iradesiyle eşyada kāim olur. Sûfî fakirlik sûreti ile zenginlik sûreti arasında bir üstünlük görmez; üstünlüğü hakka uygun şeyde görür. Bu açıdan Yâfiî tasavvufu üst bir makam ve varlık biçimi olarak değerlendirir. Ona göre mârifet ilimleri ancak olağanın ötesine (harku'l-âde) geçilerek elde edilebilir. Velîler de nebîler gibi kendilerine ait bir nitelikle değil Allah'ın bildirmesiyle bilirler. Mârifet ilimleri kesbî olmayıp vehbîdir. Kerameti mûcizeden ayırmaya özen gösteren yaygın anlayışı benimsemeyen Yâfiî'ye göre keramet mûcizede olduğu gibi meydan okuma dışında mûcizeyle aynı şeydir. Mûcize peygamberin peygamberliğinin doğruluğunu gösterdiği gibi keramet de velînin halinin doğruluğunu gösterir. Nübüvvet davasında bulunmamak kaydıyla velînin kerameti câizdir, ancak izharı câiz değildir. Yâfiî şeriatla hakikat ilimleri arasında ihtilâf görmez; şeriatı hakikat ilimleri içinde sayar. Şer'î ilimler hakikat ilimlerinin kesbî olan kısmındadır. Bunlar

amel ve azîmetlerdir. Hakikat ilimlerinin bir kısmı bunlara devam etmekle kazanılır. Şeriatla hakikat arasında rubûbiyyet sırlarının müşahedesinde farklar bulunsa da ubûdiyyet ahkâmının icrasında bir ihtilâf yoktur.

Eserleri. 1. ed-Dürrü'n-naẓîm fî ḫavâṣṣi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve'l-âyât ve'ẕ-ẕikri'l-ḥakîm (Kahire 1282, 1315, 1322, 1349, 1390; Beyrut 1420/2000). Eserde Kur'an'ın ve Kur'an okumanın, besmelenin fazileti gibi konulardan sonra sırasıyla bütün sûrelerin havas ve faziletlerine dair bilgi verilmiştir. Kâtib Çelebi, Yâfiî'nin bu eseri İbnü'l-Haşşâb'ın (ö. 567/1172) ed-Dürrü'n-naẓîm fî feżâʾili'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adlı kitabından özetlediğini ve her iki müellif de eserlerini Ebû Bekir el-Gassânî'nin Berḳu'l-lâmiʿ ile Gazzâlî'ye nisbet edilen Ḫavâṣṣü'l-Ḳurʾân'ı bir araya getirerek yazdıklarını söyler. Eser Hâmi Erin tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Kur'ân-ı Kerîm'in Havas ve Esrârı, İstanbul, ts.). 2. Ravżü'r-reyâḥîn fî ḥikâyâti'ṣ-ṣâliḥîn (Kahire 1286, 1301, 1302, 1307, 1970; Beyrut 1421/2000). Bir adı da Nüzhetü'l-ʿuyûni'n-nevâẓir ve tuḥfetü'l-ḳulûbi'l-ḫavâṭır fî ḥikâyâti'ṣ-ṣâliḥîn ve'l-evliyâʾi'l-ekâbir olan eser Nasr el-Hûrînî tarafından Muḫtaṣaru min kitâbi Ravżi'r-reyâḥîn fî menâḳıbi'ṣ-ṣâliḥîn adıyla özetlenmiştir (Kahire 1281, 1310, 1315, 1321). Eseri Gelibolulu Mustafa Muslihuddin Sürûrî (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 850) ve Müezzinzâde Ahmed Çelebi (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4534) Türkçe'ye çevirmiş, Evliyalardan Dinî Hikayeler ismiyle yayımlanmıştır (İstanbul 2008). Ayrıca İtalyanca'ya da çevrilmiştir (Roma 1965). Kitabın sonunda Yâfiî'nin müstakil eserleri arasında sayılan "Mehîcetü'l-eşcân fî ẕikri'l-aḥbâb ve'l-evṭân" adlı kasidesi yer almaktadır. 3. Neşrü'l-meḥâsini'l-ġāliye fî fażli meşâyiḫi'ṣ-ṣûfiyye aṣḥâbi'l-maḳāmâti'l-âliye (Kifâyetü'l-muʿteḳıd ve nikâyetü'l-münteḳıd). Kitabın ilk bölümleri kerameti inkâr edenlere bir cevap teşkil eder. Eserde Ehl-i sünnet ulemâsının kerametin vukuu ve cevazına dair görüşleri yer alır. Eser Muhammed Zehrâ el-Gamrâvî (Kahire 1324), İbrâhim Atve İvaz (Yûsuf en-Nebhânî'nin Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾın hâmişinde, I-II, Kahire 1329; Beyrut 1960; Kahire 1961) ve Abdünnâsır Sa'dî Ahmed Abdullah (I-II, Kahire 1424/2004) tarafından yayımlanmıştır. 4. el-İrşâd ve't-taṭrîz fî fażli ẕikrillâh ve tilâveti kitâbihi'l-ʿazîz (ve fażli'l-evliyâʾi ve'n-nâsikîn ve'l-fuḳarâʾi ve'l-mesâkîn; nşr. Muhammed b. Halîl, Kahire 1378; nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut 1424/2003). Günün belli saatlerinde yapılan tesbih ve zikrin, salavatın ve duanın faziletini; İmam Gazzâlî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmam

Nevevî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi âlimlerin ilimde üstünlükleriyle sâlihlerin methini ihtiva eder. Kaynaklarda Yâfiî’nin müstakil eserleriymiş gibi kaydedilen bazı kasideleri de bu eserde yer almaktadır. 5. Merhemü’l-ʿileli’l-muʿḍıle fî defʿi’ş-şübhe ve’r-red ʿale’l-Muʿtezile (nşr. E. Denison Ross, Kalküta 1910-1911; nşr. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nessâr, Merhemü’l-ʿileli’l-muʿḍıle fi’r-reddi ʿalâ eʾimmeti’l-Muʿtezile adıyla, Beyrut 1412/1992). Yâfiî eseri, hocalarından Necmeddin Abdurrahman b. Yûsuf el-İsfahânî’nin isteği üzerine kaleme aldığını söyler. Müellif Mu‘tezile’ye karşı Ehl-i sünnet akaidini genelde Gazzâlî’nin görüşleriyle savunur; yer yer kendi görüşlerini de ifade eder. Eserde Gazzâlî hakkındaki bir kasidesi de bulunmaktadır. 6. Mirʾâtü’l-cenân ve ʿibretü’l-yaḳẓân fî maʿrifeti ḥavâdis̱i’z-zamân (I-IV, Haydarâbâd 1337/1918-1919; Kahire 1386/1967; Beyrut 1390/1970; nşr. Abdullah el-Cübûrî, Beyrut 1405/1984). Târîḫu’l-Yâfiʿî olarak da bilinir. İbnü’l-Ehdel eseri Ġırbâlü’z-zamân adıyla ihtisar etmiştir (Köprülü Ktp., nr. 1144). Hicretin birinci yılından başlayıp 750 yılına kadar (622-1349) gelen eserde Hz. Peygamber’in siyerinden başlayarak ashap, tâbiîn ve ümmetin ileri gelenlerinin biyografileriyle Yemen’e dair bilgiler verilir. Müellif anlatımda eleştirici bir yöntem kullanmış, haberlerle ilgili şüpheleri ortaya koyduktan sonra kendi kanaatini açıklamış ve İbnü’l-Esîr, Zehebî, İbn Hallikân’ın eserlerinden faydalandığını belirtmiştir. Yâfiî’nin eserleri arasında zikredilen, Yemen’deki meşâyihi anlattığı “Bâhiyetü’l-maḥyâ fî medḥi şüyûḫi’l-Yemeni’l-aṣfiyâ” adlı kasidesi de Mirʾâtü’l-cenân’da yer almaktadır (IV, 339). 7. Ẕikrü meẕâhibi’l-fıraḳi’s̱neteyn ve sebʿîne’l-muḫâlefeti li’s-sünneti ve’l-mübtediʿîn. Aynı konuyla ilgili farklı müelliflere ait beş risâle ile birlikte yayımlanmıştır (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1425/2004). Müellif ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair hadisi esas alarak Hâricîler, Şîa, Mu‘tezile ve Mürcie gibi bid‘atçı fırkaların Ehl-i sünnet’e muhalif görüşlerini açıklamıştır. 8. Ḫulâṣatü’l-mefâḫir fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Sri Lanka 1427/2006). Eserin yazma nüshaları Eṭrâfü ʿacâʾibi’l-âyât ve’l-berâhîn, Ḫulâṣatü’l-mefâḫir fî aḫbâri’ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir, Esne’l-mefâḫir fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir gibi isimlerle çeşitli kütüphanelerde mevcuttur (Mektebetü’l-evkāfi’l-âmme, nr. 9703/1, 10133/2, 18016; TSMK, III. Ahmed, nr. 1434; Mektebetü’l-bihâr [Kalküta], nr. 275). Kitap, müellifin Kādiriyye’nin Yâfiiyye şubesinin

kurucusu olduğuna dair bir belge niteliğinde kabul edilmiştir. 9. et-Terġīb ve’t-terhîb. Faṣlü mine’l-eḥâdîs̱i’ṣ-ṣaḥîḥi’l-mütemmime li-ebvâbi’t-terġīb ve’t-terhîb adlı eserle birlikte neşredilmiştir (nşr. Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî, Tanta 1414/1994). 10. ed-Duʿâʾ âdâbühû ve esbâbühû. Aynı muhtevada farklı müelliflere ait üç risâle ile birlikte yayımlanmıştır (nşr. Saîd Abdülhamîd Muhammed es-Sa‘dînî, Beyrut 1415/1995).

Yâfiî’nin bunların dışında Neşrü’l-meḥâsini’l-Yemâniyye fî ḫaṣâʾiṣi’l-Yemen ve nisebi’l-Ḳaḥṭâniyye, Ḳaṣîde fi’l-eşhüri’r-Rûmiyye (Ürcûze fî maʿrifeti şuhûri’r-Rûm), el-Vesîletü ilallāhi bi-esmâʾihi’l-ḥüsne’l-celîle (Dîvânü şiʿr), Hiẕbü (evrâdü)’l-bir, Menâḳıbü’l-İmâmi’ş-Şâfiʿî (Mirʾâtü’l-cenân’daki Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî bölümü), Eşrefü’l-mefâḫiri’l-ʿaliyye fî menâḳıbi’l-eʿimmeti’l-Eşʿariyye (İbn Asâkir’in Tebyînü keẕibi’l-müfterî adlı kitabının özeti), Ḳaṣîdetü’r-râʾiyye, er-Risâletü’l-Mekkiyye fî ṭarîḳi’s-sâdâti’ṣ-ṣûfiyye, Cevâb ʿan suʾâl eṭ-ṭavâf ve’l-ʿumre eyyühümâ efḍal, el-Envârü’l-lâʾiḥa min esrâri’l-Fâtiḥa, Risâle müştemile ʿalâ nebze min aḳvali’l-meşâyiḫ ve âdâbihim, Edʿiyetü’ṣ-ṣabâḥ ve’l-mesâʾ, Nûrü’l-yaḳīn ve işârâtü ehli’t-temkîn adlı kitap ve risâleleri de bulunmaktadır. Müellifin kaynaklarda adı geçen Neşrü’r-reyḥân fî fażli’l-müteḥâbbîn fi’llâhi mine’l-iḫvân (Mirʾâtü’l-cenân, IV, 328), Bülbülü’l-eṭrâb ve ḥalâvetü’l-ḥilâb fî ẕikri’l-firâḳ ve’l-medḥi li’l-evliyâʾi’l-aḥbâb (a.g.e., IV, 339), Ravżü’l-beşâʾir ve riyâżü’l-ebṣâr fî meʿâlimi’l-aḳṭâr ve’l-enhâri’l-kibâr, Eṭrâfü’t-tevârîḫ, Neşrü’r-ravżi’l-ʿıṭr fî ḥayâti seyyidinâ Ebi’l-ʿAbbâs el-Hıżr gibi eserleri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 308-366; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 103; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 579-583; İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, II, 313-315; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, V, 104-115; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 247-249; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1929, XI, 93-94; Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, Ṭabaḳātü’l-ḫavâṣ, Beyrut 1406/1986, s. 172-176; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 217; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 736; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât

(Arnaût), VIII, 362-363; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 378; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 263b-265a; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392, V, 142-145; Serkîs, Muʿcem, II, 1952-1953; Brockelmann, GAL, II, 227-228; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 465-466; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 198; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 305; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü't-türâs̱i'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1403/1983, II, 909-910; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 91; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 245; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 66-70; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 350-352; E. S. Ohlonder, "ʿAbd Allāh Asad al-Yafi'ī's Defense of Saintly Marvels", Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation (ed. J. Renard), Berkeley 2009, s. 47-62; F. Krenkow, "Yâfiî", İA, XIII, 333-335; E. Geoffroy, "al-Yāfiī", EI² (İng.), XI, 236; Nihat Azamat, "Kādiriyye", DİA, XXIV, 131-135; Mahmut Erol Kılıç, "Ni'metullāh-ı Velî", a.e., XXXIII, 133-135.

Derya Baş

YÂFİÎYYE

(اليافعيّة)

Kādiriyye tarikatının Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî’ye (ö. 768/1367) nisbet edilen bir kolu

(bk. YÂFİÎ).

YAĞISIYAN

(ö. 491/1098)

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın önde gelen kumandanlarından.

İslâm kaynaklarında Yâgīsiyân, Yagīsiyân, Batı kaynaklarında Ağsiyan, Ağusian, Ansian şeklinde geçer. Yağısıyan b. Muhammed b. Alp ilk defa Sultan Melikşah devrinde temayüz etmiştir. Anadolu fâtihi I. Süleyman Şah'ın Antakya'yı fethinden (477/1084) sonra Halep hâkimiyeti için Suriye Selçuklu Meliki Tutuş ile yaptığı savaşta hayatını kaybetmesi üzerine Melikşah, bölgeyi doğrudan kendine bağlamak için İsfahan'dan bizzat Kuzey Suriye'ye sefere çıktığında Yağısıyan da yanındaydı. Ramazan 479'da (Aralık 1086) önce Halep'i, ardından Antakya'yı teslim alan Melikşah, Yağısıyan'ı buraya vali tayin etti (İbnü'l-Adîm, II, 101; Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 172). Yağısıyan daha sonra Fâtımîler'e karşı düzenlenen harekâta katıldı. 482'de (1089) Filistin ve Suriye'yi geri almak için harekete geçen Fâtımîler Sur, Sayda, Beyrut, Akkâ gibi kıyı şehirlerini zaptederek Dımaşk'a başarısız bir kuşatma girişiminde bulundular. Sultan Melikşah'ın emriyle Halep Valisi Aksungur ve Urfa Valisi Bozan'ın yanı sıra Yağısıyan da kuvvetleriyle Tutuş'un emrine girdi ve onunla beraber Suriye harekâtına iştirak etti. Ancak Humus ve Arkā Kalesi'nin fethinin ardından Trablusşam kuşatması esnasında Tutuş ile Selçuklu kumandanları arasında anlaşmazlık çıkınca Fâtımîler'e karşı bu mücadele sürdürülemedi (484/1091).

Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra kardeşi Tutuş sultanlığını ilân edince Halep Valisi Aksungur ve Urfa Valisi Bozan'la birlikte Antakya Valisi Yağısıyan da ona itaat edip adına hutbe okuttu ve saltanat mücadelesinde onun yanında yer aldı. Fakat Aksungur ve Bozan, Tutuş'tan ayrılarak diğer taht iddiacısı, Melikşah'ın oğlu Berkyaruk'un hizmetine girdiğinden Berkyaruk'a karşı saltanat mücadelesinde gücü azalan Tutuş asker toplamak amacıyla önce Diyarbekir bölgesine, ardından Yağısıyan'la birlikte Antakya'ya gitti; şehirde bir süre kaldıktan sonra Dımaşk'a döndü (486/1093). Tutuş, Halep ve Urfa'da Berkyaruk adına hutbe okutan

Aksungur ile Bozan’ı cezalandırmak için Dımaşk’tan hareket edip Hama yakınlarına geldiğinde Yağısıyan da askerleriyle kendisine katıldı. Tutuş burada bir süre kalarak oğlu Rıdvan’ı Yağısıyan’ın kızı Çiçek Hatun ile evlendirdi (İbnü’l-Adîm, II, 110). Aksungur ile Bozan’ın bertaraf edilmesinin ardından Halep, Urfa ve el-Cezîre’de hâkimiyet kuran Tutuş, Kuzey Suriye’deki kale ve şehirleri emîrlerine iktâ ederken Maarretünnû‘mân ve Lazkiye’yi Yağısıyan’a verdi (487/1094). Tutuş daha sonra Hemedan’ı egemenliğine aldığı sırada burada Vezir Nizâmülmülk’ün oğlu Fahrülmülk ile karşılaştı. Onu Berkyaruk taraftarı olduğu için öldürmek istediyse de Yağısıyan’ın ricası üzerine bundan vazgeçti. Ayrıca Yağısıyan halkın Nizâmülmülk ailesine duyduğu sevgiyi hatırlatarak saltanat mücadelesinde faydalı olabileceği düşüncesiyle onun vezirliğe getirilmesini tavsiye etti, Tutuş da Fahrülmülk’ü vezir yaptı (İbnü’l-Esîr, X, 198).

Tutuş ile Berkyaruk arasında 18 Safer 488 (27 Şubat 1095) tarihinde Rey civarında yapılan savaşta Yağısıyan başlangıçta yine Tutuş’un yanında yer aldı. Fakat bu sırada Berkyaruk’un ordusunda Sultan Melikşah’ın özel sancağı çekilince Tutuş’un saflarında bulunan birçok emîr Berkyaruk’un tarafına geçti. Bunun üzerine Yağısıyan savaşa girmekten vazgeçti (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 183). Tutuş mücadeleye devam ettiyse de neticede Berkyaruk’a yenilerek hayatını kaybetti. Bunu takiben Suriye Selçuklu Devleti ikiye ayrıldı. Tutuş’un bir oğlu Rıdvan Halep’te, diğer oğlu Dukak Dımaşk’ta hüküm sürmeye başladı. Yağısıyan ve Abakoğlu Yûsuf, askerleriyle birlikte Antakya’dan Halep’e gelerek Rıdvan’ın hizmetine girdiler. Antakya, Halep Meliki Rıdvan’a bağlanırken Yağısıyan, Haçlılar’ın gelişine kadar vali olarak onun adına şehri yönetmeye devam etti.

Melik Rıdvan, Halep Selçuklu Melikliği’ni kurunca atabegi ve babalığı Cenâhüddevle Hüseyin’i vezirliğe getirdi. Yağısıyan da kısa bir süre ona muhalefet ettikten sonra kendisiyle anlaştı. Ardından Melik Rıdvan, Yağısıyan ve diğer emîrlerin tavsiyesiyle hâkimiyet sahasını genişletmeye çalıştı. Yanında veziri Cenâhüddevle, Yağısıyan ve Abakoğlu Yûsuf bulunduğu halde önce Serûç’a (Surûç) yöneldi; daha sonra buradan ayrılıp Urfa önlerine gitti. Ermeni Thoros’un idaresindeki Urfa’yı işgal ederek şehrin iç kalesini isteği üzerine Yağısıyan’a verdi. Yağısıyan kaleyi tahkim

ettirerek buraya bir miktar kuvvet yerleştirdi (489/1096). Urfa'nın alınmasından sonra Yağısıyan ile Vezir Cenâhüddevle Hüseyin arasında huzursuzluk baş gösterdi. Yağısıyan ve Abakoğlu Yûsuf, Cenâhüddevle Hüseyin'i ortadan kaldırıp Halep'te yönetimi ele geçirmeyi tasarlıyordu. Bunu haber alan vezir kaçarak Halep'e döndü. Ardından Rıdvan ve Yağısıyan da kuvvetleriyle Urfa'dan Halep'e hareket ettiler. Fakat yolda vezirin Halep'te olduğunu öğrenen Yağısıyan şehre girmek istemedi ve eski vezir Ebü'l-Kāsım el-Hârizmî ile Rıdvan'dan ayrılıp Antakya'ya gitti. Yağısıyan ve Abakoğlu Yûsuf'un kendisine karşı bir hareketinden şüphelenen Rıdvan ise Halep'e doğru yoluna devam etti. Kısa bir süre sonra Cenâhüddevle Hüseyin şüpheli davranışları yüzünden Yağısıyan'ın nüfuz alanını daraltmak için harekete geçti; Rıdvan'ın da onayıyla onun iktâı olan Maarretünnu'mân kuşatıldı; Yağısıyan'ın oğlu da şehri savunamadığından teslim etmek zorunda kaldı (1096) (İbnü'l-Esîr, X, 208 vd.; İbnü'l-Adîm, II, 123).

Bir süre önce Rıdvan'ın Cenâhüddevle Hüseyin kumandasındaki askerlerine yenilip Antakya'da Yağısıyan'a sığınan Abakoğlu Yûsuf, Rıdvan tarafından kabul edilince Halep'e gelerek onun hizmetine girmiş, Bizâa ve Menbic kendisine iktâ edilmişti. Fakat daha sonra onun Rıdvan aleyhine Yağısıyan ile iş birliği yaptığı ve gizlice mektuplaştığı ortaya çıktı. Bunun üzerine Yûsuf yakalanıp öldürüldü. Melik Rıdvan, Yağısıyan'ın iktâları olan Tel Bâşir ve Şeyhüddeyr'e (Şâdır) yürüyerek buraları onun nâiblerinden teslim aldı ve Antakya yörelerine kadar uzanan yağma akınlarında bulundu (Ramazan 489/Eylül 1096; İbnü'l-Esîr, X, 214; İbnü'l-Adîm, II, 124 vd.). Ardından Yağısıyan, Melik Rıdvan'ın, kardeşi Dukak üzerine Dımaşk'a bir sefere hazırlandığını haber alınca hemen gidip durumu Melik Dukak ile atabegi Tuğtegin'e haber verdi ve Rıdvan'a karşı onları destekledi. Kuvvetleriyle Dımaşk'a yönelen Rıdvan, Yağısıyan'ın Dukak'a yardıma gittiğini duyunca şehri kuşatmaktan vazgeçti ve Dımaşk Melikliği'ne ait bölgelerde yağma akınlarına girişti. Dukak, Tuğtegin ve Yağısıyan buna engel olmak için Halep ordusunu yakından takip ettiler. Neticede her iki taraf da bir savaşı göze alamayınca Yağısıyan Antakya'ya döndü (Muharrem 490/Aralık 1096 - Ocak 1097).

Daha sonra Melik Dukak karşı saldırıya geçti; Halep Selçuklu Melikliği'ni hedef alan seferine Yağısıyan da katıldı. Yağısıyan, bu harekât sırasında

eski iktâı olan Maarretünnu‘mân’ı Artukoğlu Sökmen’in nâiblerinden teslim alarak halkı vergiye bağladı. Rıdvan ve Dukak’ın kuvvetleri Kınnesrîn’de karşı karşıya gelince iki taraf arasında yapılan görüşmelerin birinde Yağısıyan, Rıdvan’ın saflarındaki Sökmen’le alay etmişti. Neticede yapılan şiddetli savaşta özellikle Sökmen’in kahramanlığı sayesinde Dukak ağır bir yenilgiye uğradı, Yağısıyan da bozgun halinde Antakya’ya döndü (5 Rebîülâhir 490/22 Mart 1097). Dukak, Rıdvan’ın üstünlüğünü kabul etti; Dımaşk ve Antakya’da hutbelerde önce Rıdvan’ın adının zikredilmesi hususunda anlaşmaya varıldı. Savaşın ardından muhtemelen Yağısıyan’ın da etkisiyle Melik Rıdvan’ın, veziri Cenâhüddevle Hüseyin ile arası açıldı. Cenâhüddevle’nin Halep’ten ayrılıp kendi iktâı olan Humus’a gitmesi üzerine Yağısıyan, Halep’e gelerek yeniden Rıdvan’ın hizmetine girdi ve melikliğin idaresini üzerine aldı. Bu arada Halep’te hâkimiyetini devam ettirebilmek için Fâtımîler’le iş birliği yapan Rıdvan, Mısır Fâtımî Halifesi Müsta‘lî-Billâh adına hutbe okutunca Sökmen gibi Yağısıyan da buna şiddetle tepki gösterdi ve sonunda hutbe yeniden Abbâsî halifesi adına okundu (1097) (İbnü’l-Esîr, X, 225; İbnü’l-Adîm, II, 126 vd.). Bunu takiben Rıdvan, yanında Yağısıyan ve Sökmen bulunduğu halde eski veziri Cenâhüddevle Hüseyin üzerine Humus’a yürümek için Halep’ten ayrılarak Şeyzer’e geldi. İslâm dünyasının taht kavgalarıyla çalkalandığı bu dönemde Anadolu’yu kateden I. Haçlı Seferi ordularının Yağısıyan’ın idaresindeki Antakya’ya yaklaşmakta olduğu haber alındı. Yağısıyan hemen Antakya’ya dönüp Haçlılar’a karşı savaşmayı önerdi; fakat önce Diyarbekir bölgesini hâkimiyet altına almak isteyen Sökmen ile arasında anlaşmazlık çıktı. Rıdvan ise Halep’e geri dönmeye karar verdi.

Yağısıyan, Şeyzer’den ayrılıp Antakya’ya geçti ve Haçlılar’a karşı savunma hazırlıklarına başladı. Bir yandan surları güçlendirirken bir yandan da hıristiyan halkı ihanetlerinden çekinerek şehir dışına çıkardı. Halep Meliki Rıdvan’dan, Dımaşk Meliki Dukak ve Humus Emîri Cenâhüddevle’den, Serûç Emîri Artukoğlu Sökmen ile Musul Valisi Kürboğa’dan ve civardaki diğer emîr ve beylerden yardım istedi. Melik Rıdvan bir miktar kuvvet gönderdiyse de kendisi gelmedi. Antakya önlerine gelen Haçlılar şehri kuşattı (490/1097). Yağısıyan, Halep ve Dımaşk’tan gelecek kuvvetleri beklerken küçük birliklerle sürekli Haçlılar’ın üzerine saldırılar düzenleyip onları dağıtmaya çalıştı ve büyük kahramanlıklar gösterdi. Kuşatma uzadıkça Haçlı ordusu kötü duruma düştü, pek çok kişi açlıktan öldü. Bu

arada Berkyaruk'un Musul Emîri Kürboğa idaresinde yardıma gönderdiği birleşik Türk ordusu zamanında şehre ulaşamadı. Kürboğa önce ilk Haçlı Kontluğu'nun kurulduğu Urfa'yı kuşatıp almaya kalkışınca üç hafta süren başarısız Urfa kuşatması Haçlılar'a zaman kazandırdı. Bu arada Norman reisi Bohemund, Yağısıyan'ın kumandanlarından Ermeni asıllı Fîrûz'un ihaneti neticesinde şehre girmeyi başardı. Haçlılar şehirde büyük bir katliama girişirken Yağısıyan kurtuluş ümidi kalmadığını görerek perişan vaziyette şehirden kaçtı. Fakat ertesi sabah, topladığı kuvvetlerle iç kaleye kapanan oğlu Şemsüddevle'nin direndiğini duyunca çok pişman oldu. Derin bir üzüntü içinde bir dağ patikasında yol alırken bayılarak atından düştü ve ağır biçimde yaralandı. Adamları onu tekrar atına bindirmek istedilerse de ölmek üzere olduğunu görünce bırakıp oradan uzaklaştılar. Bu sırada civarda odun kesmekte olan bir Ermeni Yağısıyan'ı gördü ve öldürüp kesik başını Bohemund'a götürdü; karşılığında da büyük mükâfat aldı. Receb 491'de (Haziran 1098) Antakya'ya ulaşıp şehri kuşatan Kürboğa'nın ordusu surlar önünde yapılan savaşı ordudaki emîrler arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden kaybedince iç kaledekiler de teslim olmak zorunda kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 2006, s. 32, 36 vd., 116, 118, 120 vd., 124, 126 vd.; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 172, 180, 183-185, 191, 196 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 175 vd., 188 vd., 198, 208 vd., 214, 225, 229-231; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 101, 106 vd., 109 vd., 118, 123-127, 129-135, 167; F. Carnotensis, Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127 (trc. F. R. Ryan),

Knoxville 1969, s. 93, 98-109; Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum: The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem (trc. R. Hill), Oxford 1979, s. 44 vd., 61, 76; W. Tyrensis, A History of Deeds Done Beyond the Sea (trc. E. A. Babcock - A. C. Krey),

New York 1943, I, 204 vd., 225 vd., 231-233, 250 vd., 259 vd.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 164, 169, 173, 176-180; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1989, tür.yer.; a.mlf., "Haleb Selçuklu Melikliği. Fahrü'l-Mülûk Rıdvan Devri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II (1970), s. 1-66; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 29, 30, 33, 36-39, 42, 44, 95-99, 102, 184.

Ebru Altan

YAĞLIKÇIZÂDE AHMED RİFAT

(bk. AHMED RİFAT EFENDİ, Yağlıkçızâde).

YAĞMÂ-i CENDAKĪ

(يغماء جندقى)

Mîrzâ Ebü'l-Hasen Rahîm b. Hacı İbrâhîm Kulî Yağmâ-i Cendakī (1782-1859)

Hicivleriyle tanınan İranlı şair.

Deştikevîr'in merkezinde Yezd ile Simnân arasında yer alan Cendak'a bağlı Beyâbânek'in Hûr köyünde doğdu. Küçük yaşlarda deve çobanlığı yaptı. Köy çocuklarıyla birlikte deve otlatırken maiyetiyle oradan geçen bölge hâkimi Emîr İsmâil Han Arab-ı Âmirî'nin sorduğu sorulara verdiği cevaplarla dikkatini çekince Emîr İsmâil Han babası Hacı İbrâhim'in izniyle onu himayesine aldı. Bir süre eğitim gördükten sonra emîrin özel ulaklığını yapmaya başladı. Bu sırada Rahîm'in yazı konusundaki yeteneğini de farkeden İsmâil Han onu kendi özel kâtibi olarak görevlendirdi. Rahîm yerine Ebü'l-Hasan adını alan Cendakī, kâtiplik görevini sürdürürken "Mecnûn" mahlasıyla ilk şiir denemelerini ortaya koydu. Bölgede gücünü arttıran İsmâil Han, merkezî otoriteye karşı çıkınca 1216'da (1802) Kaçar hükümeti tarafından üzerine gönderilen ordu karşısında yenilgiye uğrayıp Horasan'a kaçtı. Cendak'ta kalan Ebü'l-Hasan, Simnân ve Damgan Valisi Serdâr Zülfikar Han tarafından bu şehre yönetici tayin edilen Câfer Sultan'ın Afganlılar'la savaşmak için hazırladığı ordusuna asker olarak katıldı. Sefer sırasında okuduğu şiirlerle kumandanın dikkatini çekti ve Serdâr Zülfikar Han'ın huzuruna çıkarıldı. Kaba tavırları ve şiire ilgisizliğiyle bilinen Serdâr, önce onun askerlikte kalmasını istediyse de kumandanın ricası üzerine kendi özel kâtipliğiyle görevlendirmeyi kabul etti.

Bu görevini altı yıl sürdüren Ebü'l-Hasan bir komplo sonucu Serdâr Zülfikar Han'ın hışmına uğrayıp tutuklandı, mallarına el konuldu. Hapiste Serdâr'ın adamlarınca şiddete mâruz kaldı ve Tahran'a kaçıp Şah Abdülazîm Türbesi'ne sığındı. Burada kendi durumunu anlatan bir gazel yazarak mahlasını da "Yağmâ" şeklinde değiştirdi. Bir süre devlet

adamlarından uzak durup seyahate çıktı, bu arada Bağdat ve Kerbelâ'ya gitti. Seyahatlerinin sonunda döndüğü Cendak'ta ilk evliliğini yaptı. Şehirde altı ay oturduktan sonra Kaçarlar'ın merkezi Tahran'a gitti. Bu sırada yeni bir görevle Tahran'a gelen Serdâr Zülfikar Han ile bazı dostları vasıtasıyla barıştı. Ardından bir süre Kum şehrinde ikamet etti. Dönemin kültür ve siyaset adamlarından Mirza Muhammed Ali Mâzenderânî ve Mirza Mehdî Melikü'l-Küttâb ile birlikte Encümen-i Müfâkehe adıyla bir mizah cemiyeti kurdu. Kurucularının farklı şehirlere gitmesi sonucu cemiyet dağıldı. Meşhed'e geçen Yağmâ burada kısa bir süre kaldıktan sonra Kâşân'a yerleşti. Kâşân'da ikinci defa evlendi; Tahran'a yaptığı bir seyahatte dönemin güçlü veziri Hacı Mirza Akāsî ile tanışıp onun saygısını ve dostluğunu kazandı. Bu sayede Kaçar Muhammed Şah'ın sarayında saygın bir konuma yükseldi. Akāsî'nin ricasını geri çevirmeyip Kâşân'a vezir olarak gitti. Şehirdeki bazı ileri gelen kişilerin ahlâkî zaaflarına dair kaleme aldığı Ḫulâṣatü'l-iftiżâḥ adlı hiciv manzumesinde eleştirdiği kimselerin onun şarap içtiğine dair bir şâyia çıkarmaları üzerine mahkeme tarafından kırbaçla cezalandırılmasına karar verildi. Yağmâ'nın bu cezayı hak etmediğine inanan bazı din adamları araya girip onu cezadan kurtardı. 1254'te (1838) Muhammed Şah'ın Afganistan'a düzenlediği seferde onun maiyetinde bulunan Vezir Akāsî'nin davetiyle bu sefere katıldı ve Herat'a gidip bir süre orada ikamet etti. Hayatının sonunda Simnân'a yerleşmeyi düşündüyse de büyük oğlu Mirza İsmâil Hüner'in ısrarı üzerine doğum yeri olan Hûr'a döndü ve 16 Rebîülâhir 1276 (12 Kasım 1859) tarihinde burada vefat etti. Mezarı İmamzâde Seyyid Dâvûd Türbesi yanındadır. Yağmâ günlük dilin imkânlarını şiire taşıması, toplumsal sorunları yalın biçimde dile getirmesi, hiciv ve mersiyede biçimsel yenilikler gerçekleştirmesi sebebiyle geriye dönüşçü şairlerden ayrılmış ve bu yönüyle İran Meşrutiyeti dönemi şairlerinin ilgisini çekmiştir. Kapsamlı bir tahsil hayatı olmayan ve Arapça bilmediğini mektuplarında ifade eden Yağmâ, yazı ve mektuplarında halk diline girmemiş Arapça kelime ve terkipleri kullanmaktan özellikle kaçınarak sade Farsça'dan yana bir tavır takınmıştır.

Eserleri. Yağmâ'nın şiirlerini ve münşeatını yakın dostlarından Hacı Muhammed İsmâil bir araya getirmiş, daha sonra onun oğlu Mirza Abdülbâkī tarafından Külliyyât-ı Yağmâ adıyla iki cilt halinde basılmıştır (Tahran 1282/1866). Yağmâ bir mektubunda Hacı Muhammed İsmâil'in başkalarına ait bazı şiirleri de kendi şiirleri arasına kattığından ve bu

konuda yaptığı uyarıları dikkate almadığından yakınır. Bu derlemede “Gazeliyyât-ı Cedîd” adlı bölümdeki gazellerin “Sultan” mahlasını kullanan Şehzade Seyfüddevle’ye, birkaç kıtanın Molla Muhammed Hasan Behrâm-ı Simnânî’ye, bazı manzume ve mektupların da şairin oğlu Mirza İsmâil Hüner’e ait olduğu tesbit edilmiştir. Nesir ve şiirleri Münşe᾽ât ve Ġazeliyyât-ı Ebü’l-Ḥasan Cendaḳī adıyla da basılmıştır (Bombay 1302). Daha sonra Seyyid Ali Âl-i Dâvûd Yağmâ’nın bütün eserlerini, şaire nisbet edilen kısımları ayıklayıp yukarıda değinilen derlemeye girmeyen şiirleri de eklemek suretiyle iki cilt halinde yeniden neşretmiştir (Tahran 1357 hş./1978). Yağmâ’nın bu yeni külliyatında klasik tarzda lirik gazeller, mizah şiirleri ve hicviyeler, karamsar şiirler, mersiyeler, ayrıca şairin oğullarına, arkadaşlarına, şehzadelere ve ilim adamlarına yazdığı mektuplar yer almaktadır. Külliyatın I. cildi divanını, II. cildi de nesirlerini içermektedir. Yağmâ, birkaç örnek yazdıktan sonra terkettiği kaside tarzı dışında bütün klasik şiir kalıplarında ürün vermiştir. Gazel, müstezad, mesnevi, kıta ve rubâî onun en çok kullandığı nazım biçimleridir. Şiirleri konu bakımından lirik şiirler (gazeller), mizahî şiirler ve hicviyeler, mersiyeler olarak üç ana bölümde değerlendirilebilir. Klasik tarzdaki gazelleri onun güçlü şiir yeteneğinin kanıtı sayılabilecek niteliktedir. Ancak şiirdeki şöhretini mizahî şiirlerine ve hicviyelerine borçludur. Kâşân’da yazdığı Ḫulâṣatü’l-iftiżâḥ adlı mesnevi burada yaşanmış bir olaya dayanır. Ṣukûkü’d-delîl mesnevisi methiye görünümlü bir hicviyedir. Şairin Serdâr Zülfikar Han’ı eğlendirmek amacıyla kaleme aldığı mizahî gazeller Serdâriyye başlığı altında bir araya getirilmiştir. Bir bütünlük taşımayan bu gazeller sövgülerle başlayıp Serdâr’ın övgüsüyle sona erer. Cendakī’nin şiirlerinin bir kısmı Ġazeliyyât ve Serdâriyye adıyla da

yayımlanmıştır (Tahran 1337 hş.). “Ḳaṣṣâbiyye” ve “Aḥmedâ” başlıklı bölümler de “Serdâriyye” gibi mizah ve hiciv gazellerinden meydana gelir. Yağmâ’nın mizahî şiirleri ve hicviyeleri en az gazelleri kadar başarılı olup şiirde taklit ve tekrarın had safhaya ulaştığı “geriye dönüş dönemi”nde (sebk-i bâzgeşt) yenilik ve özgünlük unsurları içermesi bakımından dikkate değerdir. Bazıları muharrem merasimlerinde “ravza” olarak okunmak üzere yazılan mersiyeleri ise Fars şiirinde nisbeten yeni sayılabilecek bir biçim olan müstezad tarzında kaleme alınmıştır. Mersiyelerinde daha önce kullanılmayan bir kalıba yer vermesi onun yeni bir mersiye türü geliştirdiği

şeklinde yorumlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûʿa-i Âs̱âr-i Yaġmâ-yi Cendaḳī (nşr. Seyyid Ali Âl-i Dâvûd), Tahran 1367 hş., neşredenin girişi, I, 5-9, 23-72; II, 4-9; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., III/1, s. 1784-1788; Browne, LHP, IV, 337-344; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş., I, 109-117; Mahmûd Hidâyet, Gülzâr-ı Câvidân, Tahran 1353 hş., III, 1767-1771; Ahmed Dîvân Bîgî Şîrâzî, Ḥadîḳatü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1366 hş., III, 2121-2127; Şems Lengerûdî, Mektebi Bâzgeşt, Tahran 1372 hş., s. 292-302; Ali Asgar Şemîm, Îrân der Devre-i Salṭanat-i Ḳācâr, Tahran 1374 hş., s. 408-409; Kayser Emînpûr, Sünnet ve Novʾâverî der Şiʿr-i Muʿâṣır, Tahran 1383 hş., s. 286, 298, 315; Han Melik Sâsânî, "Mîrzâ Ebü'l-Ḥasan Yaġmâ-yi Cendaḳī", Yaġmâ, XIX/1, Tahran 1345 hş., s. 24-27; C. İsmâilzâde, "Vîjegîhâ-yi Hünerverî der Şiʿr-i Yaġmâ-yi Cendaḳī" (trc. Hüseyin Muhammedzâde Sadîk), a.e., XXVIII/4 (1354 hş.), s. 239-247; V. Minorsky, "Yaghmā D̲jandaḳī", EI² (İng.), XI, 238.

Hicabi Kırlangıç

YAĞMUR DUASI

(bk. İSTİSKĀ).

YAHOVA

(bk. YEHOVA).

YAHSUBÎLER

(آل يحصب)

Endülüs’te Leble ve civarında hüküm süren bir hânedan (1023-1054).

Yahsub kabilesi Leble’deki en güçlü gruplardan birini teşkil ediyordu. Endülüs Emevî Devleti’nin ilk yıllarında bu kabile mensuplarından Saîd el-Matarî el-Yahsubî 149’da (766), ondan birkaç yıl sonra da Abdülgaffâr b. Humeyd el-Yahsubî Leble’de isyan etmişti. Endülüs Emevî halifeliğinin çöküş döneminde Ebü’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ el-Leblî el-Yahsubî, yine Leble’de (Niebla) yeni bir isyan hareketi başlattı. Leble halkının biat ettiği Tâcüddevle Ahmed b. Yahyâ Leble, Cebelülüyûn (Gibraléon) ve çevresinde hüküm sürmeye başladı (414/1023-24). Onun yirmi yıl kadar süren emirlik dönemi huzur ve sükûn içinde geçti. 434’te (1042-43) Leble’de ölen Tâcüddevle Ahmed b. Yahyâ’nın vasiyeti üzerine kardeşi Muhammed b. Yahyâ, İzzüddevle lakabıyla emirliğin başına getirildi.

İzzüddevle’nin emirliğinin ilk yılları da huzur ve emniyet içinde geçti. Bu sırada İşbîliye’de (Sevilla) güçlü bir emirlik kuran Abbâdîler sınırlarını doğu-batı istikametinde genişletmek istiyordu. İşbîliye’nin batı sınırında yer alan Leble de doğrudan Abbâdîler’in tehdidi altındaydı. Abbâdîler’in saldırıları karşısında İzzüddevle, Abbâd b. Muhammed el-Mu‘tazıd’a karşı üstünlük sağlayamayınca iyi ilişkiler kurduğu Eftasî Hükümdarı Muhammed el-Muzaffer’den yardım istedi. Yardım talebini kabul eden Muzaffer kuvvetlerini toplayarak Yahsubîler’in (Benî Yahyâ) yardımına gitti ve bazı Berberî kabilelerinin Abbâdî topraklarına saldırmasını sağladı. Bu gelişmelerin müslümanlar arasında düşmanlık doğuracağını düşünen Cehverî Hükümdarı Ebü’l-Velîd Muhammed b. Cehver ara buluculuk yapmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Mu‘tazıd askerlerinin bir kısmını Eftasî topraklarına gönderdi, kendisi de Leble’ye gitti. İki taraf arasında şiddetli bir savaş meydana geldi. Savaşın başlarında Muhammed el-Muzaffer karşısında üstün gelen Mu‘tazıd savaşın seyri içinde üstünlüğünü kaybetti, sonunda Muzaffer’e karşı yenilgiye uğradı ve çok sayıda askeri öldürüldü (439/1047). Bu sırada Muhammed el-Muzaffer ile birlikte

hareket eden bazı Berberî kabileleri İşbîliye'nin doğu tarafını tutarak yol kesmeye başladılar. Önceleri Yahsubîler'le Abbâdîler arasında cereyan eden bu mücadele bir süre sonra Eftasî-Abbâdî mücadelesine dönüştü ve iki emirlik arasında devam edecek olan mücadelenin de başlangıcını teşkil etti. Kurtuba (Cordoba) Emîri Ebü'l-Velîd Muhammed b. Cehver'in ara bulucuğu sonunda Eftasîler'le Abbâdîler arasında anlaşma sağlandı.

Ancak anlaşmanın hemen ardından Mu'tazıd tekrar Leble'yi sıkıştırmaya başlayınca İzzüddevle güçlü rakibi karşısında barış istemek zorunda kaldı, Abbâdîler'e yıllık vergi ödemeyi kabul edince savaş sona erdi. Bu savaşın sadece müslümanlara zarar verdiğini düşünen Kurtuba Emîri Ebü'l-Velîd Muhammed b. Cehver'in daveti üzerine İzzüddevle malları ve ailesiyle birlikte Kurtuba'ya gitmeyi kabul etti; Leble'den ayrılmadan önce idareyi 443'te (1051-52) yeğeni Feth b. Halef el-Yahsubî'ye bıraktı; ardından Kurtuba'ya yerleşti ve 450'de (1058) burada vefat etti. Leble halkının biat ettiği Feth b. Halef, Nâsırüddevle lakabıyla Yahsubî emîri oldu ve bir süre sonra emirliğin işlerini yoluna koydu. Bu arada İzzüddevle döneminde Yahsubîler'le yaptığı anlaşmada kendisine ödenmek üzere belirlenen yıllık vergi miktarını az bulan Abbâd el-Mu'tazıd kuvvetlerini yeniden Leble üzerine sevketti. İki emirlik arasındaki mücadelede Mu'tazıd Leble ve civarına, Nâsırüddevle Feth b. Halef ise İşbîliye'nin güneyindeki Şerîş'e (Jerez) saldırdı. Bu saldırılar büyük miktarda can ve mal kaybı ile birçok kişinin esir alınmasına yol açtı. Mu'tazıd karşısında zor durumda kalan Nâsırüddevle mücadeleyi daha fazla sürdüremedi ve 445'te (1053-54) şehri Mu'tazıd'a teslim ederek Kurtuba'ya gitti, bir yıl sonra da vefat etti. Yahsubîler'in hâkimiyetindeki toprakların tamamının Abbâdîler'in eline geçmesiyle Leble ve civarında otuz yılı aşkın bir süre devam eden Yahsubî hâkimiyeti sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Delâî, Nuṣûṣ ʿani'l-Endelüs min kitâbi Terṣîʿi'l-aḫbâr (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 111; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Lutfî Abdülbedî'), Kahire 1975, I/2, s. 23-25; İbn İzârî, el-

Beyânü'l-muġrib, III, 209-211, 234, 299-301; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 48; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 254; V, 331; VIII, 6; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1380/1960, s. 40-42; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985, s. 92; R. Menéndez Pidal, Historia de España, Madrid 1994, VIII, 102-103; Fátima Roldán Castro, Niebla Musulmana (siglos VIII-XIII), Huelva 1997, s. 52-56; J. Bosch Vilá, "Labla", EI² (İng.), V, 586-587.

Cumhur Ersin Adıgüzel

YAHŞİ FAKİH

(ö. 816/1413’ten sonra)

Bilinen ilk Osmanlı tarihi yazarı.

Hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Âşıkpaşazâde, Orhan Gazi’nin imamı İshak Fakih’in oğlu olduğunu söyler (Osmanoğulları’nın Tarihi, s. 51). Babasının

adı daha sonra gelen bazı kaynaklarda yanlış olarak İlyas şeklinde geçer (Mehmed Süreyya, V, 1667). İshak Fakih’in Orhan Gazi’nin şahsî imamı mı yoksa yaptırdığı bir camide mi görevli bulunduğu belli değildir. Bununla beraber Yahşi Fakih’in ailesinin ilk Osmanlı beylerinin vakıflarından hayli pay alması ve Yahşi Fakih’in Osmanlı ailesinin tarihini yazacak kadar hânedan hakkında bilgiye sahip bulunması babasının Osmanoğulları ile yakınlığını göstermektedir. Bundan hareketle İshak Fakih’in Orhan Gazi’nin çevresindeki önde gelen fakihler arasında yer aldığı söylenebilir. Orhan Gazi onun için Akyazı’daki Sarıçayır’da bir mezraayı, Süleyman Paşa ise Gelibolu’daki Emîr İlyas Çiftliği’ni vakfetmiştir. Aileyle ilgili vakıf kayıtlarından Yahşi Fakih’in dedesinin Alişar Dânişmend olduğu ortaya çıkar. Dânişmend unvanı onun da ilmiye sınıfına mensubiyetini gösterir. Osmanlı beyleri hem Alişar Dânişmend hem de İshak Fakih için bazı araziler vakfetmiştir. Alişar Dânişmend, Geyve’ye bağlı Alan Argı, Kıran Tarla ve Armutdibi köylerinin mutasarrıfı olup bu araziler daha sonra Yahşi Fakih’in tasarrufuna geçmiş, bu durum Orhan Gazi’den sonra I. Murad ve Yıldırım Bayezid tarafından da onaylanmıştır (Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, I, 407).

Âşıkpaşazâde, Yahşi Fakih’in yaşadığı yer olarak en azından kendisinin misafir kaldığı tarihte Geyve’nin adını verir. Ancak bu dönem Fetret devrinin son yılı olan 1413’e tekabül etmektedir. Dolayısıyla babasının Orhan Gazi devrinde yaşadığı dikkate alınırsa bunun Yahşi Fakih’in yaşlılık yıllarına rastladığı söylenebilir. Hayatının erken dönemine ait bilgilerin bulunmaması Yahşi Fakih’in durumunu belirsiz hale getirir. Tayyip

Gökbilgin'in Edirne ve Paşa Livâsı adlı eserinde I. Murad devrinde Edirne'de yaşayan bir Yahşi Fakih'ten daha söz edilir. Bu şahıs, Edirne'nin fethinden sonra şehirdeki ilk müslüman yerleşim merkezlerini kuranlar arasında yer almıştır. Üç Şerefeli Cami'nin yakınındaki bir mahalle Yahşi Fakih adını taşımakta, burada onun bir mescidi, bir de hamamı yer almaktadır. Edirne'de Yahşi Fakih adlı iki mahalle daha vardır. I. Murad kayıtlarda Yahşi Fakih b. Dânişmend şeklinde geçen bu kişi için Edirne'de, Edirne'ye bağlı Üsküdar nahiyesinde ve Dimetoka'da bazı araziler vakfetmiştir. Bu vakıflar 777 (1375) yılından sonra evlâtlık statüsü kazanmış ve Yahşi Fakih'in oğlu Mustafa'ya tevcih edilmiştir (Edirne ve Paşa Livâsı, s. 43, 175-176).

Edirne'deki Yahşi Fakih'in yaşadığı zamanla ilk Osmanlı tarihi yazarı Yahşi Fakih'in yaşadığı dönem kronolojik olarak örtüşmektedir. Dolayısıyla her iki Yahşi Fakih'in de aynı kişi olduğu düşünülebilir. Dedesinden itibaren ailenin Osmanlılar'la yakın ilişkiler kurması, babasının Orhan Gazi'nin imamı olması, dönemin olaylarına dair nakiller yapabilecek derecede olayların içinde yer alması, I. Murad devrinde Yahşi Fakih'in de benzer bir rol üstlenmiş olabileceğini akla getirir. Bu durumda, I. Murad'ın Edirne fethinin ardından bölgenin İslâmlaştırılmasında ve iskânında diğer fakihlerle birlikte Yahşi Fakih'ten de faydalandığı sonucu çıkarılabilir. Yahşi Fakih'in sonraki yıllarda, daha önceden yapılmayan bir işe girişerek Osmanlı tarihine dair bir eser kaleme alması da kendisinin iktidar zümresiyle yakın ilişki içerisinde bulunmasıyla bağlantılıdır. Babasının adının verilmeyip sadece "Dânişmend" şeklinde nitelendirilmesi ise dedesinin taşıdığı unvana ya da o dönemde bir anlamda fıkıh âlimi kabul edilen, medrese eğitimi almış olması kuvvetle muhtemel İshak Fakih'e yapılan bir gönderme şeklinde de kabul edilebilir. Edirne'deki vakıfların 1375 yılından itibaren evlâtlık haline dönüşmesi, Yahşi Fakih'in bu tarihten sonra Edirne'den ayrılarak başka bir bölgeye yahut Geyve'ye gittiği şeklinde yorumlanabilir. Muhtemelen bu ayrılış sırasında Edirne'deki vakıfların idaresini oğluna bırakmıştır. Ancak yine de bu kişinin başka bir Yahşi Fakih olması ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir. Yahşi Fakih'in 1413'te Geyve'de bulunduğunun dışında hayatının geri kalanıyla ilgili bilgi yoktur. Vefatına kadar burada oturmuş olması mümkün görünmektedir. Vakıf kayıtlarından Mehmed Şah ve Mustafa adlarında iki oğlunun varlığı tesbit edilmektedir. Hüseyin Namık Orkun, Sultanönü'ne

yakın bir emlâkin İshak Fakih ailesine ait oluşundan hareketle Yahşi Fakih'in Mustafa ve Mehmed adlarında iki kardeşi, Ahmed Fakih ve Îsâ Fakih isimlerini taşıyan iki oğlu bulunduğunu ileri sürer.

Yahşi Fakih'i asıl önemli kılan husus bugüne orijinal haliyle ulaşamayan Menâkıb-ı Âl-i Osmân adlı eseridir. İlk Osmanlı tarihi kabul edilen bu eserin varlığı Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ındaki ifadelerden anlaşılır. Âşıkpaşazâde, Çorum'a bağlı Mecitözü yakınlarındaki Elvan Çelebi Zâviyesi'nde yaşamakta iken kardeşi Mûsâ Çelebi ile mücadelesine destek vermek üzere bölgeden geçmekte olan Mehmed Çelebi'nin birliklerine katılmış, ancak Geyve'ye vardığı sırada hastalanınca Yahşi Fakih'in evinde misafir kalmıştır. Bu misafirliği esnasında Yahşi Fakih'in kitabını görmüş, kendisinden izin alarak okuyup incelemiş, eserini yazarken bu kitabı esas almıştır. Eserinde, İstanbul'da oturduğu dönemlerde Osmanlı soyunun hikâyesinin kendisinden sorulması üzerine Yahşi Fakih'ten okuyup bildiği kadarıyla cevaplar verdiğini belirtmiş ve, "Yahşi Fakih Sultan Bayezid Han'a gelinceye kadar bu olayları ve menkıbeleri yazmış. Ben de Orhan Gazi'nin imamının oğlu Yahşi Fakih'e bağlı kalarak başkalarından duyduklarımla birlikte Osmanoğulları'nın sözlerinden ve olaylarla dolu menkıbelerinden bazılarını özetle kaleme aldım" demiştir (Âşıkpaşazâde, s. 35).

Bu bilgilerden hareketle Yahşi Fakih'in eserinin Yıldırım Bayezid devrinin sonlarına kadar (1402) geldiği anlaşılmaktadır. Eserinin doğrudan kendi gözlemlerine ve babasından duyduklarına dayandığı açıktır. Burada anlatılanlar menkıbelerle karışık bir nitelik arzederse de eser Osmanlı tarihinin ilk dönemlerini açıklığa kavuşturması bakımından önemlidir. Yahşi Fakih'in eseri Âşıkpaşazâde'nin nakliyle Neşrî ve Oruç b. Âdil gibi tarihçilerin baş kaynağı olmuştur. Meselâ Oruç Bey kendi eserine Âşıkpaşazâde'nin, ona da Bahşı (Yahşi) Fakih'in kaynaklık ettiğini açıkça belirtmiştir (Oruç Beğ Tarihi, s. 9). Âşıkpaşazâde'nin, eserinde Yahşi Fakih'e ait olduğu düşünülen kısımlara bizzat ne şekilde müdahale ettiği, ekleme yapıp yapmadığı konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Âşıkpaşazâde, Yıldırım Bayezid devrinden sonraki kısımları muhtemelen daha çok kendi gözlem ve tecrübelerine dayanarak kaleme almıştır. Yahşi Fakih'in bazı bilgileri sözlü gelenekten nakletmiş olması, ilk Osmanlı aile köklerinin Selçuklular'la karışması gibi bazı hatalı rivayetleri de

beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte Halil İnalcık'ın ve Elizabeth Zachariadou'nun incelemeleri ilk dönemle ilgili verilen bilgilerin göz ardı edilemeyeceğini ortaya koymuştur.

Yakın dönemde Yahşi Fakih'le ilgili bir makale yayımlayan Halil Erdoğan Cengiz, Menâkıb-ı Âl-i Osmân'a dair ilginç bir görüş ortaya atıp Edirne Kütüphanesi'ndeki Rûhî Tarihi diye bilinen Tevârîh-i Âl-i Osmân nüshasında yer alan, "Benden önce kimse munfasıl ve muhtasar bir Tevârîh-i Âl-i Osmân yazmamıştır" cümlesinden hareketle bu eserin Yahşi Fakih'e ait olabileceğini ileri sürmüştür

(TT, XII/71 [1989], s. 295-297). Cengiz'in yaptığı metin karşılaştırmaları esas alınarak eserin gerçekten Âşıkpaşazâde'den daha eski bir tarihte yazıldığı kabul edilirse bu durumda Yahşi Fakih'e aidiyeti meselesinin ilk anda reddedilmemesi gerektiği ortaya çıkar. Yahşi Fakih'in hayatının belirli bir döneminde Edirne'de yaşadığı ve kendisinden sonra çocuklarından bazılarının burada yaşamayı sürdürdüğü göz önüne alındığında Yahşi Fakih'in eserinin ileriki dönemlerde bir şekilde Edirne'ye gelmiş olması ihtimal dahilindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ömer Lutfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, I, 407; 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937/1530 (haz. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1994, II, 495, 519, 569; Âşıkpaşazâde, Osmanoğulları'nın Tarihi (haz. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2003, s. 31-32, 35, 51, 150; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 9; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî (haz. Nuri Akbayar, s.nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, V, 1667; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 43, 175-176; Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 152-167; a.mlf., "How to Read 'Ashik Pashazâde's History", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber),

İstanbul 1994, s. 139-156; Babinger (Üçok), s. 11-12; E. A. Zachariadou, “İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler”, Söğütten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar (haz. Oktay Özel - Mehmet Öz), İstanbul 2000, s. 341-394; R. P. Lindner, Explorations in Ottoman Prehistory, Ann Arbor 2007, s. 29-30, 73, 79, 82; Haşim Şahin, Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402) (doktora tezi, 2007), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 137-139; Hüseyin Nâmık [Orkun], “Yahşi Fakih ve Eseri”, Dergâh, IV/7, İstanbul 1337, s. 106; a.mlf., “Osmanlıların Aslına Dair”, Türklük, I/5, İstanbul 1939, s. 345-357; V. L. Ménage, “The Menāqib of Yakhshi Faqīh”, BSOAS, XXVI (1963), s. 50-54; a.mlf., “Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı” (trc. Salih Özbaran), TED, sy. 9 (1978), s. 227-240; Halil Erdoğan Cengiz, “Yahşı Fakih”, TT, XII/71 (1989), s. 295-297; Salih Özbaran, “İlk Osmanlı Tarihçilerinde Süreklilik Niteliği Taşıyan Öğeler”, TTK Belleten, LXV/243 (2001), s. 591-606; Christine Woodhead, “Yak͟hs͟hī Faḳīh”, EI^2 (İng.), XI, 253-254.

Haşim Şahin

YAHUDİ

(يهودي)

Hz. Mûsâ'nın dinine mensup kimse.

Arapça'da yehûd, İbrânîce'de yehudi, Ârâmîce'de yehuday(e) şeklindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve Hz. Mûsâ şeriatına bağlı olma mânasında İsrâiloğulları'nın devamı olarak görülen yahudileri ifade etmek için "yehûd" kelimesinin yanı sıra aynı kökten gelen "hûd" ve "(ellezîne) hâdû" kalıpları da kullanılmıştır (meselâ el-Bakara 2/62; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/18; el-En'âm 6/146; et-Tevbe 9/30; en-Nahl 16/118; el-Hac 22/17; el-Cum'a 62/6; İsrâiloğulları için kullanılan terkip Benî İsrâîl'dir). Bir âyette de yehûdî şeklinde geçmektedir (Âl-i İmrân 3/67). Müslüman âlimler yehûd ve hûd kelimelerini "tövbe edip hakka dönme" anlamındaki hevd (hâde-yehûdu) köküyle ilişkilendirmişlerdir (Taberî, II, 143). Hûd "hâid"in (tövbe eden) çoğuludur veya yehûd kelimesindeki yâ harfinin hazfedilmesiyle oluşmuştur; bazı kıraatlerde bu kelime yehûd şeklinde okunmaktadır. Yehûddan maksat ise "yehûdiyyîn"dir (tövbe edenler; Lisânü'l-ʿArab, "hvd" md.). Yahudilere bu ismin verilmesinin sebebi, bir görüşe göre Mûsâ zamanında İsrâiloğulları'nın buzağı heykeline taptıktan sonra pişman olarak Allah'a "hüdnâ ileyke" (biz sana döndük) demeleridir (el-A'râf 7/156). Bir diğer görüş ise Yehûd'un bir kabile ismi olduğu ve kelimenin aslı -Hz. Ya'kūb'un on iki oğlundan en büyüğü olan Yehuza'ya nisbetle- "yehûẕ" iken zal harfinin dal harfine çevrilmesiyle Arapçalaştığı şeklindedir (a.g.e., a.y.; Elmalılı, I, 374; İbrânîce yehudi ve Ârâmîce yehudaye kelimelerinin yehuci/yehucaye şeklinde okunduğuyla ilgili olarak bk. Hopkins, XVII [1997], s. 13-16). Başlangıçta övgü ifade eden yehûd kelimesi, yahudilerin şeriatının reddedilmesinden sonra artık övgü anlamı taşımasa da onlara ait bir isim olarak kullanılagelmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "hvd" md.). "Hâde" kalıbı yahudi olmayı, "hevvede" ise bir kimseyi yahudi dinine çevirmeyi ifade eder. Arthur Jeffery, yehûd kelimesinin yabancı bir kökenden geldiği konusunda dilcilerin görüş birliğine vardıklarını, ancak bu kökenin İbrânîce mi Farsça mı olduğu konusunda ayrıldıklarını belirtir.

Jeffery'ye göre Pehlevî ve Avesta dillerindeki "yehût" ve "yehûd"un da aslen Ârâmîce'den bu dile geçtiği açıktır. Jeffrey ayrıca, kelimenin Hz. Muhammed döneminden önce şiirlerde ve Güney Arabistan bölgesine ait yazıtlarda yer aldığına işaret etmiş, İbrânîce/Ârâmîce kaynaklı olan kelimenin Güney Arabistan yoluyla Hicaz bölgesine girdiği tezine dikkat çekmiştir (The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, s. 294; kelimenin Arapça kökenden türediği görüşü ve konuyla ilgili geniş bilgi için bk. M. Sâlih Tevfîk, sy. 33 [2004], s. 319-347).

Yehûd'un İbrânîce karşılığı olan yehudi kelimesi Yehuda'ya dayanmaktadır. Yehuda, Ahd-i Atîk'te başta Hz. Ya'kūb'un on iki oğlundan (İsrâiloğulları) dördüncüsü olmak üzere şahıs ismi (Tekvîn, 29/35; Ezra, 10/23; Nehemya, 11/9; 12/8, 34, 36), bunu takiben Ya'kūb oğlu Yehuda'nın soyunu ifade edecek şekilde kabile ismi (Tekvîn, 49/10; Çıkış, 31/2; Yeşu, 15/1; Hâkimler, 1/2, 8; II. Samuel, 2/4; I. Krallar, 12/21; Ezra, 1/5) ve ağırlıklı olarak en geniş kabile olan Yehuda kabilesi mensuplarının yerleştiği Filistin'in güneyindeki bölgenin ismi olarak kullanılmıştır (Yeşu, 20/7; Hâkimler, 15/10; I. Samuel, 22/5; II. Krallar, 23/2; İşaya, 3/1; 5/3; Yeremya, 4/4; 18/11; Amos, 7/12). Daha sonra da kelime Yehuda soyundan gelen Dâvûd tarafından kurulan, oğlu Süleyman'ın ölümünün ardından -kuzeyde kalan İsrâil Krallığı'na karşılık-Yehuda bölgesiyle ve Bünyamin ve Levi soylarının yanı sıra Yehuda kabilesiyle sınırlı olan Kudüs merkezli krallığın, Bâbil sürgünü sonrasında ise (m.ö. VI. yüzyıl) ilgili bölgenin ve eyaletin ismi şeklinde yer almıştır (II. Samuel, 5/5; II. Krallar, 16/1-2; Yeremya, 17/20; 25/1; Haggay, 1/1; Mika, 1/5; Ester, 2/6; Ezra, 1/2; 5/8; Nehemya, 5/14; II. Tarihler, 11/17; 34/11). Kelime Ahd-i Atîk boyunca başlangıçta şahıs ve kabile ismi şeklinde, sonraları ve özellikle sürgün sonrası dönemde ilgili bölge ve dinî-siyasî kimlikle bağlantılı olarak ve Rabbânî literatürde şahıs isminin yanında hem bir kabileyi (Yehudaoğulları; bk. Sota, 8/11; Taanith, 4/5) hem de bölgeyi (Yehuda halkı; bk. Ketuboth, 4/12; 13/10) ifade etmek için kullanılmıştır.

Hz. Ya'kūb'un oğlu Yehuda'ya verilen isimle ilgili olarak Tekvîn kitabında yer alan açıklamada yehuda kelimesiyle "kabul etmek, itiraf etmek, şükretmek, övmek" mânalarındaki "hode" (hdh) fiili arasında bağlantı kurulmaktadır. Hz. Ya'kūb'un karısı (Leah) dördüncü defa hamile kalıp bir erkek çocuk daha dünyaya getirince, "Bu defa Rabb'e övgüler sunacağım"

demiş ve onun için oğluna Yehuda ismini vermiştir (29/35). Daha sonraki bir pasajda da Yehuda'nın kardeşleri tarafından övüleceği ve onlardan üstün olacağı belirtilmektedir (49/8-10). Modern araştırmacılar, Tevrat'ta Yehuda ismiyle övgü mânası arasında kurulan ilişkinin ses benzerliğine dayalı bir kelime oyunu şeklinde anlaşılması gerektiğine, bu isimle anılan kişi veya grupların, Ya'kūb'un oğlu Yehuda ve ondan gelen Yehuda kabilesi dahil, her zaman övgüye lâyık davranış sergilemediklerine dikkat çekmiştir (Harvey, s. 13). İsrailli dilci

Israel Yeivin kelimenin "basık arazi" mânasındaki Arapça "vhd" kökünden geldiğini ileri sürmüştür. Buna göre yehuda kelimesi ya kabilenin yerleştiği bölgeyle (dağlık Yehuda bölgesinin batısındaki alçak arazi; bk. Shebiith, 9/2) ya da -Yehuda'nın Ken'anlı eşi ve bu yolla soya karışan Ken'anlı unsurlar sebebiyle-kabilenin başlangıçtaki düşük sosyal statüsüyle alâkalı bir isimlendirme olmaktadır (Encyclopaedia Judaica, XI, 475).

Yahudi geleneğinde "yehuda-övgü ilişkisi" devam ettirilmiş, İskenderiyeli yahudi filozofu Philo, "Tanrı'yı öven zihin" olarak tanımladığı dördüncü çocuk Yehuda'nın bizzat kendisinin övgüye lâyık ve kutsal olduğunu söylemiş, onun -dört rakamının temsil ettiği-mükemmellik ve erdemlilikle ilişkisine dikkat çekmiştir ("Concerning Noah's Work as a Planter", 134-135). Rabbânî literatürde ise Yehuda, kardeşlerinin lideri olarak öne çıkmış, Yûsuf'un kuyuya atılmasından ve babası Ya'kūb'un yaşadığı üzüntüden bizzat sorumlu tutulmuştur (Genesis Rabbah, 84/17; Midrash Tanhuma, Wayyeshev, 9/8-10). Öte yandan Tevrat'taki bir olaydan hareketle (Tekvîn, 38/24-26) Talmud'da, Yehuda'nın ilk defa suç itirafında bulunup Tanrı'nın ismini kutsayan ve bu konuda diğer kardeşlerine de örnek olan kişi olduğu, bu sayede suçunun affedildiği ve öbür dünyayı kazandığı belirtilmiştir (Sotah, vr. 7b, 10b; Makkoth, vr. 11b; kelimenin "itiraf" mânasındaki Arapça "vdy" köküyle ilişkilendirilmesiyle ilgili olarak bk. Muhammed Sâlih Tevfîk, sy. 33 [1425/2004], s. 322). Aynı zamanda Yehuda ismiyle Tanrı'nın kutsal ismi (YHVH) arasında da bağlantı kurulmuş, yehudanın Tanrı'nın ismindeki dört harfin tamamından (yod-he-vav-he) -ve sayısal değeri dört olan "dalet" harfinden-oluştuğuna işaret edilmiştir (Sotah, vr. 10b). Rabbânî literatürde ayrıca, Mısır'dan çıkış sırasında Kızıldeniz'e ilk giren ve Ken'an topraklarının ele geçirilmesi esnasında Ken'anlılar'ın karşısına ilk çıkan kabile, aynı zamanda başta Kral Dâvûd olmak üzere

İsrâiloğulları tarihindeki pek çok önemli kişinin kendisine dayandığı ve mesîhin, içinden çıkacağı soy olduğu gerekçesiyle Yehuda'nın diğer İsrâil kabilelerine üstünlüğü vurgulanmıştır (Sotah, vr. 37a; Abodah Zara, vr. 25a; Genesis Rabbah, 98/8). Bunun yanında, Yehuda'nın kardeşleri tarafından övülmesine yönelik Tevrat ifadesinden hareketle Ya'kūb'un bütün soyunun kendilerini Yehuda'ya nisbet edecekleri ve yehudi diye anılacakları belirtilmiştir (Genesis Rabbah, 98/6). Rabbânî literatürde Kudüs merkezli Yehuda bölgesine de üstünlük atfedilmiştir (Mişna, Gittin, 5/6; Hagiga, 3/4).

Yehudi kelimesi (çoğulu yehudim, müennesi yehudiyya) Ahd-i Atîk'te "Yehuda soyuna/bölgesine ait" mânasında ve bilhassa -Yehuda kabilesinden olsun olmasın-Yehuda bölgesinde oturanları yahut bu bölgeden olanları ve Bâbil sürgününden sonra bütün İsrâiloğulları kabilelerinden artakalanları ifade etmek için kullanılmıştır (II. Krallar, 16/6; 25/25; Yeremya, 40/11-12; 44/1; 52/28-30; Zekarya, 8/23; Ester, 3/4, 6; Nehemya, 1/2; 4/1-2; 13/23; I. Tarihler, 4/18). Yehudi Ahd-i Atîk'in Ârâmîce yazılmış bölümlerinde "yehudaye" şeklinde geçmektedir (Ezra, 4/12, 23; 5/1, 5; 6/7, 8, 14; Daniel, 3/8, 12). Ayrıca Yehuda bölgesinde oturanlar ya da o bölgeden olanlar tarafından konuşulan dili ifade etmek için "yehudit" (II. Krallar, 18/26-28; İşaya, 36/11-13; Nehemya, 13/24; II. Tarihler, 32/18), Ester kitabında ise "yahudi olma veya görünme" anlamında "mityahadim" kalıbı yer almaktadır (8/17). Ahd-i Atîk döneminde özellikle sürgün sonrasında aynı anda dinî, siyasî ve millî çağrışıma sahip yehudi kelimesi, genelde İsrail toprakları dışında yaşayan yahudiler yahut yabancılar tarafından ve İbrânîce dışındaki dillerde kullanılmıştır. İsrail topraklarında yaşayan ve İbrânîce konuşan yahudiler ise İsrâiloğulları'nın geçmişiyle bağlarını diri tutmak adına kendilerinden İsrâil (yisrael) diye bahsetmişlerdir (Encyclopaedia Judaica, XI, 253).

Yehudi kelimesi, Philo'nun yazılarında İbrânî atası İbrâhim'den yazarın kendi dönemine kadar bütün İsrâiloğulları'nı/yahudileri kapsayacak biçimde geçmektedir ("On the Virtues", 212; "On the Life of Moses", I/1, 34; II/17, 216). Antik dönem yahudi tarihçisi Josephus, başlangıçta yahudilerin Eber'e atıfla İbrânî (Ebraioi) diye adlandırılırken, Bâbil sürgünü dönüşünden itibaren köken olarak Yehuda kabilesine dayanan yehudi ismiyle çağrıldıklarına işaret etmiştir. Josephus'un açıklamasına

göre kabile bu topraklara yerleşen ilk grup olduğundan gerek bölge gerekse halkı bu isimle anılmıştır (“Antiquities of the Jews”, 1/146; 11/173; “Against Apion”, 1/22). Josephus sebt uygulaması, sünnet, yeme içme kuralları, ibadet ve dil gibi faktörlerin tamamını yahudilerin ayırt edici özelliği kabul etmiştir (Harvey, s. 54; “Against Apion”, 1/22).

Ahd-i Cedîd’de de yahudi isimlendirmesi (ioudaias/ioudaios) Ya‘kūb soyundan gelen dinî-etnik grup olarak kullanılmış ve birçok yönden Gentile ile (yahudi olmayanlar/Grekler) aynı konumda bulundukları vurgulanmıştır (Resullerin İşleri, 18/4; 19/10; Romalılar’a Mektup, 1/16; 2/9-10; 3/9, 29; Galatyalılar’a Mektup, 2/14). Gerek Îsâ’nın ve Pavlus’un gerekse hıristiyanlardan bir kısmının yahudi kökenine işaret edilmekle birlikte (Matta, 2/2; Markos, 15/18; Yuhanna, 3/1-2; 4/9; 8/31; 12/9-11; Resullerin İşleri, 13/43; 14/1; 16/1; 22/3; Korintoslular’a Birinci Mektup, 9/20; Korintoslular’a İkinci Mektup, 11/24) özellikle yahudi din adamlarından, Îsâ Mesîh ve hıristiyan cemaat karşıtlığı yapmaları ve Îsâ’nın öldürülmesinden sorumlu olmaları çerçevesinde bahsedilmiştir (Matta, 26/47-27/26; Markos, 14/43-15/15; Luka, 22/47-23/25; Yuhanna, 8/44-48; 9/22; 11/45-53; 18/12, 31-40; Resullerin İşleri, 12/1-3; 14/2; 18/12-17; 25/24; Selânikliler’e Birinci Mektup, 2/14-15).

Rabbânî literatürde yahudileri ifade etmek için Ahd-i Atîk’te olduğu gibi ağırlıklı biçimde İsrâil/İsrâiloğulları (Yisrael/Bene yisrael) kalıpları kullanılmakla birlikte yehudi kelimesi de yer almıştır (Mişna’da sadece üç yerde Megillah, 2/3; Ketuboth, 7/6; Nedarim, 11/12, Talmud’da ise daha sık geçer). Ester kitabında sözü edilen Mordehay karakterinin Bünyamin kabilesinden gelmesine rağmen yehudi şeklinde nitelendirilmesi konusunda Talmud’da yer alan bir yorumda yehudi kelimesine tamamen dinî bir içerik atfedilerek “putperestliği reddeden kişi” mânası verilmiştir (Megillah, 13a). Kelime Ârâmîce/Farsça yoluyla Grekçe (ioudaios) ve Latince’ye (judaeus), oradan diğer Batı dillerine (jew, jude, judia, giudeo, juif) geçmiş, XI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmış, modern dönemde dinî mensubiyetin ötesinde “İbrânî ırkına mensup kişi” anlamında kullanılmıştır. Hıristiyan çevrelerinde Îsâ’yı ele veren Yehuda İskariyot ile özdeşleştirilen yahudi isimlendirmesi uzun süre olumsuz bir anlam taşımış, bu yüzden XIX. yüzyıl Avrupa yahudileri daha ziyade İbrânî (Hebrew) ve İsrâilî (Israelite) adlandırmalarını tercih etmiştir (Türkçe için de Mûsevî kelimesi benzer bir

fonksiyon icra etmiştir). Yahudi soykırımı (holokost) sonrasında kelimeye yüklenen menfi mâna azalmıştır (JE, VII, 174).

Yahudi şeriatınca (halaka) benimsenen tanım söz konusu olduğunda bir kişinin yahudi sayılması için yahudi anneden doğması veya yahudi dinine geçmesi gerekmektedir. Rabbânî Yahudiliğe ait bu tanıma göre yahudi anneden

doğan çocuk babası yahudi olmasa da yahudi kabul edilmekte, yahudi olmayan bir anneden doğan çocuğun ise babası yahudi olsa bile Yahudiliğe geçiş yapması gerekmektedir (Kiddushin, 68b; The Code of Maimonides, Forbidden Intercourse, 15/3-4; Talmud'u ve Rabbânî otoriteyi kabul etmeyen Karai cemaatlerinde Tevrat'a dayandırılan, babaya dayalı yahudi tanımı esas alınmaktadır). Yahudi tanımında yer alan dinî-etnik içeriğin gereği olarak, başka dine geçen bir yahudi de -doğuştan veya mühtedi olsun-teknik anlamda yahudi özelliğini kaybetmemekte, başka dine bağlı (cemaat dışına çıkmış) yahudi kapsamında görülmektedir. Din değiştirmeyen, fakat yahudi kurallarına göre yaşamayan günahkâr bir yahudi ise yahudi için geçerli bütün kurallar kendisine uygulanacak biçimde yahudi kimliğini korumaktadır.

Yahudi tanımı konusu, modern dönemde özellikle İsrail Devleti'nin kurulmasıyla birlikte çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Günümüzün çoğu liberal yahudi cemaatlerinde -geleneksel yahudi tanımına zıt olarak-sadece babası yahudi olan bireyler başka bir dini benimsemedikleri sürece cemaate kabul edilmektedir. Öte yandan İsrail Göç Yasası kapsamında başlangıçta (1950) ebeveyninden sadece babası yahudi olanların veya başka dine geçen yahudilerin yahudi sıfatıyla İsrail vatandaşlığına kabulü onaylanmamış, 1970 ve 2005 yıllarında yapılan düzenlemelerle yahudi tanımına giren kişilerin eşleri, çocukları ve torunları ile bunların eşleri ve İsrail dışında gerçekleşmesi şartıyla Ortodoks olmayan cemaatlere kabul edilmiş mühtediler de göç yasası kapsamına alınmıştır. Bugün farklı yahudi cemaat ve gruplarına göre değişen dinî, etnik, kültürel ve seküler yahudi tanımları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), II, 143; The Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Holiness (trc. L. I. Rabinowitz - P. Grossman), New Haven 1965, s. 97-98; F. Josephus, The Complete Works (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 42-43, 356, 938-942 ("Antiquities of the Jews", 1/146; 11/173; "Againt Apion", 1/22); The Works of Philo: Complate and Unabridged (trc. C. D. Yonge), Peabody/Massachusetts 1993, s. 202 ("Concerning Noah's Work as a Planter", 134-135; "On the Virtues", 212; "On the Life of Moses", I/1, 34; II/17, 216); M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, London-New York 1903, I, 566; Elmalılı, Hak Dini, I, 374; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 293-294; G. Harvey, The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature, New York 1996, s. 13, 54; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden 1995, II, 394; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 2003, s. 284-285; S. Hopkins, "On the Words for 'Jew(ish)' in Arabic", IOS, XVII (1997), s. 11-27; M. Sâlih Tevfîk, "Aṣlü kelimeti 'yehûd' fi'l-ʿİbriyye ve'l-ʿArabiyye", Mecelletü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, sy. 33, Kahire 1425/2004, s. 319-347; J. Jacobs, "Jew (The Word)", JE, VII, 174-175; Y. M. Grintz - R. Posner, "Jew", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XI, 253-255; A. Rothkoff, "Judah", a.e., XI, 475-478.

Salime Leyla Gürkan

YAHUDİ HIRİSTİYANLIĞI

Yahudi kökenli olup yahudi dinine mensupken Hz. Îsâ'ya inananların temsil ettiği inanç sistemi.

Yahudi-hıristiyan ifadesi, yahudi kimliklerini muhafaza edip yahudi dininin kurallarını uygulamanın yanında Hz. Îsâ'yı peygamber, öğretmen veya mesîh olarak kabul eden, gerek yahudi toplumu gerekse hıristiyan cemaati içinde ayrı bir grup teşkil eden yahudi kökenli hıristiyanlara verilen addır. Yahudi iken Hıristiyanlığı benimseyenlere yahudi-hıristiyanlar (judeo-chretiens, jewish christians), yahudilerin dışındaki milletlere (gentile) mensupken hıristiyan olanlara da putperest kökenli hıristiyanlar (pagano-chretiens, pagano-christians) denilir. Yahudi-hıristiyanlar Îsâ'yı mesîh kabul etmekle yahudilerden, yahudi şeriatını uygulamakla da hıristiyanlardan ayrılırlar. Ahd-i Cedîd'de yer almayan yahudi-hıristiyan tabiri öncelikle, ister Helenistik kültüre mensup diaspora yahudileri ister Kudüs ve Filistin yahudileri olsun yahudi kökenli bütün hıristiyanları, daha dar anlamda ise Kudüs ve Filistin cemaatine mensup hıristiyanları ifade eder. Bu takdirde söz konusu ifade özel bir anlam kazanır ve diasporadakilerden daha çok şeriata bağlı ve İsrâil'in ayrıcalıkları hususunda daha titiz davranan hıristiyanlar için kullanılır (DBS, IV, 1298).

Kudüs yahudi-hıristiyan cemaati, başlangıçtan itibaren İbrânîler ve Helenistler olmak üzere iki farklı unsurdan meydana gelmekteydi. Kudüs veya Filistin kökenli yahudilerden gelen İbrânîler Ârâmîce konuşuyorlardı ve sıkı sıkıya yahudi şeriatına bağlıydılar. Saint Paul, Helenleşmiş bir şehir olan Tarsus'tan olmasına rağmen Hıristiyanlığı kabul etmeden önce şeriatla ilgili tavrı sebebiyle İbrânîler arasında saygı görüyordu. Helenistler ise diaspora yahudileriydi ve onlar Grek dili ve eğitimine bağlı yahudi-hıristiyanlardı. Helenistler iddia edildiği gibi şeriatı terketme taraftarı değildi, fakat şeriatı daha insanî, daha ahlâkî ve evrensel şekilde yorumluyorlardı. Helenistler'de İbrânîler'deki kadar yabancı düşmanlığı görülmezdi. İbrânîler'le, Yunanca konuşan yahudiler arasında ortaya çıkan ve Ahd-i Cedîd'de, "Îsâ'nın öğrencilerinin sayıca çoğaldığı o günlerde Grekçe konuşan yahudiler, günlük yardım dağıtımında kendi dullarına

gereken ilginin gösterilmediğini ileri sürerek İbrânîce konuşan yahudilerden yakınmaya başladılar" (Resullerin İşleri, 6/1) şeklinde ifade edilen anlaşmazlık sadece dil ve eğitim farkından kaynaklanmıyordu. Zira Helenistik Yahudilik, İbrânîler'ce daha aşağı görülüyordu. Yunanca konuşan yahudiler Filistin rabbilerinin asla kabul etmeyecekleri şeylere izin veriyorlardı. Bunlar, uzun süre putperestler arasında yaşadıkları ve yabancıların lânetli dilini (Mişna, Sotah, 9/14) konuştukları için ikinci sınıf ve bir tür heretik kabul ediliyorlardı. Tevrat'a aşırı bağlı İbrânîler'e göre Grekçe'ye karşı beslenen kin, dinin olduğu kadar vatan severliğin de bir parçasıydı (a.g.e., IV, 1302). Ferîsîler yahudi ülkesine, mâbedine ve Mûsâ'ya bağlı İbrânî hıristiyanlara karşı olumlu, mâbed ve şeriat konusunda lâkayt olan Helenist hıristiyanlara karşı ise olumsuz davranıyorlardı (Ries, s. 15).

İster İbrânî ister Helenist olsun bütün yahudi-hıristiyanlar Hz. Îsâ'yı kabul etmekle beraber yahudi şeriatına bağlıydılar. Ancak bunlar, kendi aralarında putperest kökenli hıristiyanları Mûsâ şeriatından sorumlu tutma hususunda yahudi-hıristiyanlar ve yahudileştirenler (judaisants) olmak üzere ikiye ayrılmışlardı. Yahudileşmek (judaiser) "bizzat yahudi olmadığı halde yahudi âdet ve alışkanlıklarını taklit etmek" anlamındadır. Kelime bu anlamıyla Ahd-i Atîk'in Ester bölümünde (8/17), "Ülkedeki halklardan çok sayıda kişi yahudi oldu" şeklinde geçmekte, Pavlus da kelimeyi aynı anlamda kullanmakta ve, "Yahudi olduğun halde yahudi gibi değil öteki uluslardan biri gibi yaşıyorsun, nasıl olur da ulusları yahudi gibi yaşamaya zorlarsın" diyerek Petrus'u kınamaktadır (Galatyalılar'a Mektup, 2/14). Yahudileştirenler, yahudilerin dışında başka milletlere mensup iken hıristiyan olanlara Mûsâ şeriatını zorunlu tutanlardır (Resullerin İşleri, 15/1). Bunlar da yahudi kökenli hıristiyanlardı, fakat diğer yahudi-hıristiyanlar gibi sadece kendileri şeriata sıkı sıkıya bağlı kalmakla yetinmiyorlar, putperest iken Hıristiyanlığa girenleri de Mûsâ şeriatına uymakla yükümlü tutuyorlardı (DB, III/2, s. 1778).

Îsâ yahudi kökenliydi ve Mûsâ'nın getirdiği şeriatı tamamlamak için geldiğini söylüyor (Matta, 5/17), kendisi de Mûsâ şeriatına göre yaşıyordu. Her yahudi çocuğu gibi sekiz günlükken sünnet edilmiş, annesinin temizlenme günleri tamamlanınca mâbede götürülmüş, on iki yaşına gelince yahudi dini geleneklerine uygun şekilde yine mâbede gitmiş (Luka, 2/21-

24, 42), ibadetini sinagoglarda yapmış (Luka, 4/16-17), bazı hususlarda (cumartesi yasakları ve boşanma gibi) Mûsâ şeriatını değiştirmiştir. Diğer taraftan bir olan Allah'a inanılması ve sadece O'na kulluk edilmesi gerektiğini vurgulamış, kendini asla Tanrı veya Tanrı'nın oğlu diye takdim etmemiştir. Hz. Îsâ'nın mesajı onun havârilerine tâlimatı doğrultusunda öncelikle yahudiler arasında yayılmıştır. Çünkü o hem İsrâil'in kaybolmuş koyununu bulmaya gönderildiğini belirtmiş (Matta, 15/24) hem de havârilerinden sadece yahudilere giderek bu yeni mesajı onlara duyurmalarını istemişti (Matta, 10/5). Dolayısıyla ilk hıristiyanlar (Hz. Îsâ'yı beklenilen mesîh kabul edip ona uyanlar) yahudilerdi. On ikiler etrafında toplanan bu hıristiyanlar Yahudiliğin içinde ayrı bir tarikat gibiydi. Onlar mâbede devam ediyor, bayramları kutluyor, cumartesi ve oruç günlerine riayet ediyor, dinî hükümlere uyuyor ve çocuklarını sünnet ettiriyorlardı (Resullerin İşleri, 2/1, 46; 3/1; 5/42; 10/9; 18/14;18/13; 20/6, 16; 21/20-21). Yahudilerden farkları Hz. Îsâ'yı mesîh olarak kabul etmeleriydi (Resullerin İşleri, 2/42; 4/2; 5/42). Yahudi-hıristiyanlar Hz. Îsâ'nın mesîhliğini kabul ediyor, onun yorumladığı şekliyle Mûsâ şeriatına sıkı sıkıya uymanın gerekliliğine inanıyordu. Onlar Îsâ mesîh adıyla vaftiz ediliyor, günahlarının bağışlanması için tövbe ediyor (Resullerin İşleri, 2/38), Îsâ'yı mesîh olarak kabul ettikleri için sinagogdan kovulmamışlarsa (Yuhanna, 9/22; 12/42) şeriatı dinlemek için sinagoga devam ediyor, evlerde toplanarak dua ediyorlardı; fakat yahudi otoriteleri, kâhinler ve Sadûkīler onlara karşı çıkıyorlardı (Resullerin İşleri, 2/42; 4/1-3).

Hz. Îsâ'dan sonra onun mesajı sadece yahudilerle sınırlı kalmamış, yahudi olmayanlar arasında da süratle yayılmıştır. Şeriat karşısında Kudüs İbrânîleri'ne göre daha az formalist olan Helenist yahudiler hıristiyan imanını diaspora yahudileri ve Grekler arasında yaymıştır. Antakya'da yahudiler hayli kalabalıktı ve Grekler arasından çok sayıda hıristiyan olan vardı. İlk zamanlardan itibaren Antakya'da Hıristiyanlığı kabul eden putperestler mevcuttu ki bunlarla yahudi-hıristiyanların irtibat kurması mümkün değildi. Fakat Antakya'daki Helenist menşeli ve eğitimli, hoşgörülü yahudiler herhangi bir endişe taşımadan onlarla görüşüyorlardı. Antakya, kısa bir süre sonra yahudi menşeli olmayan hıristiyanların ilk kilisesi ve hıristiyan yayılmacılığının en önemli merkezi haline gelmiştir. Antakya'daki Grekler'in Hıristiyanlığı kabul etmesi yeni bazı problemler ortaya çıkarmıştı. Çünkü putperest iken bu yeni dine girenlerin şeriata uyup

uymayacakları hususu cevaplandırılması gereken en önemli soruydu.

Hz. Îsâ'yı en çok eleştiren Ferîsî mezhebine mensup, mutaassıp bir yahudi olduğunu söyleyen ve ilk dönemlerde Îsâ'ya inananlara zulmeden, İstefanos'un taşlanarak öldürülmesine onay veren, ancak daha sonra Îsâ'dan tebliğini yayma emri aldığını iddia eden Pavlus, "Îsâ Allah'ın oğludur" diye vaaz etmeye başlamış (Resullerin İşleri, 9/20), yahudi olmayanlar arasında bu yeni tebliği kendi yorumu doğrultusunda yayarken bunların Hıristiyanlığı kabul ederken yahudi şeriatından muaf tutulmalarını, zira artık kurtuluşun şeriatla olmadığını ileri sürmüş; böylece daha önce şeriat adına insanlara zulmeden Pavlus şeriata karşı çıkmıştır. Antakya'da misyonerlik yapan Pavlus ve Barnabas, "Siz Mûsâ'nın töresi uyarınca sünnet olmadıkça kurtulamazsınız" diyenlerle tartışmış ve hıristiyan olan putperestler için şeriatın şart olmadığını söylemişlerdi (Resullerin İşleri, 11/22-26; 15/1-2). Fakat Kudüs'teki cemaat içinde bu uygulamayı onaylamayan çok sayıda hıristiyan vardı. Onlara göre Pavlus ve Barnabas'ın davranışları, karşı çıkılması gereken yanlış uygulamalardı ve milletlere (yahudi olmayanlara) şeriatı ve sünnet olmayı şart koşmak gerekirdi. Kurtuluş ancak bu şekilde mümkündü. Şeriat karşıtı Pavlus'un en azılı düşmanları olan şeriat taraftarı yahudileştirenler bu görüşteydi. Bu yahudi-hıristiyanlar Ahd-i Cedîd'de şeriata karşı tavır alması sebebiyle Pavlus'u, "Ey kardeş! Yahudiler arasında iman eden nice bin adam var, görüyorsun, hepsi şeriat için gayret etmektedir. Ve senin için haber almışlar ki, milletler arasında olan bütün yahudilere oğullarını sünnet etmeyip âdetlere uymasınlar diye Mûsâ'dan dönmelerini öğretiyormuşsun" sözleriyle eleştirmekteydiler (Resullerin İşleri, 21/20-21).

Bunun üzerine Kudüs'e gidilip havâriler ve yaşlılarla görüşülmesi kararlaştırılmış, Pavlus'la Barnabas Kudüs'e gitmiş, Kudüs'te 49 (48 veya 52) yılında toplanan Havâriler Konsili konuyu görüşmüştür. Pavlus'un ifadesine göre (Galatyalılar'a Mektup, 2/4) Petrus da başlangıçta bu görüşteydi, fakat Havâriler Konsili'nde fikir değiştirip, "İmdi, ne babalarımızın ne de bizim taşıyabileceğimiz bir boyunduruğu şâkirdlerin boynuna koyarak niçin Allah'ı deniyorsunuz?" diyerek onların şeriatla yükümlü tutulmaması gerektiğini belirtmiştir (Resullerin İşleri, 15/10). Diğer taraftan Hz. Îsâ'nın kardeşi ve yahudi-hıristiyan cemaatin lideri Ya'kūb da, "Benim görüşüm milletlerden Allah'a dönenleri sıkmamak,

ancak putların murdarlığından, zinadan, boğulmuş hayvandan ve kandan çekinsinler diye onlara yazmaktır" sözleriyle görüşünü ifade etmiştir (Resullerin İşleri, 15/19-20). Havâriler Konsili'nde Pavlus ve taraftarlarına tâviz vermek zorunda kalınmıştır. Cemaatin başkanı Ya'kūb da Pavlus'un fikrini benimsememekle birlikte cemaatin tehlikeye düşmemesi için uzlaştırıcı bir yol takip etmiştir. Sonuçta Kudüs'te toplanan bu ilk konsilin kararıyla (Resullerin İşleri, 15/7-10, 13, 19-20, 28-29) putperest iken hıristiyan olanlar yukarıda belirtilen dört esas dışında şeriat kurallarından muaf tutulmuş, fakat yahudi-hıristiyanlardan yahudileştirenler, "Onları sünnet etmek ve Mûsâ'nın şeriatını tutmalarını tembih etmek gerekir" diyerek bu kararı kabul etmemiştir (Resullerin İşleri, 15/5).

Yahudi-hıristiyanların hıristiyan olan putperestlerle ilişkilerinde ve özellikle cemaat yemeklerinde şeriat kurallarını uygulayıp uygulamayacakları hususu da bir problem teşkil etmekteydi. Bu konu çözümlenmemişti ve Kudüs yahudi hıristiyanları şeriat uygulamasından muaf olmayı asla düşünmüyorlardı. Birinci mesele yahudileştirenler kriziyle neticelenmiş, ikincisi de en önemlileri Antakya (Galatyalılar'a Mektup, 2/11 vd.) ve Kudüs'te (Resullerin İşleri, 21/20-24) vuku bulan çeşitli olaylara yol açmıştır. Îsâ Mesîh bu iki mesele için bir fikir beyan etmemişti. Gerçi o, putperestlerin de bu yeni imana ortak olabileceklerini bildirmiş, havârilerine bütün insanlara müjdeyi duyurma görevi vermişti (Matta, 28/19-20), ancak bunun nasıl olacağını belirtmemişti. Bizzat kendisi şeriata göre yaşamış ve şeriatın sürekliliğini vurgulamıştır (Matta, 5/17-18; Luka, 16/17). Diğer taraftan Ferîsîler'in aşırı şekilciliğini reddetmiş, şeriata yeni bir anlam ve ruh vermiş (Matta, 12/1-8; 23/4; Markos, 2/27-28; 3/1; Luka, 11/46), vergi

mültezimleriyle ve günahkârlarla yemek yemiştir (Matta, 9/9-13). Bu durumda problemin çözümü için Îsâ'nın tâlimatına başvurulamayacaktı (DBS, IV, 1305). Böylece Kudüs kilisesi ve havâriler toplantısı, putperest menşelilerin şeriata tâbi olmaksızın kurtulabilecekleri yönündeki Pavlus görüşünü tasdik etmiş, fakat yahudi-hıristiyanlar için şeriatın zorunluluğu konusu tartışılmamıştır. Ancak bunlar konsilden önce olduğu gibi konsilden sonra da şeriatı uygulamayı kendileri için gerekli görmüştür, zira onlara göre bu Tanrı'nın iradesiydi ve İsrâil'in ayrıcalıklarındandı. Filistin yahudi-hıristiyanları şeriatı titizlikle uygulamaya devam ediyorlardı. Ya'kūb, Kudüs cemaatinin yegâne yöneticisiydi (Resullerin İşleri, 12/17; 15/13;

21/18; Galatyalılar'a Mektup, 1/19; 2/7, 13). Pavlus, Îsâ'nın öğretisine döndükten sonra ilk defa Kudüs'e gittiğinde Petrus'tan daha yüksek konumdaki Ya'kūb'u ziyaret etmek istemiştir (Galatyalılar'a Mektup, 1/19). Resullerin İşleri (15/17) Ya'kūb'u kardeşlerin en önemlisi olarak takdim etmektedir. Şeriata bağlılığı ve dindarlığı herkes tarafından, hatta hıristiyan olmamış yahudilerce de sevilmesini sağlamıştır. Havâriler Konsili'nde putperest kökenlilerin şeriattan muaf tutulması yönünde görüş bildiren Ya'kūb gerçekte yahudi-hıristiyanların görüşünü temsil ediyordu (NDB, s. 361). Saint Jerome'un nakline göre cemaatini otuz yıl yöneten Ya'kūb 62 yılında öldürülmüştür (DB, III/2, s. 1086).

Kudüs ve Filistin yahudi-hıristiyanları, Kudüs'ün 70 yılında yıkılışından kısa bir müddet önce atalarının dini olan Yahudiliği yahut Îsâ'ya imanı seçmek ve mesîhe inanıyorlarsa o takdirde sinagogu ve tapınağı terketmek zorunda bırakılmışlardır. Yahudi-hıristiyanların yahudi dinî merasimlerine katılmaktan menedilmeleri, Patriyark II. Gamliel'in tâlimatıyla R. Şemuel ha-Qatan tarafından mevcut Amidah duasına lânet paragrafının eklenmesiyle olmuştur (The Oxford Dictionary of Jewish Religion, s. 370). Yahudiler onları ihanetçiler olarak görüyorlardı, hatta savaştan sonra havradaki ibadetlerden de uzaklaştırılmışlardı. Yahudiler onları milletlerine ihanetle suçlarken Romalılar da onları yahudilerden ayırmıyor ve yedek isyancılar gibi kabul ediyordu. 70 yılında Kudüs'ün yıkılışı yahudiler için olduğu kadar yahudi-hıristiyanlar için de bir felâket olmuştur; ancak yahudi-hıristiyanlar Kudüs'ün yıkılışından kısa bir süre önce Ürdün'deki Pella'ya kaçmışlardı. Trajan döneminde (m.ö. 98-17) dağılan yahudi-hıristiyanlar tekrar Yahuda'ya dönmüş, ancak Kudüs'te fazla gelişememişlerdir. Adrien döneminde (130) Kudüs tamamen Helenleşmiş ve putperest kökenli hıristiyanlar çoğunluğu oluşturmuştur.

Yahudi-hıristiyanlar inanç farklılıkları açısından Ebiyonlar (Ebionites) ve Nazarenler (Nazarenes) diye iki gruba ayrılmıştır. Ebion kelimesi muhtemelen İbrânîce'de "fakir" anlamındaki "evyon"dan (ebyon) gelmektedir. Baskı altında tutuldukları ve alçak gönüllü oldukları yahut Pavlus'un yorumunun yaygınlık kazanmasıyla Yahudi-Hıristiyanlık marjinalleştiği ve özellikle kristoloji konusunda ortodoks gelişmeyi takipte güçlüklerle karşılaştıkları, gittikçe artan fakirlikleri sebebiyle hasımlarınca Ebiyonlar (fakirler) diye adlandırılmıştır (Dictionnaire des religions, I,

1057). Bu adlandırma, “Ne mutlu ruhta fakir olanlara!” ifadesiyle de (Matta, 5/3) bağlantılı kılınmaktadır (New Catholic Encyclopedia, V, 29). Bunlar resmî Yahudiliğe karşı çıkıyor, Îsâ’nın ulûhiyyetini, Tanrı’nın oğlu oluşunu reddediyor, fakat onun Mûsâ tarafından müjdelenen (Tesniye, 18/15) mesîh olduğunu kabul ediyorlardı. Ebiyonlar, Pavlus’un görüşlerini reddediyor ve onun Şam yolundaki vizyonunu şeytanî bir halüsinasyon olarak görüyorlardı. Onlar, Pavlus’un şeriatın vaftiz suyu ile ilga edildiği şeklindeki görüşüyle Kudüs cemaati reisi Ya‘kūb’un şeriatın uygulanması yönündeki görüşüne karşı çıkışını da reddediyorlardı. Kilise tarafından heretik sayılan Ebiyonlar’ın Matta’ya aidiyetini iddia ettikleri bir İnciller’i de vardı (DB, III/1, s. 553; Cothenet, I, 97; The Oxford Dictionary of Jewish Religion, s. 213; New Catholic Encyclopedia, V, 29). Ebiyonlar, Mûsâ şeriatını uygulamaya devam ediyor ve Pavlus’u mürted kabul ediyorlardı. Teslîse de karşı çıkan Ebiyonlar şeriatın geçerliliğini savunuyor ve uyguluyor, sünnet olup cumartesi yasaklarına uyuyorlardı. Îsâ’yı her şeyden önce bir reformcu olarak görüyor, Gentile’yi sadece hıristiyan yapmak değil aynı zamanda yahudi şeriatıyla da yükümlü kılmak istiyor ve kurtuluş için şeriatı gerekli sayıyorlardı (The Oxford Dictionary of Jewish Religion, s. 370).

Nazarenler ise yahudilerden mesîhe inanmakla, hıristiyanlardan da Mûsâ şeriatına bağlılıkla ayrılıyorlardı (DB, III/2, s. 1783). Onlar sadece Matta İncili’ni kabul ederler ve Îsâ’nın ilâhlığını onaylar, onun bâkire Meryem’den doğduğuna inanırlar (ERE, V, 141). Nazarenler, Gentile’den hıristiyan olanları zorunlu tutmaksızın şeriata bağlı kalanlardır. Bazı yorumlara göre Nazarenler’le Ebiyonlar iki ayrı hareket değil aynı hareketin iki ayrı ismidir (Gündüz, s. 98). Yahudi Hıristiyanlığı içindeki diğer bir hareket de “elchasaisme”dir. Bunlar, günahtan arınmanın durmadan yenilenen vaftiz merasimiyle mümkün olduğuna ve şeriatın helâl gördüğü besinlerin su ile temizlendiğine inanmaktadırlar. Tevhid akîdesine, sünnet uygulamasına, ruhban sınıfına, cumartesi ve oruç ibadetine bağlıdırlar. Onlara göre Îsâ, İbrâhimî gelenekteki son peygamberdir. 100 yılında ortaya çıkan bu hareket II. yüzyılda çok gelişmiştir (DBS, IV, 1314; Ries, s. 20). Pavlus teolojisi üzerine kurulan kiliselerce zındıklıkla itham edilen yahudi-hıristiyanlar da kendilerini suçlayanları zındıklıkla itham etmişlerdir.

Ya‘kūb’un ölümü yahudi-hıristiyanların dağılışının ve göçlerinin başlangıcı kabul edilir. Ebiyonlar henüz savaş çıkmadan 66-67 yıllarında Kudüs’ü terkedip Doğu Ürdün’e göç etmişti. Yahudi-hıristiyanlarca Îsâ’dan sonra cemaat başkanı Katolik kilisesince iddia edildiği gibi Petrus değil Îsâ’nın kardeşi Ya‘kūb’dur. Çünkü Petrus, Ya‘kūb’a vaazları ve faaliyetleri hakkında yıllık rapor verirdi. Bu durum Ya‘kūb’un Petrus’un âmiri olduğunu gösterir. Yahudi meclisini takliden kurulan idarî teşkilâtlarına göre bu grubun Ya‘kūb’un başkanlığında yetmiş-yetmiş iki kişilik bir meclisleri vardı ve cemaat işleri burada görüşülürdü. I. Havâriler Konsili’nde de başkanlığı Ya‘kūb yapmıştı. İlk cemaatte Îsâ’nın halefi Petrus veya Pavlus değil Îsâ’nın kardeşi Ya‘kūb’du. Yahudi-hıristiyanlar, Pavlus’un kendini putperestlerin havârisi ilân etmesini de Şam yolundaki vizyonunu da kabul etmezler. Yahudi-hıristiyanlarca Îsâ, Mûsâ tarafından müjdelenen onun gibi bir peygamberdir. Her ikisi de mûcizeler göstermiştir; ancak Îsâ bir peygamber olmaktan öte mesîhtir. Îsâ, Mûsâ şeriatının ıslahatçısı olarak gelmiştir. Kurban kültünü kaldırmıştır. O, şeriatın savunucusudur ve şeriatı ruhuna uygun biçimde uygulamak, kutsal kitaptaki değişiklikleri, vahiy olmayan unsurları temizlemek istemiştir. Îsâ vahye muhatap bir insandır, peygamberdir, ancak ona Tanrı’nın oğlu gibi ulûhiyyet isnat etmek şirktir. Komünyon âyini bir hâtıradan ibarettir. Yahudi-hıristiyanlar Hz. Îsâ’yı peygamber ve mesîh kabul etmek, onun gibi sünnet olmak, şeriata göre yaşamak suretiyle onun gerçek mesajını temsil etmişlerdir ve Hz. Îsâ ile ilgili kabulleri İslâmî inançlarla aynıdır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Vigouroux, “Hebreux (Evangile des)”, DB, III/1, s. 552-553; F. Prat, “Judaisants”, a.e., III/2, s. 1086, 1778-1783; “Nazareen”, a.e., IV/2, s. 1521; J. B. Colon, “Judeo-Chretiens”, DBS, IV, 1298-1315; H. L. Ellison, “Ebionites”, The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 326; NDB, s. 361; K. Hruby, “Judeo-Christianisme”, Dictionnaire des religions, Paris 1984, I, 1054-1055, 1057; J. Ries, Les chrétiens parmi les religions, Paris 1987, s. 15, 20; E. Cothenet,

“Apocryphes du Nouveau Testament”, Dictionnaire des religions, Paris 1993, I, 97-100; The Oxford Dictionary of Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 213, 370; Şinasi Gündüz, Mitoloji ile İnanç Arasında, Samsun 1998, s. 98; H.-J. Schoeps, Yahudi Hıristiyanlığı (trc. Ekrem Sarıkçıoğlu), İstanbul 2010; F. V. Vilson, “Judaizing”, IDB, II, 1005-1006; J. E. Menard, “Judeo-Christianisme”, Catholicisme, VI, 1153-1157; P. X. Murphy, “Ebionites”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, V, 29; J. J. Castelot, “Judaizers”, a.e., VIII, 13-14; J. Y. Guggenheim, “Jewish Christian Sects”, EJd., X, 38-40; J. Danielou, “Judeo-Christianisme”, EUn., IX, 552; W. Beveridge, “Ebionism”, ERE, V, 139-145; D. M. Kay, “Judaizing”, a.e., VII, 609-612; H. Merkel - A. Baumann, “Jewish Christians”, The Encyclopedia of Christianity, Leiden 2003, III, 33-35.

Ömer Faruk Harman

YAHUDİLİK

Hz. Mûsâ'nın peygamberi olduğu ilâhî din.

I. GİRİŞ

İbrâhîmî geleneğe bağlı monoteist din ailesi içinde yer alır ve bu ailenin en eski halkasını teşkil eder. Yahudilik, yayılımı ve etkisi açısından bir dünya dini özelliğine sahip olsa da iç dinamizmi açısından hem millî hem evrensel unsurlar taşımakta, inanç sistemi mânasında bir din olmanın ötesinde bir hayat tarzını ve dinî-etnik kimliği ifade etmektedir. Aynı dinî geleneğe (Sâmî-İbrâhîmî gelenek) mensubiyetleri sebebiyle Hıristiyanlık ve İslâm'la ortak kutsal coğrafyaya ve karşılıklı etkileşimlerin görüldüğü ortak tarihî tecrübeye sahip olan Yahudilik pek çok teolojik, etik ve pratik kural noktasında bu dinlerle benzerlik göstermektedir. Ortak kutsal kitap literatürü (Ahd-i Atîk), seçilmişlik ve kurtuluş kavramları bakımından Hıristiyanlığa, tek Tanrı inancı, dinî hukuk ve pratiğe yönelik vurgu ile

vahiy inancı bakımından İslâm’a yakın durmaktadır.

Yahudiliğin etnik kökenleri ilk İbrânî atası kabul edilen Hz. İbrâhim’e ve ondan sonra gelen iki İbrânî atasına, Hz. İshak ile Ya‘kūb’a dayandırılmaktadır. Dinî açıdan başlangıç noktası, Ya‘kūb’un ya da Tanrı tarafından verilen ismiyle İsrâil’in on iki oğlundan neşet eden İsrâiloğulları’nın Mûsâ peygamber tarafından Mısır’daki kölelik evinden kurtarılıp Sînâ yarımadasına götürülmeleri ve burada atalarının Tanrı’sıyla ahidleşerek O’ndan Tevrat’ı almaları kabul edilmektedir. Ancak Ahd-i Atîk döneminde (m.ö. XIII-V. yüzyıllar) yaşamış olan İsrâiloğulları’nın dinî uygulamalarını, ikinci mâbed devrinden (m.ö. V - m.s. I. yüzyıllar) itibaren şekillenmeye başlayan sistemli bir din olarak Yahudilik’ten ayırmak için bu ilk aşamayı ifade etmek üzere “eski İsrâil dini” tabiri kullanılmaktadır. Eski İsrâil dini, sistemli ve resmî bir dinden ziyade İsrâiloğulları arasında uygulanan farklı inanç ve ibadet biçimlerini, özellikle de ikinci mâbed döneminde resmî inanç haline gelen Yahve tapınmasını belirtmektedir. Buna göre Yahudilik, İsrâiloğulları’nın kutsal topraklara yerleşmesinin ardından uzun bir süreç sonunda krallık, ikinci mâbed ve Talmud dönemlerinde siyasî-hukukî, eskatolojik ve teolojik-mistik boyut kazanmış, ancak Rabbânî gelenek ve Ortaçağ yahudi düşüncesi kanalıyla bugün anlaşılan mânada dinî sistem halinde teşekkül etmiş, bilhassa modern dönemde kazandığı farklı açılımlar ve kırılmalar yoluyla gelişimini sürdürmüştür. Bu anlamda Yahudilik, monolitik (tek ve değişmez bir yapıya sahip) bir sistem olmaktan ziyade, yahudilerin çeşitli dönemlerde farklı kültürlerle (Bâbil, Pers, Grek, Roma, hıristiyan Bizans, Sâsânî, müslüman Arap, Osmanlı ve Avrupa) yaşadıkları tecrübe ve karşılıklı etkileşimler neticesinde biçimlenen dinamik bir sistemi ifade etmektedir.

Yahudilik kelimesinin tam karşılığını yahudi kutsal literatüründe bulmak güçtür. Tevrat’ta, İsrâiloğulları’nın tâbi oldukları dini ya da örfü ifade edecek şekilde yahudi kutsal kitabının da ismi olan tora ile (öğreti, yasa) mişpat ve huka (yasa, kural, düzenleme) kelimeleri kullanılmıştır (Çıkış, 12/49; Levililer, 24/22; Sayılar, 15/15-16). Ayrıca Ahd-i Atîk’in (Tanah) geç döneme ait kitaplarında “yasa” ve “hüküm” anlamlarındaki Pers kökenli dat (Ezra, 7/12, 14; Daniel, 2/15; Ester, 1/13) ve din (Ester, 1/13) kelimeleri yer almıştır. Yahudilik isminin Grekçe’deki karşılığı olan ioudaismos ise ilk defa Grekçe konuşan yahudiler tarafından milâdî

dönemde (m.ö. II - m.s. I. yüzyıllar) kullanılmıştır (II. Makkabiler, 2/21; 8/1; 14/38; Galatyalılar'a Mektup, 1/13-14). Bu kelime daha sonra iudaismus şeklinde Latince'ye ve bu yolla Batı dillerine geçmiş (Judaism, Judaisme, Judaismus, Judaismo vb.), "yahudilerin bağlı olduğu dinî gelenek" mânasında özellikle modern dönemde yaygın biçimde kullanılmıştır. Yazılı ve sözlü yahudi literatüründe yer alan ve Yahudilik kelimesini çağrıştıran iki İbrânîce ifade mityahadim ile (yahudi olma/görünme) (Ester, 8/17) dat yehudittir (yahudi örfü, uygulaması) (Mişna, Ketuboth, 7/6). Yahudilik isminin İbrânîce karşılığı olan yahadut ise dinî sistemden ziyade yahudi hayat tarzını ifade edecek şekilde Rabbânî literatürde bir yerde geçmiş (Ester Rabbah, 7/11), Ortaçağ yahudi literatüründe de bu anlamıyla kullanılmıştır. Modern İbrânîce'de bu kelime hem yahudi dinini hem kimliğini belirtmektedir. Ahd-i Atîk'te "İsrâiloğulları'nın dini/örfü" anlamında sıkça yer alan ve bilhassa Mûsâ'nın öğretisi (torat Moşe) şeklinde geçen Tevrat (Torah) kelimesi dinî referansa sahip olup değişmeyen ebedî ilkelere karşılık gelmekte, dolayısıyla kimlikten ziyade bir öğretiyi ifade etmektedir. Özellikle günümüzde kullanıldığı biçimiyle gerek dinî gerekse seküler referanslara, dinamik ve değişken ilkelere sahip olan Yahudilik ise (Yahadut) hem dinî-kültürel bir sisteme hem de kimliğe işaret etmektedir. Yine Tevrat belli bir topluluk (kutsal kavim İsrâil) oluşturmayı hedefleyen merkezî unsuru, geniş mânasıyla Yahudilik ise belli bir topluluk (yahudiler) tarafından şekillenen bir olguyu anlatmaktadır. Bu sebeple her dönemde aynı kalan tek bir Tevrat'a karşılık yahudilerin tecrübelerine paralel olarak tarih içinde ortaya çıkan farklı Yahudilik biçimlerinden (Helenistik, Rabbânî, Karâî, Reformist, Muhafazakâr, seküler vb.) bahsedilmektedir.

Bazı yahudi tarihçi ve teologları dinî sistem olarak Yahudiliği (Judaism) etnik yönüyle Yahudilik'ten (Jewishness), yani yahudi toplumundan ayırmaya çalışsa da bir bütün halinde Yahudilik (Yahadut) aynı anda bir dini, kültürü ve topluluğu temsil etmektedir. İsrâiloğulları'ndan bağımsız şekilde mevcudiyetini koruyan, "kendisine tâbi olunan temel unsur" mânasında Tevrat öğretisinden farklı olarak Yahudilik, yahudi toplumunun yaşadığı değişimlere paralel biçimde ortaya çıkan ve oluşumunu

sürdüren, yani yahudilere bağlı olarak gelişen bir sistemi ifade etmektedir. Bu sebeple, kimi zaman Yahudiliğin özünü belirleme teşebbüsleri

çerçevesinde yahudi toplumundan bağımsız şekilde teolojik, etik, felsefî ve mistik boyuta atıf yapan araştırmacılar bulunmakla birlikte Yahudilik kavramı, “yahudi topluluğunun dinî kültürü ya da dinî tecrübesi veya geniş anlamıyla kutsal topluluk/millet fikri üzerine kurulu din” şeklinde tanımlanmıştır. Bunun tabii bir uzantısı olarak Yahudilik olmadan yahudilerin varlığını sürdürebileceği, fakat yahudiler olmadan Yahudiliğin varlığını sürdüremeyeceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla “yahudilerin var olduğu her devirde mevcut olan dinî-kültürel olgu” mânasında Yahudilik, zaman üstü teorik inanç ya da zamanın bir diliminde sabitlenmiş pratik kuralların ötesinde kendini tarih içerisinde ortaya koyan bir sistemdir. Bu anlamda Yahudiliği Yahudilik yapan temel unsur, kavram ve semboller başından itibaren mevcut olsa da Yahudilik, bütün bunların yeni şartlara göre yeniden yorumlanmasıyla var olan ve varlığını sürdüren bir geleneği belirtmektedir.

Yahudiliğin en önemli özelliklerinden biri temelinde hem etnik hem dinî unsuru barındırmasıdır. Zira yahudilerin ve Yahudiliğin başlangıcını oluşturan İsrâil kavmi, belli bir nesebin (Ya‘kūboğulları/İsrâiloğulları) Tanrı’nın seçimi ve kutsal topluluk halinde tesisiyle teşekkül etmiş bir etnik grubu ifade etmektedir. Söz konusu dinî-etnik vurgu gelenek içerisinde sıkça tekrarlanan, “Yahudilik Tanrı’nın yahudiler için takdir ettiği dindir” şeklindeki söz de de görülür. Buna göre Yahudilik olgusu tarih boyunca ortaya çıkan bütün etnik, coğrafî vb. ayrışmaların üstünde ahid yoluyla birbirine bağlanmış tek bir topluluk (ethnos) meydana getirme idealine ve tecrübesine dayanmaktadır. Diğer bir deyişle Yahudilik’te bir dini benimsemenin ötesinde bir topluluğun parçası olma bilinci, inançtan ziyade aidiyet esas olmaktadır. Nitekim yahudi geleneğinde yahudi kavmini anlatmak için kullanılan üç ayrı isimlendirmenin (İbrânî, İsrâil, yahudi) hepsi de belli bir şahıs veya kavimle (İbrâhim’in atası Eber, İbrâhim’in torunu Ya‘kūb ve Ya‘kūb’un oğullarından Yehuda) bağlantılıdır; yani İbrânî, İsrâil ve yahudi nitelendirmeleri, bunların bilhassa son ikisi dinî motifi de taşımakla birlikte esasen belli bir soya bağlı topluluğu belirtmektedir (bk. YAHUDİ). Arapça’da “Mûsâ dinine/şeriatına bağlı” anlamındaki Mûsevî kelimesi ise dinî içerik taşımaktadır. Yahudiliğin bir diğer önemli özelliği inançtan çok pratiğe vurgu yapmasıdır. Belli bir âmentüden (kredo) ve merkezî dinî otoriteden yoksun olarak gelişen Yahudilik esasen bir eylem ve gelenek dinidir. Bu gelenek içerisinde yahudi

kimliğini belirleyen temel ölçütü, kişinin ne düşündüğünden ve neye inandığından ziyade ne olduğu ve ne yaptığı sorusu teşkil etmektedir. Yahudilik kitabî bir din olmasına rağmen doğrudan Ahd-i Atîk (Tanah) literatürüne dayanan bir din özelliği taşımaktan ziyade, Ahd-i Atîk öğretisinin yahudi din âlimlerinin (rabbi/rabban) teşkil ettiği Rabbânî gelenek kanalıyla yorumlanmış ve hâlâ da yorumlanmakta olan biçimidir. Yahudiliği farklı kılan başka bir özellik ise onun Tanrı-İsrâil ilişkisi üzerine yaptığı vurgudur. Tanrı'nın İsrâil'i kendi kavmi olarak seçmesi şeklinde ortaya konan seçilmişlik doktrini ile buna bağlı kavramlar olan ahid, kutsal toprak ve kurtuluş öğretileri Yahudiliğin merkezinde bulunan unsurlardır. Bu yönüyle Yahudilik aynı zamanda bireyden çok toplum fikri üzerine kurulu bir dindir. Öte yandan Rabbânî gelenek tarafından şekillendirilen ve geleneksel Yahudiliğin temelinde yer alan Tanrı-Tevrat-İsrâil üçlemesi, bütün çeşitliliğine rağmen modern yahudi oluşumlarının temelinde yatan birleşene karşılık gelmektedir. Nitekim Yahudilik, Tanrı'nın kutsal vahyi olan Tevrat'ı kutsal kavmi olan İsrâil'e vermesi ya da İsrâil'in Tevrat'ı Tanrı'dan alıp kabul etmesiyle (Sînâ ahdi) başlayan, merkezinde bu hadisenin ve ilgili inancın yer aldığı bir oluşumu belirtmektedir. Farklı biçimlerde yorumlanıp anlaşılmakla birlikte seküler kanat dışındaki hemen her bir yahudi oluşumu kendini ya da varoluş felsefesini bu üçlü unsura vurgu yapmak suretiyle tanımlamaktadır. Bütün bu hususlar, temelinde bulunan değişmez ilkelerin varlığına rağmen Yahudiliği büyük ölçüde mensuplarına göre tanımlanan bir din yapmaktadır. Geniş anlamıyla Yahudilik yahudi toplumunun dinî, tarihî, kültürel ve siyasal tecrübelerinin toplamına eşit olup bu topluluğun içinde bulunduğu bütün çeşitliliği yansıtmaktadır. Belki de bu sebeple, kastedilen bütün mevcut yahudi teşekküllerini kapsayan şemsiye-kavram mânasında Yahudilik değilse, tek bir Yahudilik'ten bahsetmek imkânsızdır. Onun yerine, daha ziyade geleneksel Yahudiliğin devamı olan ve kendini gerçek anlamda tek Yahudilik temsilcisi kabul eden Ortodoks Yahudiliğin yanı sıra birbirinden farklı ve bazan birbirine zıt (Muhafazakâr, Liberal, Hümanist vb.) "Yahudilikler" söz konusudur. Neticede bütün bu anlayışları aynı ölçüde yahudi kılan şey, bir şekilde yahudi toplumunun ya da farklı yahudi gruplarının tecrübeleri üzerine şekillenmiş olmaları ve farklı biçim ve derecelerde de olsa kendilerini aynı kaynağa ve geleneğe dayandırmalarıdır.

II. TARİH

A) Kutsal Kitap Dönemi. 1. İbrânî Ataları ve İsrâiloğulları'nın Ortaya Çıkışı. Tarihî verilerden ziyade yahudi kutsal metinlerinde yer alan anlatıma dayanan İsrâiloğulları'nın tarihi, soyundan büyük bir millet çıkarmak üzere Tanrı tarafından seçildiğine inanılan ilk İbrânî atası İbrâhim'le başlatılmaktadır. Tevrat'ta göçebe bir İbrânî/Ârâmî şeklinde nitelendirilen (Tekvîn 14/13; Tesniye, 26/5) ve milâttan önce XXI-XX. yüzyıllar arasında Mezopotamya'da yaşadığı kabul edilen İbrâhim, Tanrı'nın vahyi doğrultusunda Ken'an (Filistin) topraklarına göç etmiş ve burada göçebe bir hayat sürmüştür (Tekvîn, 11/31; 12/9). Kalabalık bir nesle sahip olacağına dair ilâhî vaadin tecellisi olarak (Tekvîn, 12/2; 13/16) geç yaşta câriyesi Hâcer'den İsmâil, ardından karısı Sâre'den İshak doğmuş, bu iki oğlundan İsmâiloğulları ve İsrâiloğulları neşet etmiştir. Tevrat'ta Tanrı'nın İbrâhim ile bir ahid yaparak kendisini ve soyunu kutlu ve bereketli kıldığı, Ken'an topraklarını mülk olarak soyuna verdiği ifade edilmekte (Tekvîn, 12/2; 15/4-5, 18-21), İbrâhim soyunun taşıyıcısı olarak İshak'ın ve oğlu Ya'kūb'un seçildiği, ancak İbrâhim'le yapılan ahdin ve Ken'an topraklarına vâris kılınma vaadinin sadece Ya'kūb'un soyu için geçerli olduğu belirtilmektedir (Tekvîn, 17/18-21; 21/12-13; 26/2-4; 28/13-15). İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'dan meydana gelen üç büyük İbrânî atasının ve Ya'kūb'un on iki oğlunun (Ruben, Şimon, Levi, Yehuda, İssakar, Zebulun, Dan, Naftali, Gad, Aşer, Yûsuf ve Bünyamin) hikâyeleri, Yûsuf'un Mısır sarayındaki yükselişi, Ken'ân'da baş gösteren kuraklık yüzünden Ya'kūb'un ve diğer oğullarının onun himayesinde Mısır'a yerleşmeleri, burada çoğalmaları Tevrat'ın Tekvîn bölümünde ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır. 400 veya 430 yıllık bir süreye denk gelen Mısır dönemi (Tekvîn, 15/13; Çıkış, 12/40; Tevrat'ın Grekçe versiyonunda bu süre 215 olarak geçer), İsrâiloğulları'nın geniş bir aileden on iki kabilelik kalabalık bir topluluğa geçiş sürecini oluşturmaktadır.

2. Hz. Mûsâ Önderliğinde Mısır'dan Çıkış ve Sînâ'da Ahidleşme. Mısır'da kısa bir refah döneminin ardından kendilerini tanımayan yeni firavunların yönetiminde

köleleştirilen İsrâiloğulları'nın bu durumuna Mûsâ peygamber son vermiştir. İsrâiloğulları'nın, Levi soyundan gelen Mûsâ önderliğinde Mısır'dan çıkarılıp mûcizevî biçimde Kızıldeniz'den geçirilmeleri, daha

sonra Sînâ dağına ulaştırılıp burada Tanrı ile ahidleşmeleri İsrâiloğulları tarihindeki ikinci dönüm noktasını teşkil etmektedir (Çıkış, 5-19). Sînâ ahdi diye isimlendirilen bu ahid kapsamında İsrâil Tanrısı Yahve tarafından Hz. Mûsâ'ya İsrâiloğulları'nın uyması gereken kuralları içeren Tevrat verilmiş, yalnızca İsrâil Tanrısı'na itaat edip Tevrat kurallarına göre yaşamaları karşılığında kendilerine Tanrı'nın has kavmi (seçilmiş kavim) olma ve -ataları İbrâhim'e vaad edildiği üzere-Ken'an topraklarını mülk edinme fırsatı bahşedilmiştir (Çıkış, 19-24; Tesniye, 26-29). Mısır'dan çıkış ve Sînâ ahdiklasik görüşe göre milâttan önce

XIII. yüzyılda, alternatif görüşe göre ise milâttan önce XV. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Ancak İsrâiloğulları, Mûsâ peygamber zamanında Ken'an topraklarına girememişlerdir. Hz. Mûsâ'nın Tanrı'dan ahid sözlerini (on emir) içeren levhaları almak üzere Sînâ dağına çıkıp orada kırk gün kalması sırasında altından buzağı heykeli yapan ve bunu ilâh edinen İsrâiloğulları, daha sonra Ken'an topraklarında yaşayan halkla savaşmak istememiş ve Mûsâ'ya isyan etmiştir (Çıkış, 32; Sayılar, 13-14). Mısır'dan çıkan bu ilk nesil, İsrâil Tanrısı'na karşı gelmenin cezası olarak kırk yıl boyunca çöle mahkûm edilmiş, vaad olunan topraklardan (arz-ı mev'ûd) menedilmiştir. Çölde geçirilen kırk yıllık süre yahudi geleneğinde, İsrâiloğulları'nın kutsal topluluk olma yolunda eğitilme ve dinî-etnik bir topluluk haline gelme süreci şeklinde yorumlanmıştır. Bu süre zarfında İsrâiloğulları, Tanrı ile buluşma mekânı olarak inşa ettikleri, on emir levhalarının muhafaza edildiği ahid sandığının da içine konduğu taşınabilir tapınak (toplanma çadırı) eşliğinde ve Tanrı'nın rehberliğinde yaşamışlardır (Çıkış, 25/8-10; 33/7-10). Bununla birlikte çöl dönemi boyunca itaatsiz tutumlarını sürdürmüşlerdir. Mûsâ, vefatından önce İsrâiloğulları'nı bir defa daha toplayarak Sînâ'da yapılan ahdi yenilemiş ve ahde sadık kalmadıkları takdirde Tanrı'nın gazabına uğrayacakları konusunda onları uyarmıştır (Tesniye, 26-30). İsrâiloğulları'nın tarihi, Ahd-i Atîk boyunca ahde uyduklarında düşmanlarına karşı Tanrı Yahve'nin desteğini almaları, uymadıklarında ise düşmanlarının eline verilmeleri şeklinde ortaya konmuştur.

3. Yeşû Önderliğinde Ken'an'a Yerleşme. Hz. Mûsâ'nın ölümünün ardından liderlik Yeşû peygambere verilmiştir (Sayılar, 27/12-23; Yeşû, 1/1-2). Ken'an topraklarının büyük kısmı Yeşû önderliğindeki ikinci nesil

İsrâiloğulları tarafından ele geçirilmiş ve on iki kabile arasında taksim edilmiştir. Bu taksim, en geniş kabile olan Yahuda kabilesiyle Bünyamin kabilesi ve Yahuda'ya düşen topraktan pay verilen Şimon kabilesi güneyde, diğer kabileler (Ruben, İssakar, Zebulun, Dan, Naftali, Gad, Aşer ve iki ayrı kol sayılan Yûsuf soyuna ait kabileler Efraim ve Menase) kuzeyde kalacak şekilde yapılmış, din adamı sınıfı olarak ayrılan ve topraktan pay verilmeyen Levililer'e ise İsrâiloğulları arasında yaşayıp ibadet hizmetini yürütmeleri için belli şehirler tahsis edilmiştir (Yeşû, 14-21. bablar). Yeşû peygamber, vefatından önce bütün İsrâil kabilelerini kuzeydeki Şekem bölgesinde (Sâmiriye) toplayarak onlardan, kendilerini Mısır'dan kurtarıp Ken'an topraklarını veren İsrâil Tanrısı'na sadık kalacaklarına ve O'ndan başka ilâh edinmeyeceklerine dair söz almıştır (Yeşû, 24. bab; Tesniye, 27/11). Yeşû'nun ölümünden sonra İsrâil kabileleri, "hâkimler" diye adlandırılan seçilmiş dinî liderlerin önderliğinde yerleşik ziraî düzene geçmişlerdir. Bu dönemde bir yandan Filistîler'le, diğer yandan Ken'an dinî kültürüyle mücadele etmişlerdir. Kendilerini düşmanlarının elinden kurtarmak ve doğru yola iletmek için gönderilen hâkimlerin çabalarına ve uyarılarına rağmen Ken'anlı kavimlerin yolundan gidip İsrâil Tanrısı yerine bu kavimlerin tanrılarına (Baal, Aştarot vb.) tapmışlardır (Hâkimler, 2, 20-21).

4. Dâvûd ve Süleyman Krallığı. İsrâiloğulları, Filistîler'le (veya Amâlikalılar) mücadeleye devam ettikleri, ilâhî ceza olarak ahid sandığının düşmanlarının eline geçtiği bir sırada Peygamber Samuel'den diğer milletlerde olduğu gibi kendilerini yönetecek ve savaşlarda düşmanlarına karşı önderlik yapacak bir kral istemişlerdir. Bunun üzerine Tanrı önce Bünyamin kabilesinden Saul'ü (Şaul/Tâlût) İsrâil'e kral seçmiş (I. Samuel, 8-15), daha sonra onun yerine Filistîler karşısında gösterdiği kahramanlıkla öne çıkan Yahuda kabilesinden Dâvûd'u kral olarak kutsamıştır (I. Samuel, 16). Mücadele halinde olduğu Saul'ün ölümünün ardından krallığını ilân eden Dâvûd ilk başta sadece mensubu bulunduğu Yahuda kabilesi tarafından kabul görmüş, daha sonra diğer İsrâil kabilelerinin de onayı ile bütün İsrâil üzerine kral olmuştur (II. Samuel, 2-5). Güneydeki Yahuda ile kuzeydeki İsrâil bölgelerini tek merkez etrafında toplamak amacıyla Kudüs'ü (Yeruşalayim/Yeruşalaim) fethedip krallığın merkezi yapmıştır (I. Târihler, 10-15). Tanrı, Kral Dâvûd ile bir ahid yaparak krallığı sonsuza kadar onun soyuna tahsis ettiğini bildirmiştir (II. Samuel, 7). Yahudi

geleneğinde kurtarıcı mesîh inancının kökleri Tanrı'nın Dâvûd soyuna yönelik kutsama ve vaadine dayandırılmaktadır. Filistîler'i, Amâlikalılar'ı, Ammonlular'ı, Moablılar'ı ve Edomlular'ı yenen Dâvûd zamanında krallık en geniş sınırlarına ulaşmıştır (II. Samuel, 8, 10). Oğlu ve halefi Kral Süleyman döneminde Kudüs'te görkemli bir mâbed inşa edilmiş, daha önce Filistîler'den geri alınıp Dâvûd zamanında Kudüs'e getirilmiş olan ahid sandığı mâbede yerleştirilmiştir (I. Krallar, 6-8; II. Târihler, 2-8). İsrâil tarihinin altın çağı olan birleşik krallık döneminin milâttan önce X. yüzyıla denk geldiği kabul edilmektedir.

5. Krallığın İkiye Bölünmesi. Kral Süleyman'ın ölümünün ardından krallık kuzeyde İsrâil, güneyde Yahuda krallıkları olmak üzere ikiye bölünmüştür (m.ö. 931). Güneydeki Yahuda ve Bünyamin kabileleri Kral Süleyman'ın oğlu ve halefi Rehoboam'a bağlılıklarını devam ettirirken reform taleplerine karşılık bulamayan kuzeydeki kabileler Efraim kabilesinden Yeroboam'ı kral seçerek bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir (I. Krallar, 12). İsrâil kabilelerinin bu tutumu yahudi geleneğinde

Tanrı'nın, krallığı Dâvûd soyuna tahsis etmesine karşı baş kaldırı diye yorumlanmıştır. Nitekim bölünmüş krallık döneminde gerek Yeroboam gerek sonraki İsrâil kralları, dönemin peygamberlerinin bütün uyarılarına rağmen Tevrat öğretisinden sapmış ve politeist uygulamalara yönelmiştir (I. Krallar, 18-19). İsrâil Krallığı ilâhî ceza olarak Asurlular tarafından işgal edilip yıkılmış ve İsrâil kabileleri sürgüne gönderilmiştir (m.ö. 722-721). Bu sürgünle birlikte yahudi geleneğinde "kayıp on kabile" efsanesine dönüşecek şekilde, güneydeki Yahuda ve Bünyamin kabileleriyle Levililer dışında kalan İsrâil kabilelerinin varlıklarının sona erdiği kabul edilmiştir. Sâmirîler diye bilinen ve yahudi toplumuna dahil edilmeyen grubun kökenleri de bu döneme dayandırılmaktadır (II. Krallar, 17; bk. SÂMİRÎLER).

6. Bâbil Sürgünü. Kuzeydeki krallığın yıkılmasından sonra güneyde Kral Hizkiya (m.ö. VIII. yüzyıl) ve Kral Yoşiya (m.ö. VII. yüzyıl) dönemlerinde mâbedin putlardan temizlenmesini, ibadetin merkezîleştirilmesini ve Yoşiya zamanında -kayıp durumdaki-Mûsâ'nın Tevrat kitabının bulunmasıyla birlikte Tevrat öğretisinin yeniden tesisini esas alan iki ayrı dinî reform gerçekleştirilmiştir. Fakat bu ahde dönüş çabalarına rağmen monoteist

inançtan tekrar sapmalar başlamıştır. Kısa süre sonra Yahuda Krallığı'nın kuzey bölgesi Asurlular tarafından işgal edilmiş, bir asır sonra da Yahuda Krallığı, Bâbilliler'in (Kaldeliler) denetimine girmiş ve Yahuda halkının karşı isyanı sonucunda Buhtunnasr (II. Nebukadnezzar) yönetimindeki Bâbil ordusu tarafından yıkılmıştır (II. Krallar, 22-25). Sürgün dönemi peygamberleri, İsrâil ve Yahuda krallıklarının yıkılmasının sebebini her iki halkın Tanrı ile yapılan ahidden uzaklaşmasına ve yabancı tanrılara ibadet etmesine bağlamıştır (Yeremya, 34-40; Hezekiel, 5-6, 16; Hoşea, 1-13). Süleyman Mâbedi'nin yıkılıp Yahuda halkının âlim ve seçkin kesiminin Bâbil'e sürülmesi ve yarım asırlık bir süre burada sürgün hayatı yaşamasıyla sonuçlanan bu ikinci yıkım yahudi tarihinin ilk büyük sürgünü ve en önemli hadiselerinden biri kabul edilmiştir (Bâbil sürgünü, m.ö. 586-538). Bu yıkım ve sürgün tecrübesi aynı zamanda on iki kabileden geriye kalan ve daha çok Yahuda, Bünyamin ve Levi soyu ile özdeşleştirilen İsrâiloğulları'nın tamamen monoteizmi benimsemesinde bir dönüm noktası kabul edilmiştir.

B) İkinci Mâbed Dönemi. 1. Sürgünden Dönüş ve İkinci Mâbedin İnşası. Persler'in (Ahamenişler) Bâbilliler'i yenilgiye uğratmasının ardından Filistin topraklarının yeni hâkimi olan Pers Kralı Koreş, sürgündeki İsrâiloğulları'nın Yahuda'ya dönmelerine ve burada yeniden teşkilâtlanmalarına izin vermiştir (m.ö. 538). Bu süreçte önce Kral Darius döneminde Kudüs'teki eski mâbedin yerine yeni bir mâbed inşa edilmiştir (m.ö. 515). Daha sonra Levi soyundan gelen kohen-din âlimi Ezrâ ve Yahuda valisi konumuna getirilen Nehemya'nın Kral Artahşasta'nın desteğiyle yürüttüğü faaliyetler doğrultusunda (m.ö. 444-398) Kudüs şehri ve Yahuda halkı tekrar yapılandırılmıştır. Bilhassa Ezrâ'nın dinî reformu çerçevesinde yıkım sırasında mevcut nüshaları kaybolan ve Yahuda halkı tarafından unutulan Tevrat kitabı halka okunup açıklanmış, tek tanrı olarak Yahve tapınması resmî inanç şeklinde benimsenmiş, Şabat (Sebt) uygulaması tekrar tesis edilmiş, Yahuda halkı arasında yaygın olan yabancı kadınlarla evliliklere son verilmiş, yabancı eşlerle çocukları toplumdan dışlanmıştır (Ezrâ, 4-10; Nehemya, 4-8). Bundan dolayı yahudi geleneğinde Ezrâ, Tevrat'ın İsrâiloğulları'na yeniden kazandırılmasını sağlayan kişi, bir nevi ikinci Mûsâ olarak yüceltilmiştir. Akademik çevrelerde ise Ezrâ mevcut haliyle Tevrat'a son şeklini veren redaktör kabul edilmektedir. Bu dönemde ayrılıkçı diye nitelendirilen Sâmirîler de yahudi toplumundan

dışlanmıştır. İkinci mâbedin inşasıyla başlayıp mâbedin Romalılar tarafından milâttan sonra 70'te yıkılmasına kadar süren bu dönem aynı zamanda Yahudiliğin sistemleşmeye başladığı dönemdir. İsrâiloğulları'nın Pers, Grek ve Roma yönetimlerinde yaşayıp onların kültürlerinin etkisine mâruz kaldığı, ayrıca yahudi Haşmonay hânedanı yönetiminde bağımsızlık elde ettiği bu dönem, İsrâiloğulları'nın tam mânasıyla monoteist bir toplum haline gelmesinin yanı sıra mâbed, ibadet ve sınıflar arası ilişkiler açısından Tevrat'ın Levililer ve Sayılar kısmında yer alan birçok kuralın, sinagog, düzenli dua geleneği, Tevrat çalışması, yabancıların Yahudiliğe kabulü, âhiret ve mesîh gibi inanç ve uygulamaların, bu arada Tevrat'ın Ârâmîce tercümelerinin de (targum) ortaya çıktığı devreye tekabül etmektedir. Bir sonraki aşamada Grek-Roma kültürünün İsrâiloğulları üzerinde etkili olduğu bu dönem, aynı zamanda milâttan sonra III. yüzyılın sonlarına kadar sürecek şekilde Helenistik dönem diye adlandırılmıştır.

2. Grek Yönetimi ve Yahuda Halkının Helenleştirilmesi. Makedonya Kralı Büyük İskender'in Persler'in kontrolündeki Filistin topraklarını ele geçirmesiyle birlikte Yahuda bölgesinde Grek hâkimiyeti ve etkisi başlamıştır (m.ö. 332). Kısa süre sonra Büyük İskender'in ölümüyle imparatorluğa ait topraklar komutanları arasında paylaştırılmış, Yahuda halkı önce Mısır merkezli Ptolemaios (m.ö. 322-200), daha sonra Suriye merkezli Selevkos (m.ö. 200-164) krallıkları tarafından yönetilmiştir. Bu dönemde mâbed kültü etrafında şekillenen ve Ârâmîce konuşan yahudilerin oluşturduğu Filistin Yahudiliği yanında Mısır (İskenderiye), Akdeniz (Antakya) ve Ege havzasında Grekçe konuşan yahudilerin teşkil ettiği, Helenistik geleneğin etkisi altında gelişen diyaspora Yahudiliği ortaya çıkmıştır. İskenderiye yahudi cemaati için Tevrat'ın Grekçe'ye "Yetmişler" (Septuagint) diye bilinen çevirisi yapılmıştır. Sonraki Roma döneminde yaşayan ve Tevrat üzerine alegorik yorumlarıyla tanınan yahudi düşünürü Filon da (Philo) yine bu cemaat içinden çıkmıştır. Grek döneminde kuzeydeki Sâmiriye bölgesi yeniden yapılandırılarak Şekem'de Gerzîm/Gerizim dağının eteğine bir Sâmirî mâbedi inşa edilmiştir. İsrâiloğulları tarihi açısından bu dönemin en önemli hadisesi, Selevkos yönetimi tarafından Yahuda'nın seçkin kesiminin desteğiyle yürütülen Helenleştirme politikasına karşı Makkabi lakabıyla anılan ve

kohen soyundan gelen bir ailenin liderliğinde dindar yahudi kesimin silâhlı direnişe başlaması (m.ö. 167-164), ağır kayıplara rağmen zaferle neticelenen direnişin ardından Yahuda bölgesinin başkohenlik konumuna getirilen Haşmonay hânedanının yönetimine geçmesi ve daha sonra yarı bağımsız bir krallık statüsüne kavuşmasıdır (m.ö. 143-63; I ve II. Makkabiler).

3. Yahudi Haşmonay Yönetimi ve İlk Yahudi Gruplaşması. Yahudi Haşmonay döneminde yahudilere uygulanan Helenleştirme siyaseti tam tersine çevrilerek krallık haline gelen Yahuda bölgesindeki yahudi olmayan gruplar (İdumiler ve İturiler) siyasal ve ekonomik sebeplerle zorla yahudileştirilmiştir. Bütün bu gelişmeler yanında bu dönemde Filistin Yahudiliği bünyesinde Ferîsîlik, Sadûkīlik ve Essenîlik adıyla adlandırılan üç büyük yahudi cemaati ortaya çıkmıştır. Bu yahudi gruplaşmasında, Helenleştirme sürecinin yahudi kimliği ve toplumu üzerinde meydana getirdiği dejenerasyona yönelik tepkinin ve ardından siyasal ve ekonomik iktidar hırsıyla hareket eden Haşmonay hânedanının yönetiminde yaşanılan hayal kırıklığının etkili olduğu kabul edilmektedir. Yahuda halkının küçük fakat seçkin kesimini temsil eden söz konusu cemaatlerin toplumu ne derece etkilediklerini tam olarak söylemek güçtür. Ancak ağırlıklı olarak Tevrat âlimlerinden (soferim) teşekkül eden ve sayıca en büyük grubu meydana getiren Ferîsîler'in, mâbed hizmetiyle görevli din adamı sınıfının oluşturduğu aristokrat-muhafazakâr Sadûkīler ile münzevi-apolitik karakterli Essenîler'in aksine mâbedin yıkılmasından sonra da varlığını sürdürdüğü ve Rabbânî Yahudiliğin teşekkülünde önemli rol oynadığı bilinmektedir. Bu gruplara yönelik başlıca atıflar antik yahudi tarihçisi Yosefus'un ve Filon'un eserlerinde, Ahd-i Atîk'te ve Rabbânî literatürde yer almaktadır.

4. Roma Yönetimi ve İkinci Mâbedin Yıkılması. Romalılar'ın zayıflayan Selevkos Krallığı'nı ve Haşmonay yönetiminde taht kavgalarının yaşandığı Yahuda'yı ele geçirmesiyle birlikte (m.ö. 63) Yahuda Krallığı sona ermiştir. Fakat Roma döneminde yahudiler sayıca çoğalmış, bilhassa üst düzey Romalılar arasında yahudi dinî kültürü -tek tanrı inancı ve bazı ritüeller bağlamında-rağbet bulmuştur. Yahuda bölgesi üzerinde tekrar alevlenen iktidar mücadelesi neticesinde Roma yönetimi -zorla yahudileştirilmiş-İdumi soyundan gelen Herod'u Yahuda'ya kral yapmıştır (m.ö. 40).

Kudüs'teki mâbed Herod tarafından yeniden inşa edilip surlarla çevrilmiştir. Herod'un ölümünden sonra (m.ö. 4) Yahuda doğrudan Roma yönetimine bağlanmıştır. Bu dönemde Îsâ Mesîh hareketi ortaya çıkmış, tebliğiyle taraftar toplayan Îsâ Mesîh yahudi din adamlarının şikâyeti üzerine Roma Valisi Pilatus tarafından yalancı mesihlikle suçlanarak çarmıha gerilmiştir. Öte yandan Roma yönetimiyle yahudi halkı arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda mutlak üstünlük iddiasında bulunan Romalı yöneticilerin zaman zaman yahudilerin dinî hayatına ve bilhassa mâbede müdahalesi yüzünden karşı direniş ortaya çıkmıştır. 66 yılında mâbed hazinesine yönelik bir müdahale gerginliği daha da arttırmış, yahudiler arasında kurtuluş beklentisinin yüksek olduğu bu dönemde, kurtuluşu bizzat getirme iddiasıyla ortaya çıkan ve radikal tutum sergileyen devrimci-fanatikler tarafından Roma'ya karşı kanlı bir isyan başlatılmıştır. Bugünkü Irak sınırları içinde hüküm süren ve yahudi dinini benimseyen Parsî Adiabene Krallığı'nın yönetici sınıfı da yahudilerin direnişine destek vermiştir. Dört yıl süren çatışmalar neticesinde Kudüs, Romalılar tarafından kuşatılmış ve mâbed yıkılmış (70), son direnişçi grup, Ölüdeniz yakınında bulunan Masada bölgesindeki kuşatmada topluca intihar ederek tarih sahnesinden silinmiştir (73-74). Bu büyük isyanın ardından yine başarısızlıkla sonuçlanacak bir yahudi isyanı daha çıkmıştır. İsyanı başlatan ve geniş destek bulan Bar Kohba başlangıçta yahudi halkının mesîh beklentisine cevap verecek bir zafer kazansa da (132-135) kısa bir süre sonra Roma yönetimi tarafından devre dışı bırakılmıştır. Bunun üzerine yahudiler Kudüs'ten çıkarılmış ve Yahuda bölgesinin ismi Filistin (Palaestina) şeklinde değiştirilmiştir. Bundan önce ortaya çıkan diyaspora merkezli bir diğer isyanda da (115-117) Mısır yahudi cemaati büyük kayıp vermiştir.

C) Talmud Dönemi. 1. Hıristiyan Roma Yönetimi ve Filistin Yahudiliği'nin Gerilemesi. Yahudi sözlü literatürünü oluşturan Mişna ve Talmud'un derlendiği (III-VII. yüzyıllar) bu dönem sözlü gelenek yoluyla gelişen Rabbânî Yahudiliğin ortaya çıktığı devredir. Bu dönemde yahudi dininin merkezine ikinci mâbed döneminde ağırlıklı yere sahip olan mâbed, kurban ibadeti ve kohen sınıfı yerine yine ikinci mâbed döneminden itibaren önem kazanmaya başlayan Tevrat, sinagog ibadeti ve din âlimleri (rabbiler) geçmiştir. Mâbedin yıkılmasının ardından Filistin'in kuzeyinde Taberiye'de kurdukları din akademilerinde Ferîsîler'in açtığı yoldan Tevrat'ı yorumlamak suretiyle yahudi sözlü geleneğinin (sözlü Tevrat = Talmud)

şekillenmesini sağlayan rabbiler aynı zamanda sinagoglarda icra edilen düzenli ibadet geleneğini meydana getirmişlerdir. Din âlimleri sınıfının taşıdığı otoriteden dolayı Rabbânî dönem olarak da adlandırılan bu dönemde küçük bir yahudi mezhebi şeklinde ortaya çıkan Hıristiyanlık, Roma -sonraki adıyla Bizans- İmparatorluğu'nun resmî dini ve Yahudiliğe rakip gelenek haline gelmiştir (IV. yüzyıl). Rabbânî Yahudiliğin teşekkülünde, "yeni İsrâil" iddiasıyla ortaya çıkan ve kısa sürede başta Kudüs olmak üzere yahudi kutsal topraklarının yönetimini ele geçiren hıristiyanların tezlerine karşı yahudi ahdinin ve dininin devamlılığını savunma ihtiyacı önemli rol oynamıştır. Hıristiyan Roma yönetiminin baskısı altında yaşayan ve V. yüzyıldan itibaren Taberiye'deki din akademilerinden ve merkezî idare sisteminden mahrum kalan Filistin yahudi cemaati daha ziyade sinagog çevresinde bir yapılanmayla varlığını sürdürmüştür.

2. Sâsânî Yönetimi ve Bâbil Yahudiliği'nin Yükselişi. Bu dönemde Filistin Yahudiliği'nin gerilemesine karşılık Irak merkezli Bâbil Yahudiliği yükselişe geçmiştir.

Parsî yönetiminin serbestlik ortamında gelişen Bâbil yahudi cemaati, III. yüzyıldan itibaren Sâsânî yönetiminde iniş çıkışlara rağmen sahip olduğu dinî-siyasî serbestlik ve birbiriyle yarış halindeki din akademileri (Sura, Nehardea, Pumbedita), buna paralel yüksek ilmî seviye sayesinde uzun süre Yahudiliğin dinî-entelektüel temsilcileri konumunda olmuştur. Bâbil bölgesi rabbileri, iki ayrı Talmud literatürü içinden daha muteber kabul edilen Bâbil Talmudu'nu meydana getirmişlerdir. Bâbil yahudi cemaatinin dinî-entelektüel liderliği Abbâsî döneminde de sürmüştür. Dönemin en bilgili rabbileri olarak şöhret kazanan bu rabbilere (geonim) diğer yahudi cemaatlerine mensup din âlimlerinden gelen sorular ve bu sorulara verilen cevaplar doğrultusunda VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Responsa (Teşuvot) adı verilen yahudi fetva literatürü ortaya çıkmıştır.

D) Ortaçağ Dönemi. 1. Yahudi-Müslüman Münasebeti. Arap yarımadasında başlayıp doğuda Irak bölgesine ve Ön Asya'ya, batıda İber yarımadasına kadar uzanan geniş bir coğrafya üzerinde farklı müslüman devletlerin kurulduğu İslâm döneminde yahudilerin müslümanların yönetimi altında çoğunlukla serbest olarak yaşadıkları ve Arap-müslüman kültürünün

etkisiyle açılım ve gelişme gösterdikleri bir nevi müsamaha ve fırsatlar ortamı doğmuştur. İslâm peygamberi döneminde Hicaz bölgesinde Medine'de başlayan ilk yahudi-müslüman münasebeti olumsuz neticelense de başta Halife Ömer olmak üzere dört halife döneminde ve ardından Emevî ve Abbâsî yönetimlerinde Arap yarımadasında Vâdilkurâ, Hayber ve Yemen'de, müslümanların kontrolüne geçen Suriye, Mısır, Filistin toprakları ile Irak bölgesinde ve Endülüs'te yahudilerin dinî ve sosyokültürel açıdan teşkilâtlanıp gelişmelerine imkân tanınmıştır. Roma döneminde Kudüs'ten sürülen yahudilerin uzun bir aradan sonra şehre tekrar kabul edilmeleri bölgenin Hz. Ömer tarafından fethiyle gerçekleşmiş (637), Kudüs yahudi cemaatinin Haçlılar tarafından kıyıma uğramasının (1099) ardından şehirde yeni bir yahudi yapılanması da Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin bölgeyi fethinden sonra gerçekleşmiştir (1187). Çeşitli müslüman yönetimleri tarafından getirilen kısıtlamalara ve istisnaî de olsa din değiştirme baskısına rağmen (Muvahhidler, XII-XIII. yüzyıllar) gerçekte İslâm dini başından itibaren yahudileri İslâm tebliğinin önemli muhataplarından kabul etmiş, kendilerine Ehl-i kitap kapsamındaki zimmî statüsü altında yaşama ve dinlerini icra etme hakkı tanımış, bilimsel ve sosyal seviyede yahudi-müslüman ilişkilerine zemin hazırlamıştır. Yahudilerin müslümanların yönetiminde yaşadıkları en parlak dönemlerin başında "yahudi altın çağı" denilen Endülüs Emevî döneminin yanı sıra (X-XII. yüzyıllar) Bağdat merkezli Abbâsî yönetiminin ilk dönemi (VIII-IX. yüzyıllar), Mısır merkezli Fâtımî dönemi (X-XII. yüzyıllar) ve Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemi (XV-XVI. yüzyıllar) gelmektedir.

2. Abbâsî Yönetimi ve Karâîlik Mezhebinin Ortaya Çıkışı. VIII-IX. yüzyıllarda Avrupa yahudileri dışındaki yahudilerin büyük çoğunluğu Arabistan, Irak, Ön Asya, Kuzey Afrika ve Endülüs üzerinde hüküm süren Abbâsî Devleti'nin yönetiminde yaşamıştır. Bilhassa Pers-Sâsânî idaresinde yükselmeye başlayan Irak merkezli Bâbil yahudi cemaati, cemaatin siyasî liderleriyle (reş galuta/re'sülcâlût) Sura ve Pubmedita, daha sonra Bağdat'taki yahudi din akademilerine başkanlık eden ve cemaatin mânevî lideri ve baş hâkimi olan rabbiler sayesinde Abbâsî döneminde dünya Yahudiliğinin lideri konumuna yükselmiştir. X. yüzyıldan itibaren Yahudiliğin merkezi Irak'ın yanı sıra Emevîler yönetimindeki Endülüs'e ve Fâtımîler'in idaresindeki Kuzey Afrika'ya kaymıştır. Yahudilik açısından Abbâsîler döneminde görülen önemli hadiselerden biri, Talmud ve

rabbilerin otoritesi üzerine kurulan Rabbânî Yahudiliğe alternatif olarak Karâî Yahudiliği'nin ortaya çıkışıdır. Kökenleri eskiye giden bu hareketin mezhepleşme süreci VIII. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan Anan ben David'le başlatılmaktadır. Önceleri Anan'a nisbetle Ananîler (Anâniyye/Ananiyyim) diye adlandırılan bu grubun sözlü Tevrat'ı ve Rabbânî otoriteyi reddetmek suretiyle bir nevi Tevrat'a dönüş hareketinin öncülüğünü yapmasında İslâm'ın da etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Bu grup sözlü geleneği reddetmesinden dolayı Sadûkīler'in devamı gibi görülmüştür. Anan'ın ölümünden sonra görüşleri, Irak yahudi cemaatinin yönetici ve seçkinler sınıfına karşı genellikle fakir tabakaya mensup taraftarları yoluyla Filistin'e yayılmış ve burada önemli bir cemaatleşme meydana gelmiştir. IX. yüzyıldan itibaren bu oluşum Rabbânîlik karşıtı farklı unsurlarla (Îseviyye ve Yudgâniyye) birleşerek Karaim diye isimlendirilmiştir. Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgali sırasında kıyımdan kurtulan mezhep mensupları Mısır, Anadolu ve Kırım bölgelerine kaçarak buralarda kendi cemaatlerini teşkil etmiş, bir kısmı daha sonra Bizans döneminde İstanbul'a ve Doğu Avrupa'ya geçmiştir. İbrânîce'ye büyük önem veren Karâîler'in yazdıkları İbrânîce gramer ve sözlük kitaplarının yanı sıra bazan yahudi Arapça'sıyla kaleme aldıkları felsefî, apolojetik ve manzum eserler dönemin yahudi entelektüel hayatına önemli katkı sağlamıştır. Ayrıca Tevrat'ın standart yazma metinlerinin (masora) oluşumunda Karâî âlimlerinin etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir.

3. Sefarad ve Aşkenazi Ayrışması. Bu dönemde Rabbânî Yahudilik içerisinde Sefarad ve Aşkenazi gruplaşması ortaya çıkmıştır. Temel dinî farklılıklardan ziyade sosyal yapılanma, kültürel âdet ve uygulamalar, dua geleneği, kullanılan dil ve İbrânîce'nin telaffuz şeklinde kendini gösteren bu ayrışma günümüzde de sürmektedir. Filistin geleneği üzerine temellenen Aşkenazi yapılanması Roma yoluyla Orta Avrupa'ya (Almanya ve Fransa), oradan Doğu Avrupa'ya (Polonya ve Rusya) yerleşen yahudilerden, Bâbil Yahudiliği'nin devamı olan Sefarad yapılanması ise İspanya-Portekiz ve Kuzey Afrika kökenli yahudilerden meydana gelmekte, günümüzde ayrıca Ortadoğu ve Asya kökenli yahudiler (Mizrahim) için de kullanılmaktadır. Arka planda yer alan Filistin ve Bâbil tesirinin yanı sıra yayıldıkları coğrafyada hâkim olan hıristiyan ve müslüman medeniyetleri de bu iki geleneğin gelişiminde etkili olmuştur. Daha ziyade müslüman coğrafyasında yaşayan ve yükselişe geçen İslâm medeniyetinin etkisiyle

hem dinî hem ilmî açıdan canlı bir ortamdan faydalanan Sefarad yahudileri (Sefardim), hıristiyan Ortaçağ'ında kilise baskısına mâruz kaldıklarından genellikle dışa kapalı ve muhafazakâr bir anlayış geliştiren Aşkenazi yahudilerinden (Aşkenazim) daha ileri seviyede bulunuyor ve dünya yahudilerinin çoğunluğunu teşkil ediyordu. Bu durum XVIII. yüzyıl başlarına kadar büyük ölçüde devam etmiştir. Başta Abbâsîler, Endülüs Emevîleri ve Fâtımîler olmak üzere müslüman Arap yönetimlerinde ve daha sonra Osmanlı yönetiminde ticaretten çiftçiliğe, el sanatlarından tıbba ve siyasete kadar uzanan çeşitli iş kollarında varlık gösteren yahudi cemaati içerisinde üst düzey mevkilere yükselip siyasî-malî danışmanlık, kumandanlık, elçilik ve hatta yöneticilik, vezirlik gibi görevler icra edenler mevcuttur. Benzer bir durum ilmî ve dinî alan için de geçerlidir. Görüşleri ve eserleri hem Aşkenazi hem Sefarad yahudileri için günümüzde de referans kaynağı

olan İbn Meymûn, Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, İbn Cebirol, Bahye İbn Pekuda ve İbn Ezrâ gibi önemli Ortaçağ yahudi âlimleri Irak, Endülüs ve Kuzey Afrika'da gelişen Sefarad cemaatleri içinden çıkmıştır. Bu yahudi âlimlerinin görüşlerinde Aristoculuk ve Yeni Eflâtunculuğun yanı sıra Mu'tezile kelâmı ile fıkıh, usûl-i fıkıh ve tasavvuf gibi İslâmî disiplinlerin etkisi olmuştur. Söz konusu Sefarad âlimleri, Tevrat yorumu ve yahudi dinî hukukunun yanı sıra felsefî-etik ve mistik konularla ve şiirle de uğraşmış, bu sahalarda önemli eserler vermişlerdir. Bu dönemde Talmud devrinde hâkim olan Ârâmîce'nin yerini Arapça almış, Tevrat Arapça'ya çevrilmiş ve İbrânîce eserlerin yanında Sefarad yahudilerine ait zengin bir Arapça literatür ortaya konmuştur. Daha sonra hıristiyan yönetimindeki İspanya'da kendi aralarında Katalan İspanyolcası ile İbrânîce karışımı bir dil konuşan Sefarad yahudileri, hıristiyan İspanya'sından kovulduktan sonra gittikleri yerlerde ve Osmanlı topraklarında da Ladino diye adlandırılan bu dili konuşmaya devam etmişlerdir.

4. Bizans ve Avrupa Yahudileri. Yahudilerin aynı dönemde hıristiyan Bizans ve Avrupa yönetimlerindeki durumu ve hıristiyanlarla ilişkileri söz konusu olduğunda yahudi-müslüman münasebetine göre daha çalkantılı ve gerilimli bir süreçten bahsetmek gerekir. Yahudi kutsal kitap literatürüyle seçilmişlik, mesîh ve kurtuluş doktrinlerine ortak olan Hıristiyanlık bütün bu unsurları kendi teolojisi içerisinde farklı ve yeni bir tarzda yorumlamış,

buna paralel olarak yahudi-hıristiyan polemiğinin öncülüğünü yapan kilise babaları tarafından Îsâ Mesîh'in ölümünden sorumlu tutulan yahudiler Tanrı'nın seçilmiş kavmi konumundan "Tanrı katili" konumuna getirilmiştir. Bunun yanı sıra başta Kudüs olmak üzere yahudilerin kaybettiği kutsal toprakların kısa süre içinde hıristiyan Roma'nın yönetimine girmesi ve hıristiyanlaştırılması Ortaçağ boyunca sürecek olan yahudi-hıristiyan gerilimini harekete geçirmiştir. Hıristiyan Roma yönetiminde yahudiler tolerans görmelerine rağmen pagan Roma yönetiminin geç döneminde (III. yüzyıl) elde ettikleri vatandaşlık haklarından büyük ölçüde yoksun bırakılmış, sosyal konum ve hıristiyanlarla münasebetin yanı sıra dinî hayat noktasında da Bizans dönemi boyunca sürecek bir dizi kısıtlamaya mâruz kalmıştır. Bilhassa ikona karşıtı hıristiyan hareketinde etkilerinin bulunduğuna inanılan yahudilerin, hareketin IX. yüzyılda bastırılmasından sonra Hıristiyanlığa geçmeye zorlandıkları, bir kısmının kaçarak Yahudiliği benimseyen Türk Hazar Devleti'ne sığındığı nakledilmektedir. Ortaçağ Avrupası'n-da da yahudiler, başta Germen Kralı Şarlman (VIII. yüzyıl) olmak üzere çeşitli kralların yönetiminde serbestlik ortamından yararlanmakla birlikte sık sık kısıtlama ve baskılara mâruz kalmış, yaşadıkları ülkelerden kovulmuş ve toplu katliamlara uğramışlardır. Ortaçağ boyunca yahudilerin sıkça ülke değiştirmelerinin arkasındaki sebeplerin başında "kovulma fermanları" gelmektedir. Müslüman yönetimleriyle hıristiyan yönetimleri arasındaki en önemli fark, ilkinde yahudiler zimmî statüsünde bir nevi vatandaşlık hakkına sahipken ikincisinde özellikle prenslerin etkisindeki Batı Avrupa krallıklarında onların mülkiyeti altındaki serfler olarak değerlendirilmiştir. Yahudileri kendi adlarına hıristiyan halka karşı tefecilik yapmak üzere kullanan yerel yöneticiler bunları sömürdükten sonra sınır dışı etmişlerdir. Bunun yanında, hıristiyan halk arasında hâkim olan dinî ve ekonomik temelli yahudi aleyhtarlığı, ekonomik istikrarsızlığın tırmandığı dönemlerde tefecilik ve büyücülükle özdeşleştirilen ve Tanrı katili olarak görülen yahudilere yönelik şiddet, yağmalama ve katliam eylemleri biçiminde kendini göstermiştir. Bilhassa yahudilere uygulanan din değiştirme baskısı, görünüşte Hıristiyanlığa geçseler de gizlice yahudi kimliklerini sürdüren kripto-yahudilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kripto-yahudilerin en iyi bilinen örneği, XV. yüzyıl hıristiyan İspanya'sında ölüm ve sürgün tehdidi karşısında vaftiz olmayı kabul eden, daha sonraki dönemlerde Osmanlı topraklarında ve Avrupa'da ortaya çıkan heretik mesîhî yahudi

hareketlerinde etkili olan Maranolar'dır (converso). Avrupa yahudilerinin genel manzarası böyle olmakla birlikte, çeşitli hıristiyan yönetimleri arasındaki farklılıklardan dolayı kimi dönemlerde serbestlik ortamında yaşayan yahudi cemaatlerinin yanı sıra gerek ilmî ve siyasî gerekse mistik ve edebî konularda öne çıkmış yahudi şahsiyetler ve akımlar söz konusudur. Uzun süre hem yazı dili hem de farklı yahudi cemaatlerin ortak dili olarak Latince ile birlikte o dönem hıristiyan toplumları için uluslar arası dil konumundaki Fransızca'yı benimseyen Aşkenaz yahudileri daha geç dönemlerde Ortaçağ Almancası, İbrânîce ve Ârâmîce karışımı bir dil olup bugün Doğu Avrupa yahudileri tarafından hâlâ konuşulan Yidişçe'yi oluşturmuş, bu dilde kutsal kitap kıssa ve tercümelerinin yanında manzum vaaz ve dua örnekleri, etik ve folklor kitaplarını içeren zengin bir literatür ortaya koymuşlardır.

5. Osmanlı Yahudileri. XIII. yüzyıldan itibaren müslüman hâkimiyetindeki bölgelerin hıristiyan yönetimine geçmesiyle birlikte yahudilerin çoğunluğu Avrupa'da ve hıristiyan ülkelerinde yaşamaya başlamıştır. Bunun yanında gerek Akdeniz ve Ege bölgesinde gerekse Osmanlı Devleti'nin ilk başşehri olan Bursa gibi şehirlerde antik dönemden itibaren yahudiler bulunmuş, sonraki dönemlerde de başta İstanbul olmak üzere Osmanlı Devleti çeşitli şehirlerde büyük bir yahudi nüfusunu barındırmıştır. Osmanlı toprakları İstanbul'un fethinin ardından, en eski yahudi cemaatlerinden olan Bizans yahudilerinin (Romaniyot) yanı sıra önemli bir Karâî cemaatine, Alman ve Doğu Avrupa kökenli Aşkenaziler ile İtalyan Aşkenazileri'ne (Franko) ev sahipliği yapmıştır. Osmanlı Devleti ayrıca, XVI. yüzyılın başlarından itibaren İspanya sürgününden kaçan Sefarad kökenli İber yahudilerine kapılarını açmış ve bu yüzyıl boyunca Osmanlı yahudi cemaati dinî, ilmî ve kültürel açıdan dünya Yahudiliğinin lideri konumuna yükselmiştir. Osmanlı yönetiminde (zimmî statüsündeki) yahudiler, sivil konularda kısıtlayıcı hükümlere ve imparatorluğun ekonomik ve siyasal sıkıntı yaşadığı dönemlerde baskıya mâruz kalmalarına rağmen özellikle Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman gibi güçlü padişahların idaresinde ve ilk defa Fâtih tarafından irat edilip sonraki dönemlerde yenilenen "tolerans fermanları" doğrultusunda istedikleri bölgelere yerleşip istedikleri mesleği icra etme, seyahat yapma, inançlarını uygulama, eğitim ve kültür teşkilâtlarını kurma, hatta yeni sinagog tesis etme noktasında daha önce görülmemiş bir serbestliğe sahip olmuşlardır.

Kimi zaman devlet otoritelerinin müdahalesine rağmen çoğunlukla kendi iç işlerinde özgür bırakılan Osmanlı yahudileri yerel farklılıkların korunduğu bir yapılanma içine girmiştir. Osmanlı Devleti'nin sağladığı dinî serbestînin yanında siyasal ve ekonomik güven ortamı dolayısıyla XVI. yüzyılda Polonya'nın yanında Osmanlı ülkesi yahudilerin en yoğun yaşadığı ülkelerin başında yer almıştır. Her dinî grubun devlete verdiği cizye ve haraç karşılığı kendi iç işlerinde özerk olması ve askerlikten muaf tutulması esasına dayanan Osmanlı millet sistemi, genel olarak gayri müslimlerin ve özel olarak yahudilerin

kendi toplum bütünlüklerinden ve dinî-etnik kimliklerinden vazgeçmeksizin devletin siyasal ve ekonomik işleyişinde etkin rol oynamalarına ve devlet kademelerinde üst düzeylere çıkmalarına imkân tanımıştır. Bunun yanında bankacılık, ticaret, liman ve gümrük idaresi, silâh üretimi, dokumacılık ve dericilik konularında deneyimli olan, matbaa tekniğini beraberlerinde getiren İber yahudilerinin Osmanlı topraklarına yerleşmesiyle birlikte İstanbul, XVI. yüzyılın ikinci yarısında yahudilerin yoğun biçimde yaşadığı Selânik ve Safed'in yanı sıra en önemli yahudi merkezi haline gelmiştir. Yahudi din akademilerinin (yeşiva) bulunduğu İstanbul'da 1493'te David ve Samuel İbn Nahmiyas kardeşler tarafından ilk matbaa kurulmuş, burada pek çok yahudi klasiği basılmıştır. En çok yahudinin yaşadığı Selânik ise 1515'te kurulan matbaanın yanı sıra kütüphaneleri, akademileri, tabii bilimlerin öğretildiği okulları ve mistik çalışmalara verdiği destekle İstanbul ile yarış halinde olmuştur. İmparatorluğun üçüncü büyük yahudi nüfusunu barındıran ve günümüzde İsrail Devleti sınırları içinde yer alan Safed ise dönemin büyük yahudi mistiklerinin yetiştiği önemli bir kabala merkezi halinde öne çıkmıştır. Daha küçük bir yahudi nüfusunun yaşadığı Edirne, Bursa, Şam, Kahire ve Kudüs yahudi cemaatleri de kendi akademilerine, dinî ve sivil liderlerine sahip olmuştur. Siyasal alanda ise kendi imkânlarıyla sivrilen yahudilerden başka Nasi, Acıman ve Eşkenazi gibi önemli yahudi ailelerinin fertleri elçilik, malî işler sorumluluğu, eyalet yöneticiliği, sarrafbaşılık ve II. Murad'dan itibaren süregelen bir uygulama ile saray hekimliği ve danışmanlık gibi görevlere getirilmiştir. Osmanlı hânedanının kadın üyelerine danışman olarak hizmet veren üst düzey yahudi kadınları da devlet siyasetinde etkili olmuştur.

E) Modern Dönem. 1. Sabataycılık ve Hasidilik Hareketlerinin Doğuşu.

Ortaçağ dönemini izleyen erken modern dönemde tesiri bugüne kadar gelen iki önemli hadise vuku bulmuştur. Bunlardan ilki hem Osmanlı hem de Avrupa yahudilerini etkileyecek şekilde, Osmanlı topraklarında Sabataycılık ya da “dönmelik” olarak bilinen mesîhî hareketin ortaya çıkması, diğeri, bundan bir asır sonra Polonya yahudileri arasında Rabbânî Yahudiliğe alternatif olarak mistik karakterli Hasidilik hareketinin doğması ve bunun diğer Doğu Avrupa yahudi cemaatlerine yayılmasıdır. Sabataycılık hareketi bir Osmanlı yahudisi olan Sabatay Sevi adlı mistiğin 1665 yılında dünya yahudilerinin mesîh beklentisi içinde olduğu bir dönemde mesihlik iddiasında bulunmasıyla başlamıştır. Bilhassa kripto-yahudilerin desteğini alan bu mesîhî hareket, yahudi din otoritelerinin şikâyeti üzerine Osmanlı divanında sorgulamaya alınan ve ölüm-kalım arasında kalan Sabatay Sevi’nin müslüman olmasıyla heretik ve gizli bir harekete dönüşmüştür. Sevi’nin ölümünden sonra üç kola (Ya‘kūbîler, Karakaşlar ve Kapancılar) ayrılan Sabataycılık, bu kollardan Selânik merkezli Karakaş grubunun liderliğini yapan, Sevi’nin ruhunu taşıdığı iddiasıyla mesîh ve tanrı mertebesine çıkartılan Baruhya Russo’nun (Osman Baba) radikal öğretisi yoluyla XVIII. yüzyılda Osmanlı toprakları dışındaki yahudi çevrelerini de etkilemiştir. Russo ile bağlantısı olduğu bilinen ve Sevi’den bir asır sonra Polonya’da mesihlik iddiasında bulunup ardından Katolikliğe geçen Jacob Frank (Ya‘kov ben Yuda Leib) ve taraftarları Doğu Avrupa’da (Galiçya, Ukrayna, Macaristan) yeni bir dönme hareketi (Frankizm) başlatmışlardır. Radikal Sabataycılar ve Frankistler, kurtuluşun tam anlamıyla tesisine kadar imanlarını gizli tutmayı ve kötülükle iş birliği halinde görünmeyi mesîhî sürecin gereği kabul etmişlerdir. Hasidilik hareketi ise XVIII. yüzyılın ortalarında bir Polonya yahudisi olan Yisrael ben Eliezer (Baal Şem-Tov) isimli kabalacı etrafında gelişmiştir. Bu hareketin bilhassa Ukrayna-Polonya bölgesindeki dağınık ve Rabbânî ilim merkezinden (Litvanya) uzak kırsal bölgelerde yaşayan yahudi kesim arasında rağbet görmesi bazı sosyoekonomik ve dinî sebeplere dayandırılmıştır. Bunların başında, söz konusu yahudi cemaatinin siyasal ve ekonomik açıdan sıkıntı ve baskı ortamında yaşaması ve sıkça katliama mâruz kalması (en önemlisi 1648’deki Kmielnitzki katliamı), Rabbânî Yahudiliğin dogmatik ve resmî yapılanması içinde mânevî ihtiyaçlarına cevap bulamaması ve kurtarıcı mesîh beklentilerinin hüsranla sonuçlanması gelmektedir. Bu hareket, Rabbânî Yahudiliğin ön gördüğü dinî kuralcılık ve Tevrat çalışması yerine dinî coşku ve dinî şahsiyet unsurlarına ağırlık

vererek bireylerin günlük faaliyetlerine kutsiyet atfetmek suretiyle fakir ve eğitimsiz yahudileri kucaklayan popüler ve eşitlikçi bir anlayış ortaya koymuştur.

2. Yahudilerin Özgürleşmesi ve Modern Yahudi Mezheplerinin Doğuşu. Modern dönem öncesi yahudi toplumları, bilhassa Avrupa ülkelerinde mâruz kaldıkları baskılara ve getto düzenine rağmen coğrafî ve kültürel farklılaşmaların ötesinde yaşadıkları ülkelerde büyük ölçüde homojen yahudi cemaatleri oluşturmuş, rabbilerin otoritesi ve yahudi şeriatının (halakha) rehberliği doğrultusunda temel dinî konularda ortak bakış açısında birleşmişlerdir. XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesine paralel olarak ortaya çıkan ve yahudileri içinde yaşadıkları hıristiyan toplumlara entegre etme ve modernleştirme amacı taşıyan yahudi Aydınlanma hareketi, bir asır sonra da yahudilerin siyasal ve sosyal açıdan özgürleşme sürecine girmesiyle birlikte yahudiler yaşadıkları ülkelerde eşit vatandaşlık hakkı elde etmişlerdir. Fakat bu modernleşme ve özgürleşme sürecinde Yahudilik ve yahudi kimliği hem biçim hem içerik bakımından ciddi değişime ve kırılmaya uğramıştır. Başta Fransa, Almanya ve İngiltere olmak üzere Aydınlanma ruhunun etkilediği Batı Avrupa ülkelerinde XIX. yüzyıl başlarında ortaya çıkan yahudilerin özgürleşmesi süreci bir nevi “sosyal kontrat” şeklinde uygulamaya konmuştur. Yahudilere yaşadıkları toplumlara entegre olacak biçimde millî kimliklerinden vazgeçmeleri, dinî kurumlarını ve dinî hayatlarını modern toplumun değerlerine ve ideallerine uygun hale getirmeleri şartıyla eşit vatandaşlık imkânı tanınmıştır. Böylece yahudilerin topluluk olma niteliği ve gelenek ile geleneğe dayalı dinî otoritenin yahudi toplumu üzerindeki belirleyici ve birleştirici etkisi ortadan kaldırılmıştır. Din olgusunun sosyal alanı dışlayacak biçimde bireysel boyuta indirgendiği bu süreç, dinî ve etnik unsurları bir arada barındıran Yahudiliği yahudi toplumunun varlık sebebi ve başlı başına kimliği olmaktan

çıkarıp sıradan ve modern anlamıyla bir din (inanç sistemi), yahudi kimliğinin ferdî ve cüz’î bir parçası haline getirmiştir. Yahudi kimliğinin bütünlüğünün bozulması süreci aynı zamanda Yahudiliğin dinî-etnik eksende radikalleşmesi ve sekülerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu doğrultuda yahudi dini Rabbânî-Hasidi ayrışmasında olduğu gibi sadece biçim açısından değil temel esaslar, değerler ve ayırt edici sınırlar üzerinde de kendini gösteren bir nevi cemaatleşme ve kutuplaşma sürecine girmiştir. Bu

sürecin gözle görülür en önemli sonuçlarından biri XIX. yüzyılda Alman yahudi cemaati içerisinde ortaya çıkan, daha sonra Kuzey Amerika ve diğer Batı Avrupa ülkelerindeki yahudi cemaatlerine de taşınan modern yahudi hareketlerinin doğuşudur. Başlangıçta Reform, Pozitif-tarihsel ekol ve Yeni Ortodoksluk diye adlandırılan bu üç büyük modern yahudi hareketi, modernleşme sürecinin yol açtığı otorite boşluğunda gerek asimilasyona gerekse katı gelenekselci anlayışa alternatif olarak meydana gelmiş oluşumlar biçiminde değerlendirilmelidir. Bu süreçte kendilerini Tevrat'a bağlı yahudiler diye nitelendiren geleneksel yahudi din âlimleri modernleşmenin ve buna paralel reformcu girişimlerin "yıkıcı etkisi"ne karşı Tevrat'ı esas almak suretiyle her türlü değişime ve yeniliğe karşı çıkmışlardır. Reform, Pozitif-tarihî ekol ve Yeni Ortodoksluk hareketlerinin öncülüğünü yapan Aydınlanmacı yahudi din adamı ve âlimleri ise Yahudiliği farklı derecelerde de olsa yeni şartlar doğrultusunda yeniden yorumlama yoluna gitmişlerdir. Fakat bu hareketlerden her biri bir önceki grubun aşırılığına tepki şeklinde ortaya çıkmış, böylece liberal bakış açısından gelenekselciliğe uzanan yelpazede daha sonraki adlandırmayla Reformist, Muhafazakâr ve Ortodoks yahudi oluşumları nitelendirmesiyle yerlerini almışlardır. Ortodoksluk açısından bakıldığında diğer yahudi cemaatleri hâlâ meşruiyeti ve dolayısıyla temsil gücü bulunmayan hareketleri ifade etmektedir. Daha ziyade Hasidilik ve Rabbânî Yahudilik ayırımının etkisinde kalan Doğu Avrupa (Rusya, Polonya, Litvanya ve Romanya) Aşkenazi cemaatleriyle o dönem büyük ölçüde Osmanlı hâkimiyetindeki müslüman coğrafyada (Kuzey Afrika, Anadolu ve Balkanlar) yaşayan Sefarad cemaatleri söz konusu olduğunda ise her iki yahudi toplumu da hıristiyan Batı Avrupası'na has Aydınlanma ve buna paralel özgürleşme sürecini aynı biçimde yaşamadığından homojen yapısını büyük ölçüde koruduğu görülmektedir. Gerek Doğu Avrupa gerekse Osmanlı yahudileri arasında benzeri bir cemaatleşme yerine, bağlı bulundukları toplumların modernleşme tecrübelerine paralel olarak ferdî temelde ortaya çıkan dindar ve seküler şeklindeki çeşitliliğin yanı sıra türlü nasyonalist ve sosyalist-enternasyonalist akımlar etkili olmuştur. Seküler yahudi milliyetçiliği hareketi siyonizm bunların başında gelmektedir. Batı Avrupa toplumlarında etkili olan yahudilerin özgürleşmesi sürecine karşılık Doğu Avrupa yahudilerinin bu sürecin dışında kalması, aynı zamanda söz konusu demokratik toplumlarda ırka dayalı yahudi düşmanlığının ortaya çıkması karşısında, dünya yahudilerini tarihî vatanları olan Filistin'de tekrar

millet halinde bir araya getirme ve burada bağımsız bir yahudi devleti kurma amacıyla ortaya çıkan, bilhassa baskı altındaki Doğu Avrupa yahudileri arasında taraftar bulan siyonizm, üç büyük yahudi hareketinin yanı sıra modern yahudi tarihini ve kimliğini şekillendiren bir diğer önemli unsur olmuştur. Üç büyük modern yahudi oluşumu esasen yahudileri dinî ya da dinî-etnik bir topluluğun fertleri olarak içinde yaşadıkları toplumlara entegre etme girişimleri biçiminde ortaya çıkmıştır. Siyonizm ise bir millet diye tanımladığı yahudi toplumunu dünya tarihine ve siyasetine entegre etmeyi, bu şekilde yahudilerin yaşadığı sürgün hayatını ve buna paralel yahudi sorununu sona erdirmeyi amaçlamış, bu doğrultuda Filistin'e toplu yahudi göçünü başlatmıştır.

3. Yahudi Soykırımı ve İsrail Devleti'nin Kuruluşu. Modernitenin ön gördüğü demokratikleşme ve yahudilere eşit vatandaşlık hakkı vermek suretiyle onları hıristiyan Avrupa toplumlarına entegre etme süreci başından beri hıristiyan dünyasına mal olan yahudi problemini çözemediği gibi beraberinde eski tip din merkezli yahudi aleyhtarlığı yerine antisemitizm diye adlandırılan ırka dayalı yahudi düşmanlığını getirmiştir. İlk ciddi tezahürü bir asır önce yahudi özgürleşmesinin başladığı Fransa'da ortaya çıkan (Dreyfus skandalı) bu yahudi düşmanlığı Almanya'da ırkçı Nazi yönetiminin iktidara gelmesi (1933) ve kısa süre sonra işgal ettiği Avrupa ülkelerinde farklı dinî, etnik ve siyasal grupların yanı sıra özellikle yahudiler üzerinde sistemli bir soykırım başlatmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Alman Nazi yönetimi tarafından Fransa ve İtalya'daki yönetimlerin desteğiyle, II. Dünya Savaşı süresince (1939-1945) Avrupa yahudilerine uygulanan ve bunların üçte ikisinin yok olmasıyla sonuçlanan büyük soykırım 4000 yıllık yahudi tarihinin en korkunç, aynı zamanda siyasal, kültürel ve teolojik sonuçları açısından en önemli olaylarından biri kabul edilmektedir. Batı dillerinde "holokost" (holocaust) diye adlandırılan, İbrânîce'de "felâket" mânasında "şoah" kelimesiyle karşılanan bu hadise, modern yahudi teolojisi üzerine XX. yüzyılın son çeyreğinde ortaya konan tezlerde teolojik sonuçları bakımından Sînâ ahdine, siyasî neticeleri bakımından mâbedin yıkılmasına denk bir hadise olarak görülmüştür. Bu hadisenin doğurduğu neticelerin başında, savaşın sona ermesinden ve Nazi toplama kamplarının boşaltılmasından üç yıl sonra 1948'de, mevcut yahudi mülteci sorununu çözmek ve hayatta kalan Avrupa yahudileriyle yaşadıkları ülkelerde baskı gören bütün dünya yahudilerine bir yurt sağlamak adına

siyonist liderlerin öncülüğü ve Amerikan yönetiminin desteğiyle Filistin topraklarında modern İsrail Devleti'nin kurulması gelmektedir. İsrail Devleti'nin kurulmasıyla yahudi mülteci sorunu çözüme kavuşsa da bu defa yarım milyonun üzerinde Filistinli'nin topraklarından çıkarılması sebebiyle hâlâ sürmekte olan yeni bir mülteci sorunu ortaya çıkmıştır. Hadiseye Yahudilik açısından bakıldığında siyonizm adına politik bir zafer ve II. Dünya Savaşı'nda yaşanan yıkım tecrübesinin bir nevi antitezi olarak görülen İsrail Devleti'nin kuruluşu, mesîhî çağrışımlar da yapacak şekilde yahudilerin millî ve dinî kurtuluş sürecinin başlangıcı diye yorumlanmıştır. Bu yıkım ve diriliş sürecinin bir diğer sonucu ise dünya Yahudiliğinin merkezinin Ortaçağ'ın büyük bir bölümünde ve modern dönem boyunca dünya yahudilerine ev sahipliği yapan Avrupa'dan, XX. yüzyılın başından itibaren önemli bir yahudi göçü alan Amerika Birleşik Devletleri'ne ve yeni kurulan İsrail Devleti'ne kaymasıdır.

4. İsrail ve Diyaspora. Dünya yahudi nüfusuyla ilgili olarak 13,5 ile 15,5 milyon arasında değişen rakamlar verilmektedir. North American Jewish Databank'ın yaptırdığı bir araştırmaya göre 2010 yılı itibariyle dünya yahudilerinin sayısı 13.428.300'dür ve bu rakam toplam dünya nüfusunun % 0,2'sine denk gelmektedir. Dünya yahudilerinin büyük kısmı (% 84,5) İsrail'de ve Kuzey Amerika'da, geri kalanı ise (% 15,5) başta Avrupa ve Güney Amerika olmak üzere dünyanın diğer bölgelerinde yaşamaktadır. İsrail hariç tutulduğunda Kanada genel ülke nüfusuna oranla en çok yahudinin yaşadığı (% 11,8) ülkedir.

Ortodoks ya da geleneksel Yahudilik, en önemli istisnası Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere çoğu ülkede baskın yahudi mezhebini teşkil etmekte, bununla birlikte en hızlı büyüyen grup olan Ortodoks yahudilerin (dine bağlı kalanlar anlamında) sayısı dünya yahudi nüfusunun üçte birinden biraz fazlasına denk gelmektedir.

En Fazla Yahudi Nüfusa Sahip Ülkeler

İsrail (+Batı Şeria, Doğu Kudüs) 5.703.700 (6.016.500)

Amerika Birleşik Devletleri 5.275.000 (6.700.000)

Fransa 483.500 (580.000)

Kanada 375.000 (450.000)

İngiltere (UK) 292.000 (350.000)

Rusya 205.000 (400.000)

Arjantin 182.300 (270.000)

Almanya 119.000 (250.000)

Avustralya 107.500 (125.000)

Brezilya 95.600 (125.000)

Ukrayna 71.500 (145.000)

Güney Afrika Cumhuriyeti 70.800 (80.000)

Macaristan 48.600 (100.000)

Meksika 39.400 (42.000)

Belçika 30.300 (40.000)

Hollanda 30.000 (43.000)

İtalya 28.400 (35.000)

Şili 20.500 (30.000)

İsviçre 17.600 (25.000)

Türkiye 17.600 (21.000)

Uruguay 17.500 (25.000)

Belarus 16.500 (33.000)

İsveç 15.000 (25.000)

İspanya 12.000 (15.000)

Venezuela 12.000 (14.500)

İran 10.400 (12.000)

Letonya 9.700 (19.000)

Romanya 9.700 (18.000)

Avusturya 9.000 (15.000)

(Sergio Della Pergola, “World Jewish Population, 2010”, Mandell L. Berman Inst., North American Jewish Databank; listede yer alan parantez dışı rakamlar din veya etnik bakımdan yahudi olan ve başka bir dine geçmemiş yahudilerin sayısını göstermekte, parantez içi rakamlar ise başka dinlere geçmiş yahudilerle yahudi babadan olanları da içermektedir.)

Kurulduğunda 650.000 yahudiye (toplam nüfusun % 33’ü) sahipken günümüzde toplu göçler yoluyla en fazla yahudinin yaşadığı ülke konumuna gelen İsrail’de 2010 yılı itibariyle yahudi nüfusu toplam ülke nüfusunun % 75,4’üne tekabül etmektedir (Central Bureau of Statistics, Israel). Dinî, etnik, kültürel ve siyasal kutuplaşmaların yoğun biçimde görüldüğü İsrail yahudi toplumu, İsrail-Filistin çatışmasının ve İsrail-diyaspora eksenli rekabetin yanı sıra Aşkenazim-Sefardim/Mizrahim, İsrail’de doğan-göçle gelen, siyonist-antisiyonist/post-siyonist ve en önemlisi seküler-dindar şeklindeki kamplaşmalara sahne olmaktadır. Etnik yapılanma açısından hiyerarşik bir düzen içinde Aşkenazim (Avrupa, Amerika, Avustralya ve Güney Afrika Cumhuriyeti yahudileri), Sefardim (Türkiye, Fas, Cezayir ve Tunus yahudileri) ve Mizrahim’in (Irak, Suriye, Lübnan, İran, Yemen, Etiyopya, Kafkas, Kürt ve Hint yahudileri) yanı sıra az sayıdaki Karâî yahudiden meydana gelmektedir. Dinî yapılanma

noktasında ise farklı dindarlık seviyelerine göre gruplara ayrılmaktadır. 2000'li yıllar itibariyle toplumun çoğunluğu kısmen veya tamamen sekülerlerle (hiloni) büyük ölçüde veya geleneksel mânada dindarlardan (dati ve masorati) oluşmakta, koyu dindar grup ise (haredi) nisbeten küçük bir kesime tekabül etmektedir. İsrail'deki seküler yahudi kesimi, millî kimliğin bir gereği olarak dinî kurallara diyasporadaki seküler yahudilerden daha çok uymaktadır. Kuruluşundan bu yana bir yahudi devleti kimliğine sahip olan, etnik demokrasinin uygulandığı İsrail, kamu alanına yönelik pek çok kuralın yahudi dinî hukukuna göre belirlendiği, dinî gruplara ait bağımsız eğitim kurumlarının bulunduğu, dinî partilerin aktif biçimde ve artan oranda siyasete katıldığı bir yapılanmayı sürdürmektedir. Resmî Yahudilik anlamında sadece Ortodoksluğun kabul gördüğü, Ortodoks dışı grupların yalnız örgütlenme düzeyinde aktif olduğu İsrail'de dindar-seküler kutuplaşması en önemli gerginlik noktasını teşkil etmektedir.

Diyaspora Yahudiliği'nin en önemli temsilcisi liderlik konusunda İsrail'le rekabet halindeki Amerika yahudileridir. Amerika'nın ilk yahudi göçmenleri İspanya sürgününde gelen Sefaradlar'dır; sonraki dönemlerde bilhassa XIX. yüzyıldan itibaren yoğun biçimde Orta ve Doğu Avrupa'dan gelen Aşkenazi göçmenleri Amerikan Yahudiliği'nin ana damarını oluşturmaktadır. Günümüzde çoğunluğunu Aşkenazi kökenlilerin meydana getirdiği Amerika yahudilerinin üçte birlik kısmı cemaat mensubiyeti bulunmayan seküler yahudilerden teşekkül etmektedir. Cemaat mensubu olan üçte ikilik bölüm ise çoğunlukla Reformist ve Muhafazakâr gruplardır. Buna karşılık Ortodokslar sayıca daha küçük fakat artış gösteren kesimi, bir nevi Tanrısız Yahudiliği temsil eden Yeniden Yapılanmacı ve Hümanist yahudi grupları ise çok küçük bir kesimi oluşturmaktadır. Amerika yahudileri, Ortodoks cemaatin yanı sıra Muhafazakâr cemaatin küçük bir kısmı hariç ekseriyetle dinî uygulamaya, bayram ve düzenli ibadete rağbet etmemektedir. Dinî inanç ve pratikten ziyade liberalizm, sosyal adalet ve demokrasi ilkelerini yahudi kimliğinin önemli belirleyicileri olarak gören Amerika yahudileri için genel Amerikan siyasî eğilimine paralel şekilde İsrail'e bağlılıkla holokost bilinci kimliklerinin önemli unsurlarındandır. Amerikan toplumuna bütünüyle entegre olan, bununla birlikte yüksek oranlara (% 50'ler) varan cemaat dışı evliliklerin ve düşük oranlı doğumların görüldüğü, bir dinî müessese olarak Yahudiliğe ilginin azaldığı Amerikan yahudi toplumu, yahudi kimliğini uzun vadede sürdürüp

sürdüremeyeceği sorunuyla karşı karşıya bulunmaktadır.

Daha geleneksel biçimde yapılanmış, önemli ölçüde Sefarad unsura sahip Latin Amerika yahudi topluluklarında (Arjantin, Meksika, Uruguay, Venezuela) Ortodoks Yahudilik hâkim unsuru oluşturmakta, benzer şekilde hem Aşkenazi hem Sefarad nüfusuna sahip Kanada'da Ortodoks Yahudilik ve hemen arkasından Muhafazakâr Yahudilik en güçlü iki mezhebi teşkil etmektedir. Brezilya ve Şili yahudi toplumlarında ise Ortodoks dışı gruplar güçlenmektedir. Öte yandan çoğu Avrupa yahudi topluluklarında (Almanya, Rusya, İngiltere, Fransa vb.) Ortodoksluk ya da geleneksel Yahudilik en güçlü mezhep olma

konumunu muhafaza etmekte, Güney Afrika Cumhuriyeti ve Avustralya'da ise tek mezhep olmaktadır. Ancak Fransa'da Arjantin örneğinde görüldüğü gibi Sefarad kesimi geleneksel dindarlığı sürdürürken Aşkenazi kesimi büyük oranda asimilasyona uğramış durumdadır. Buna karşılık İngiltere'de ve Rusya'da Ortodoks dışı gruplar, bilhassa Reformist Yahudilik güç kazanmaktadır. Macaristan'da ise Muhafazakâr Yahudiliğe yakın bir Yahudilik (neolog) hâkim durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Josephus, The Complete Works (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 416-417, 426-427; L. W. Schwarz, Great Ages and Ideas of the Jewish People, New York 1956; J. Parkes, A History of the Jewish People, Middlesex 1969; D. Rudavsky, Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment, New York 1979; N. de Lange, Judaism, Oxford-New York 1987; a.mlf. - M. Freud-Kandel, Modern Judaism, Oxford 2005; Cambridge History of Judaism II: The Hellenistic Age (ed. W. D. Davies - L. Finkelstein), Cambridge 1989; C. S. Liebman - S. M. Cohen, Two Worlds of Judaism: The Israeli and American Experiences, New Haven 1990; The Jews of the Ottoman Empire (ed. A. Levy), Princeton 1994; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden

1994, I, 220, 234, 347; Ahmet Hikmet Eroğlu, Osmanlı Devleti'nde Yahudiler: XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar, Ankara 1997; D. Biale, Cultures of the Jews, New York 1999; H. Küng, Judaism: Between Yesterday and Tomorrow, New York 1999; Cambridge History of Judaism III: The Early Roman Period (ed. W. Horbury v.dğr.), Cambridge 1999; L. L. Grabbe, Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh, London 2000; Contemporary Jewries: Convergence and Divergence (ed. E. Ben-Rafael v.dğr.), Leiden 2003; D. Cohn-Sherbok, Judaism: History, Belief and Practice, London-New York 2003; J. Neusner, "Defining Judaism", The Blackwell Companion to Judaism (ed. J. Neusner - A. Avery-Peck), Oxford 2003, s. 3-8; a.mlf., Judaism: The Basics, London-New York 2006; K. Atkinson, Judaism, Philadelphia 2004; Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period (ed. S. Katz), Cambridge 2006; R. Goldenberg, The Origins of Judaism: From Canaan to the Rise of Islam, Cambridge 2007; Salime Leyla Gürkan, "Türkiye Yahudileri", Yaşayan Dünya Dinleri (ed. Şinasi Gündüz), Ankara 2007, s. 266-275; a.mlf., Yahudilik, İstanbul 2012; Nuh Arslantaş, İslam Toplumunda Yahudiler, İstanbul 2008; A. Mittleman, "Judaism: Covenant, Pluralism and Piety", The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion (ed. B. S. Turner), West Sussex 2010, s. 340-363; M. L. Satlow, "Defining Judaism: Accounting for 'Religions' in the Study of Religion", Journal of the American Academy of Religion, LXXIV/4 (2006), s. 837-860; Sergio Dellapergola, World Jewish Population, 2010, Mandell L. Berman Inst., North American Jewish Databank (www.jewishdatabank.org).

Salime Leyla Gürkan

III. KUTSAL METİNLER ve DİNÎ LİTERATÜR

Yahudilik kitabî bir dindir ve Hıristiyanlığın aksine dinin merkezine kutsal kitabı koymakta, bu yönüyle İslâm'a benzemektedir. Yahudi inancına göre Mûsâ peygamberlerin en büyüğüdür, ancak yahudi dininin temeli Mûsâ ve onunla ilgili telakkiler değil kutsal kitabı Tevrat'tır. Hıristiyanlık'ta ise dinin

temel niteliklerini Hz. Îsâ'ya dair özellikler meydana getirir ve Îsâ'nın biyografisi olan İnciller, Îsâ'nın hayatını ve mesajını içermesi yönünden bir değer ifade etmektedir. Yahudilik'te kutsal metinler ve dinî literatür denilince öncelikle başta Tevrat olmak üzere Ahd-i Atîk, yahudilerce Şifahî Tora (Torah) diye adlandırılan Mişna ve Talmud ile kutsal kitabın tefsiri kabul edilen midraşik literatür anlaşılmaktadır. Mistik ve apokrifal literatür de bu kapsamda ele alınabilir.

A) Yahudi Kutsal Kitabı. Yahudi kutsal kitabına Rabbânî literatürde "bible" kelimesinin İbrânîce karşılığı olarak "ha-seferim" (kitaplar) denildiği gibi "sifre ha-kodeş" (kutsal kitaplar) ve "kitve ha-kodeş" (kutsal yazılar) adı da verilmektedir. Fakat alışılmış yaygın isim Tanah'tır (Tanakh), bu da yahudi kutsal kitabını teşkil eden üç bölümün isimleri olan Tora, Neviim ve Ketuvim'in baş harflerinden meydana gelen suni bir kelimedir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 121). Tanah'a Batı dillerinde Ancien Testament (Fr.), Old Testament (İng.) ve Alten Testamentum (Alm.) denilmektedir; Arapça karşılığı el-Ahdü'l-kadîm, Türkçe karşılığı Ahd-i Atîk veya Eski Ahid'dir. Ancak hıristiyanlara ait olan bu adlandırma yahudilerce kullanılmamakta, yahudi kutsal kitabının tamamı içindeki en önemli bölüm olan Tevrat'tan dolayı Tevrat diye adlandırılmaktadır. Tevrat ismi geniş anlamıyla Mûsâ peygambere Sînâ'da Tanrı tarafından verildiği kabul edilen bütün yazılı ve sözlü öğretileri (Tevrat ve Talmud), Ahd-i Atîk olarak bilinen yazılı yahudi kutsal kitap literatürünün tamamını (Tanah) ve her dönemin ihtiyaçları doğrultusunda gelişerek bugüne kadar gelen yahudi hukukunu ifade eder. Geleneksel yahudi inancına göre Tanrı, Mûsâ peygambere yazılı Tevrat'a ilâveten onun yorumunu şifahî olarak bildirmiş ve Şifahî Tora adı verilen bu Tevrat nesilden nesile aktarıldıktan sonra milâdî III. yüzyılın başlarından itibaren yazıya geçirilmiştir. Tanah yahudilerin tasnifine göre toplam yirmi dört (Josephus'a göre yirmi iki), Katolikler'in tasnifine göre ise otuz dokuz kitaptan müteşekkil zengin muhtevalı bir literatürdür, tek bir kişi tarafından belli bir dönemde yazılmayıp uzun asırlar içerisinde kaleme alındığı için dilinde ve üslûbunda farklılıklar söz konusudur.

Yahudi kutsal kitabı Tora, Neviim ve Ketuvim olmak üzere üç bölüme ayrılmaktadır. 1. Tora (Tevrat). Beş kitaptan oluşmaktadır; bunlara İbrânîce'de Bereşit (Tekvîn = Yaratılış), Şemot (Huruç = Mısır'dan Çıkış),

Vayikra (Levililer), Bemidbar (Sayılar) ve Devarim (Tesniye) denilmektedir. Tevrat'ı milâttan önce III. yüzyılın ortalarında Yunanca'ya çeviren mütercimler bu bölümlere içeriklerini yansıtan isimler vermişlerdir; Kitâb-ı Mukaddes'in Türkçe tercümesinde de bu isimlerin Türkçe karşılıkları kullanılmıştır. Tevrat Ezrâ ve Nehemya dönemlerinden itibaren beş bölüme ayrılmış, bu sebeple ona Hamişah humşe Torah adı da verilmiştir. Yahudi geleneğinde Tevrat'ın Tanrı tarafından vahyedildiği ve Mûsâ tarafından yazıya geçirildiği (Tesniye, 31/9), orijinal ve otantik şekliyle günümüze kadar geldiği kabul edilmektedir. Tevrat'ın Tekvîn bölümünde yaratılıştan Yûsuf'un ölümüne kadar geçen, diğer bölümlerde ise Mûsâ'nın dünyaya gelişinden vefatına kadar cereyan eden hadiseler anlatılmaktadır. Bunun yanında Tevrat yahudi şeriatını teşkil eden kuralları da ihtiva etmektedir, dolayısıyla bir adı da şeriat kitabıdır ve özellikle bu yönüyle çok önemlidir. 2. Neviim (Peygamberler). İlk nebîler ve sonraki nebîler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu bölüme Neviim

adının verilmesi, içerdiği metinlerin peygamberler tarafından yazıldığı inancına veya bunlarda peygamberlerin faaliyetlerinden söz edilmesine dayanmaktadır. İlk nebîler bölümünde yer alan Yeşû, Hâkimler, Samuel (I-II) ve Krallar (I-II) tarih türünde kitaplardır ve İsrâiloğulları'nın tarihini Tevrat'ta kaldığı yerden itibaren Bâbil esaretine kadar (m.ö. 586) devam ettirmektedir. Gelenekte bu bölümün peygamberler tarafından yazıldığı söyleniyorsa da (Talmud, Babba Batra, 14b) bilimsel araştırmalar ve metin içi tenkit hareketi bunu doğrulamamaktadır. Sonraki nebîler bölümünde on beş peygamberin hayatı ve tebliğ faaliyetleri anlatılır; İsrâiloğulları'nın tarihi kronolojik sırayla milâttan önce V. yüzyıla kadar getirilir. 3. Ketuvim (Yazılar). İlâhi ve münâcâtlar (Mezmûrlar ve Mersiyeler), aşk şiirleri (Neşîdeler Neşîdesi), hikmetler (Meseller, Eyub, Vâiz) ve târihler (Rut, I ve II. Târihler, Ester, Ezrâ, Nehemya) gibi yazılardan meydana gelmektedir. Bu bölümdeki Daniel kitabı ise hem tarihî hem apokaliptik türdedir. Ketuvim içindeki bu beş kitap beş rulo (megillot) adını alır; bunlardan Neşîdeler Neşîdesi Fısıh bayramında, Rut kitabı Şavuot (haftalar) bayramında, Mersiyeler bölümü 9 Av'da (Tişa be-Av), Vâiz kitabı Sukkot (çardaklar) bayramında ve Ester kitabı Purim bayramında sinagogda okunmaktadır.

Yahudi kutsal kitabı belli bir kişi tarafından yazılmadığı ve uzun bir süre

içinde oluştuğundan kutsal kitaplar listesinin tesbiti (kanonizasyon) milâdî I. yüzyılın sonlarında gerçekleştirilmiş, ancak Tanah'taki kitapların hepsi tartışmasız listeye girememiş, bazılarıyla ilgili uzun ve derin tartışmalar yapılmış, bazıları da uzun süre listede yer almadığı halde kanonik kabul edilmiştir. Listeye alınmanın temel şartı söz konusu metnin ilâhî ilham mahsulü olduğuna inanmaktır. Kanonik kabul edildiğinde artık o metne herhangi bir müdahale yapılamamakta, kutsal metinler koleksiyonu bütünüyle kesinleştiğinde ise listeye başka kitap eklenememektedir. Mevcut şekliyle Tanah'ı meydana getiren kitaplar listesi karmaşık bir edebî ve tarihî süreç sonunda teşekkül etmiştir. Tanah'ın üç bölüme ayrılması da tarihî bir tekâmül neticesindedir ve bölümlerden her biri farklı bir dönemde kanonik kabul edilmiştir. Tevrat'ın kanonizasyonuyla ilgili en önemli olaylardan biri Kral Yoşiya döneminde cereyan etmiştir. Yoşiya'nın krallığının on sekizinci yılında (m.ö. 622) o zamana kadar kayıp olan Tevrat (veya Ahid) kitabı başkohen tarafından mâbedde bulunmuş, kitap krala okunmuş ve otantik sayılmıştır (II. Krallar, 22, 23. bablar). Kral Yoşiya'nın gerçekleştirdiği dinî reform Tevrat'ın Tesniye bölümündeki esaslara uymaktadır. Tevrat'ın kanonizasyonuyla ilgili bir diğer metin ise Nehemya'da (8-10) yer almaktadır ve Ezrâ'nın milâttan önce 444 yıllarında Mûsâ'nın Tevrat kitabını halka okumasını konu edinmektedir. Tanah'ın kanonizasyonundaki ikinci safha Neviim'i oluşturan kitapların gruplandırılmasıyla başlamıştır ve bu külliyata Haggay, Zekarya, Malaki kitapları da eklenmiştir. Rabbânî geleneğe göre peygamberlerin sonuncusu Malaki'dir. Öte yandan Neviim bölümünün kanonizasyonunun Pers Devleti'nin yıkılışından (m.ö. 333) önce tamamlandığı kabul edilmektedir (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 157-158). İsrâiloğulları'na ait eski literatürün bütünüyle sonraki dönemlere intikali söz konusu değildir. Bizzat Tanah'ta Rabbin Savaşları Kitabı'ndan (Sayılar, 21/14), Doğruluk Kitabı'ndan (Yeşû, 10/13; II. Samuel, 1/18), İsrâil ve Yahuda Krallarının Târihler Kitabı'ndan (I. Krallar, 14/19-29) bahsedilmektedir, ancak bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır.

Helenistik döneme ait kaynaklarda Tanah'ın üçlü tasnifinin mevcudiyeti gösterilmekte, fakat Torah ve Neviim'in aksine üçüncü grup belli bir isim taşımamakta, bu grup "Mezmûrlar ve diğer yazılar" yahut "diğer kitaplar" gibi isimlerle anılmaktadır. Bu üçüncü bölüm Grek-Roma döneminde kesin olarak tamamlanmıştır (a.g.e., s. 158). Ketuvim bölümünde yer alan

kitaplardan bazıları Neviim bölümünün bazı kitaplarıyla çağdaştır, bazıları ise çok daha sonra kaleme alınmıştır. Bu arada Meseller, Vâiz, Neşîdeler Neşîdesi ve Ester kitaplarının listeye alınmasıyla ilgili olarak bazı tartışmaların yapıldığı bilinmektedir (Megillah, 7a; Yadayim, 3, 5). Ben Sira kitabı, rabbiler tarafından listeden çıkarılıncaya kadar yahudi cemaatleri arasında hemen hemen kanonik sayılıyordu. Yahudi kutsal kitabının kesin kanonizasyonu Yamnia (Yavne) Sinodu'nda (m.s. 90) gerçekleşmekle birlikte Ketuvim'le ilgili tartışmalar ancak II. yüzyılın ikinci yarısında sona ermiştir. Filistin yahudilerinin kutsal kitaplar listesi, Yunanca tercümeyi esas alan İskenderiye yahudilerinin listesinden hem kitap sayısı hem de sıra ve tertip yönünden farklıdır. İbrânî alfabesi ünsüzlerden oluştuğu için Tanah metni de ünsüzlerden oluşuyordu. Bu metne seslendirme işaretleri Ortaçağ'da masoretler tarafından konulmuştur. Ünsüzlerden meydana gelen metnin tarihi, metinler arasında hem büyük farklılıkların bulunduğunu hem de geçmişte değişik nüshaların mevcut olduğunu göstermektedir. Tanah metnindeki tekrarlarla (Çıkış, 20/2-14 ile Tesniye, 5/6-19'da yer alan on emir; Asurlular'ca Kudüs'ün kuşatılmasına dair II. Krallar, 18/13-20/19 ile İşaya, 36-39; İşaya'nın eskatolojik vizyonuna dair İşaya, 2/2-4 ile Mika, 4/1-3) Samuel ve Krallar kitapları ile Târihler bölümü arasındaki paralellikler bunu göstermektedir. Eski tercümelerde de metnin eski durumu hakkında bilgiler vardır. En eski çeviri olan Yunanca çeviriyle (Septante) Süryânîce (Peşitta) ve Latince (Vulgate) çeviriler, ayrıca Ârâmîce çevirileri teşkil eden targumlar metnin teşekkülü ve farklılıkları hususunda bilgi vermektedir. Tanah metninin oluşumuna en fazla ışık tutan kaynaklar Ölüdeniz (Kumran) yazmalarıdır. Bir diğer kaynak ise ikinci mâbed döneminde (Philon, Josephus, Ahd-i Cedîd gibi metinler) Tanah'tan yapılan nakillerle Rabbinik literatürdeki alıntılardır. Rabbinik literatürde de metnin intikali sürecine dair bilgiler yer almaktadır. Öte yandan istinsah safhasında yazıcıların düzeltmeleri de söz konusudur. Bir rivayete göre Tevrat'ın tapınakta muhafaza edilen rulo halinde bir nüshası bulunuyor ve düzeltmeler için ona müracaat ediliyordu. Milâdî I. asrın sonunda bu nüsha yegâne geçerli nüsha kabul edilmiş, diğerleri atılmış veya unutulmuştur. İbrânîce metinle ilgili günümüze ulaşan en eski yazmalar IX. yüzyıla aittir ve bunlar masoretik geleneği yansıtmaktadır. Tanah'ın metni bu yüzyılda derin eleştirel çalışmalar sonunda kesin biçimde ortaya konmuştur. Başlangıçta İbrânîce metinler kelimeleri birbirinden ayırmaksızın (harflerin birbirini takip etmesi şeklinde) yazılıyor, bu da karışıklıklara sebep

oluyordu. VI-X. asırlar arasında masoretler metni düzenleyip kelimelere, cümlelere ve bablara bölmüş, seslendirme işaretlerini koymuş, kelimelerin yazılışıyla okunuşu arasındaki farklılıkları ve düzgün yazı kurallarını belirlemiştir.

Kutsal Kitap Tefsirleri. Yahudiler, tarihlerinin ilk binyılında kutsal metinleri bir araya getirme endişesi taşımış, kutsal kitaplar listesi teşekkül edip kesinlik kazandıktan sonra da bunları tefsir etmeye ve yorumlamaya koyulmuştur. Çünkü zaman içerisinde şartlar değişiyor ve yeni meseleler ortaya çıkıyordu. Öte yandan kutsal metinler farklı rivayetleri ihtiva ediyor, birbiriyle çelişen ifade ve kuralların uzlaştırılması gerekiyordu. Bu sebeple yahudi toplumunun kutsal kitabına kavuşmasından

sonra Ezrâ'dan itibaren (m.ö. V. yüzyıl) yaklaşık 1000 yıllık bir süre, kutsal kitabın hem ahkâma dair bölümlerinin hem de tarihî ve ahlâkî kısımlarının sistematik incelenmesine ve tefsirine tahsis edilmiştir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 125; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 166). Kitâb-ı Mukaddes metni hemen hemen bütün yahudi literatürünün ve bütün yorumların üretilmesinde ana kaynaktır (a.g.e., a.y.). Filozof Filon'un alegorik yorumları, tarihçi Josephus'un Tanah'ın tarih ve kıssalarla ilgili kısımlarının açıklaması mahiyetindeki Antiquités juives'i kutsal kitap metninin kaynak oluşuna örnek gösterilebilir. Ortaçağ'da İslâm ve Hıristiyanlık'la mücadele çerçevesinde telif edilen en önemli felsefî eserlerde Kitâb-ı Mukaddes'ten ilham alınmıştır. Tanah, Kabala ve Hasidilik şeklinde ortaya çıkan yahudi mistisizmini de besleyen en önemli kaynaktır.

B) Rabbânî Literatür. Yahudi kutsal kitabı Tanah'tan sonra en kutsal yahudi metni Mişna ve onun yorumundan oluşan Talmud'dur. Dar anlamıyla Rabbânî literatür, Şim'on ha-Tsaddik'ten (m.ö. IV-III. yüzyıllar) Bâbil Talmudu'nun tamamlanmasına kadar (milâdî 499) geçen dönemde, Şifahî Tora'nın vârisi olup onu elinde bulunduran yahudi fukahasına ait olduğu ileri sürülen söz, davranış, tartışma ve kararların toplandığı yazılar bütünüdür (DBS, IX, 1019). Geniş anlamıyla bu tabir, Tevrat ile Ahd-i Atîk'in diğer bölümleri üzerine yazılan tefsir mahiyetindeki Midraş metinlerini de kapsamaktadır. 1. Mişna ve Tosefta. Rabbânî gelenekteki inanışa göre Tanrı, Sînâ dağında Mûsâ'ya yazılı Tevrat'ın (Torah şe-bihtav)

yanı sıra onun açıklaması niteliğindeki sözlü Tevrat'ı da (Torah şe-beal pe) vermiş, Mûsâ'nın yazıya aktarmayıp şifahen Yeşû'a, ondan İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerine, onlardan peygamberlere, peygamberlerden büyük meclis üyelerine, onlardan da yazıcılara (soferim) ve nihayet ilk dönem yahudi din âlimlerine (tannaim) intikal eden (Pirke Aboth, 1/1) Şifahî Tora III-VII. yüzyıllar arasında bu âlimler tarafından Mişna, Tosefta ve ikinci nesil âlimleri tarafından Talmud metinlerini oluşturacak şekilde derlenmiştir. Şifahî Tora da vahiy mahsulüdür ve yazılı metnin anlaşılması için zorunludur. Şifahî Tora'nın yazıya geçirilmiş şekli olan Mişna yahudi kutsal kitabından sonra en önemli dinî kaynaktır ve Talmud'un temelini teşkil etmektedir. Milâttan önce 20 - milâttan sonra 200 yılları arasında Şifahî Tora ile meşgul olan bilginlerden Yahuda ha-Nasi Şifahî Tora ile ilgili rivayetleri derleyerek Mişna'yı oluşturmuştur. İkinci nesil din âlimleri (amoraim) yazıya geçirilen bu sözlü geleneğin yorumunu yapmış, bu yorumlar daha sonra Mişna'yı da ihtiva edecek şekilde derlenerek Talmud'u meydana getirmiştir. Barayta, Mişna'da yer almayan Şifahî Tora rivayetlerine verilen addır. Mişna'yı derleyen Yahuda ha-Nasi, çeşitli ekollerin çok sayıdaki rivayetleri arasında bir seçim yaparak bir kısmını dışarıda bırakmıştır; bunlara Ârâmîce'de "barayta" (dışarıda kalan, çoğulu "baraytot") denilmekte ve birçoğu Talmud'da zikredilmektedir. Tosefta, âlimlere dayanmakla birlikte Mişna'ya girmemiş Şifahî Tora rivayetlerinin toplandığı eseri ifade etmekte ve "ilâve" anlamına gelmektedir. Diğerleri arasında bir bütün halinde günümüze ulaşan yegâne nüsha olan bu derleme açıklayıp tamamladığı Mişna ile sıkı bir benzerlik içindedir. Tosefta, Mişna'da belirtilen farklı yorumlara yer vermekle birlikte bazan da Mişna'ya aykırı düşmektedir. Tosefta'nın Mişna'nın derlenmesinden bir veya iki asır sonra Rabbi Hiyya bar Abba ve talebesi Rabbi Oşaya tarafından derlendiği kabul edilmektedir. Mişna ile aynı düzende olan Tosefta, hacim bakımından Mişna'nın altı katıdır ve ondan daha düşük bir otoriteye sahiptir. Talmud'da birinci kaynak olarak Mişna kabul edilmekte ve herhangi bir barayta Mişna'ya aykırı düştüğünde Mişna'nın nakli doğru sayılmakta, eğer Mişna'da bir boşluk varsa o takdirde barayta geçerli sayılmaktadır (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 700; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 1140).

2. Talmud. Mişna üzerine Filistin ve Babilonya akademilerinde yapılan geleneksel yorumlara Gemara, Mişna ile Gemara'nın birleşiminden oluşan

literatüre ise Talmud adı verilir; Gemara ve Talmud isimleri genellikle birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılır. Talmud'la ilgili Mişna hükmünün ardından bu hüküm üzerine amoraimler tarafından ortaya konan tartışma ve açıklamalar yer alır. Gemara, Mişna'nın yanı sıra Mişna dışında kalan ve Mişna apokrifası denilen hukukî metinleri ve amoraimler tarafından bu metinlere yapılan yorumları da içerir. Mişna üzerine Filistin akademilerinde yapılan yorumlara Kudüs Talmudu, Babilonya akademilerinde yapılan yorumlara da Bâbil Talmudu denilir (bk. TALMUD).

3. Midraş. Kutsal metinlerin anlaşılabilmesi için birtakım kuralların bilinmesi ve metnin ehil kişilerce yorumlanması gerekir. Bu sebeple geleneksel öğretinin üstatları olan hahamîm tefsir alanında geçerli olacak yorum kurallarını hazırlamak üzere ekoller kurmuştur. Tannaim dönemi üstatları, kutsal kitabın izahını yaparken bu konuda uyulması gereken kuralları da tesbit etmişlerdir. Bu bağlamda Hillel (ö. m.s. 10) yedi kural belirlemiş, İşmael b. Elişa bunları on üçe ve Rabbi Eliezer ben Yosse ha-Galili otuz ikiye çıkarmıştır. Rabbi Akiva bu çalışmaları daha da ilerletmiş ve bazı ilâve kurallar koymuştur. Sonunda Rabbi Akiva ve Rabbi İşmael ekolü olarak iki büyük midraşik yorum ekolü meydana gelmiş, bu ekoller büyük önemi olan midraş mecmualarını düzenlemiştir (a.g.e., s. 166-167). Kitâb-ı Mukaddes'in tefsirinde dört yorum tarzı vardır ve bunlara PaRDeS denilmektedir. Bu da "peşat" (basit ve lafzî yorum), "remez" (felsefî-mecazî yorum), "deraş" (derinlemesine inceleme) ve "sod" (mistik-bâtınî yorum) kelimelerinin kısaltmasıdır (a.g.e., s. 847). Talmud ve midraş âlimlerinin kutsal kitap yorumları midraşik tarzdadır, ancak onlar da metnin lafzî mânasını gözden uzak tutmamıştır. Raşi kendi Tevrat tefsirinde bu metodu uyguladığını belirtmiştir. Kitâb-ı Mukaddes yorumcularından Abraham İbn Ezra, Samuel b. Meir ve David Kimhi peşat metodunu tercih etmiştir. Remez metodunda metnin mecazi anlamı ve harflerin nümerik değerlerinden yahut kelimelerin kısaltmalarından hareketle gerçekleştirilen, bir yorumlama yöntemi uygulanmıştır. Sod ise mistik ve kabalistik yorumu ifade eder. Midraş dört temel yorum metodundan biridir. Bu hem hermenötik açıdan hem de karşılaştırmalı olarak yapılan bir yorum tarzıdır. Midraşın amacı kutsal yazıların mânasını açıklamak, metinden yeni kural ve esaslar çıkarmak, metne müracaatla gerçek dinî ve ahlâkî doktrinleri tesis etmektir (DB, IV/2, s. 1077; IDB, III, 376). Rabbânî gelenek midraşı

Tevrat'ın normatif yorumunun en eski şekli kabul etmekte, mânevî değerler hiyerarşisinde Mişna ve Talmud'dan daha üstün saymaktadır (Hruby, IX, 125). Rabbânî gelenekte midraş çalışmaları Ezrâ dönemiyle başlatılır. Muhtemelen bu dönemden itibaren belli bir süre midraş Şifahî Tora'nın yegâne şeklini teşkil ediyordu. Bu metot Ezrâ'dan sonra soferim tarafından devam ettirilmiş, bunların faaliyeti milâttan önce 270'lerde sona ermiştir. Onları takiben Zugotlar devreye girmiştir ki sonuncuları ve büyükleri milâttan önce I. yüzyılda yaşamış olan Şammay ile Hillel'dir ve her biri

tannaimin önemli bir okulunu kurmuştur (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 1231-1232).

Zugotlar'la birlikte yazılı metne dayanmadan Şifahî Tora'nın öğrenilmesine yardımcı olan, midraşa rakip yeni bir metot ortaya çıkmıştır. Bu metotta üstat kutsal kitabın düzenine sıkı sıkıya bağlı kalmadan istediği konuyu seçebiliyor ve o konudaki bilgileri naklediyordu. Bu yeni öğretme metoduna "tekrar" anlamına gelen "mişna", metodun uygulayıcılarına da İbrânîce'de "tekrarlamak" anlamındaki "şana"nın varyantı olan, Ârâmîce "tena"dan gelen "tanna" (tannaim) adı verilmiştir (IDB, IV, 512). Mişna metodu midraş metodunu ortadan kaldırmamış ve her iki metot uygulamada varlığını sürdürmüştür; hatta midraşın altın çağının tannaim dönemi olduğu (m.s. I ve II. asırlar) ifade edilmiştir. Zaman içinde midraş kelimesinin anlamı genişleyerek bir yorum metodu şifahî geleneğin özel bir şeklini ve bu geleneğin toplandığı belgeleri ifade eder hale gelmiştir (Hruby, IX, 126). Midraş literatürü "halahik" (halahah) ve "agadik" (aggadah) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Midraş halahik bilhassa tannaim ve ilk amoraimin görüşlerini içeren oldukça eski midraşlardır. Bu sebeple onlara "tannaitik midraşim" denilmektedir. Bunlar Şifahî Tora'nın Mişna'nın tedvininden önceki durumunu yansıtmaktadır. Midraş halahah yahudi akademilerinde, yazılı metinlerdeki dinî kuralları en ince ayrıntılarına kadar açıklamak amacıyla yapılan çalışmaları kapsayan metinlerdir. Bu midraşlar halaha ile ilgili olmakla birlikte agadik unsurlar da içerir. Midraşlardan üçü diğerlerine nisbetle daha çok tanınmaktadır, bunlar mekhilta, Sifra ve Sifre'dir. Rabbi İşmael (Yişmael) ben Elişa ekolünce oluşturulan mekhilta Çıkış kitabının 12/1-23/19 bölümlerinin I. asrın sonuna doğru kaleme alınan tefsiridir. "Ölçü, metot" anlamındaki mekhilta terimi ilk defa Geonim literatüründe ortaya çıkmıştır. Halahik midraşlar arasında yer almasına

rağmen yarısından fazlası agadik karakterdedir ve eserde adı geçen bilginlerin çoğu Rabbi İşmael'in talebeleridir. Diğer taraftan Rabbi Şim'on Bar Yohai'ya nisbet edilen Mekhilta adlı eser Tevrat'ın Çıkış kitabı üzerine yapılan bir tefsirdir ve Rabbi Akiva ekolüne aittir.

Sifra (Sifra Bemidbar) Levililer kitabına yazılmış midraştır, Torat Kohanim adıyla da bilinir. Babilonyalı Geonim buna Sifra (Ârâmîce "kitap") adını vermiştir. Yazarı belli değildir, ancak eserde Rabbi Akiva ekolünün metodu uygulanmıştır. Eser her biri müstakil bir konuya ayrılan çeşitli bölümlerden meydana gelmektedir. Levililer kitabı gibi Sifra da dinî kuralların tefsirini içermektedir ve içinde çok az agadik kısım vardır. Bu tür midraşların en eskisi olup III. asrın ikinci yarısına ait olduğu tahmin edilmektedir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 452, 643). Sifre, Sayılar ve Tesniye kitaplarının tannaim dönemine ait tefsiridir. Yine Rabbi Akiva ekolüne nisbet edilen Sifre Devarim'in bazı pasajları Rabbi İşmael ekolüne bağlıdır; hem halahik hem de agadik bölümlerin yer aldığı eser Simeon bar Yohai'ye izâfe edilmektedir (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 1054). Gerek kullanılan kaynaklar gerekse takip edilen metot açısından eser Rabbi İşmael'in Mekhilta'sına benzemektedir. Midraşim agadik ise Kitâb-ı Mukaddes'teki tarihî olay ve kıssalarla ahlâkî metinleri açıklayan eserlerdir. Tevrat ve beş "megillot"a dair en önemli midraş koleksiyonu Midraş Rabbah'tır. Bu adı, Tekvîn kitabının ilk cümlesinin Rabbah denilen Rabbi Hoşayah tarafından tefsir edilmesinden dolayı almıştır. Bu isim altında toplanan midraşlar homojen değildir ve farklı dönemlerde kaleme alınmıştır. Rabbah midraşlarının en eskisi V. yüzyıla tarihlenen Genese Rabbah (Bereşit Rabba) olup Tekvîn kitabının tamamının agadik tefsiridir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 464; Hruby, IX, 127). Tevrat'ın diğer kitapları ile Neşîdeler Neşîdesi, Mersiyeler, Vâiz, Rut ve Ester'le ilgili daha sonraki dönemlere ait midraşlar da vardır. Midraş agadanın bir tür prototipi Tevrat tefsiri olan Midraş Tanhuma'dır ve Talmud döneminin sona ermesinden önceye aittir. Agadik midraşlar arasında Pesikta de-Rab Kahana ile Pesikta Rabbati'yi de saymak mümkündür. Samuel, Yûnus, Mezmûrlar ve Meseller kitaplarıyla ilgili midraşlar olduğu gibi Yalkut Şim'oni, Yalkut Makhiri, Midraş ha-Gadol gibi midraş koleksiyonları da vardır (Hruby, IX, 127-128). Midraş türü eserlerin tamamı İbrânîce'dir ve genellikle milâttan önce I - milâttan sonra XIV. asırlar arasında meydana geldiği kabul edilmektedir; kaleme alındığı döneme göre

de üç gruba ayrılmaktadır. Eski midraşlar amoraim döneminde telif edilmiş ve sadece yedisi günümüze ulaşmıştır. Agadik midraş türünün altın çağını temsil eden bu midraşlar Genese Rabba, Levitique Rabba, Lamentations Rabba, Esther Rabba I, Pesikta de-Rav Kahana, Cantique des Cantiques Rabba ve Ruth Rabba'dan oluşmaktadır. Ecclesiaste Rabba, Midraş Samuel, Midraş Proverbes, Midraş Tehillim I, Exode Rabba I orta dönem midraşlarıdır ve VII-X. yüzyıllar arasında telif edilmiştir. Abba Gouryon, Esther Rabba II, Midraş Tehillim II midraşları gibi geç dönem midraşları ise XI ve XII. asırlara aittir. Farklı tarzda ve farklı metotta yazılmış midraşlar da vardır; bunların içinde en yaygın olanı Kitâb-ı Mukaddes metnini baştan sona cümle cümle açıklayanı midraştır.

VII. yüzyıldan itibaren İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Arapça da yaygınlaşmış, Batı Asya ve Kuzey Afrika'da konuşulur olmuş, ayrıca bilim ve edebiyat dili haline gelmiştir. Bunun etkisiyle kutsal kitap tefsiri hareketi yeni boyutlar kazanmıştır. Saadiah Gaon'un (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, ö. 942) Kitâbü'l-Emânât ve'l-iʿtiḳād adlı eseri bu gelişmenin önemli bir ürünüdür. Ayrıca onun Arapça Tanah çevirisi Ârâmîce tercümesi olan targumla yarışır hale gelmiştir. Feyyûmî'nin dil bilimine ve felsefeye dayalı bir metot benimsemesi kutsal kitap tefsirine yeni bir yön vermiştir. Yehudah ben David Hayyun da dil konusuna önem vererek Tanah'ın bazı kitaplarını tefsir etmiştir. Abraham İbn Azra, Kitâb-ı Mukaddes'in birçok kitabının açıklamasını yapmış, tefsirinde hayalî midraşik yorumları reddederek önemli bilgiler vermiştir. Ancak Ortaçağ'ın en büyük Tevrat ve Talmud müfessiri Raşi'dir (ö. 1105). Raşi, Târihler kitabı dışında bütün Tanah'ı, bazı bölümleri dışında Talmud'u yorumlamıştır, ayrıca 350 fetvası (responsa) vardır. Onun Tevrat tefsiri İbrânîce basılan ilk kitaptır (1475). Raşi'nin kutsal kitap tefsirindeki amacı metnin basit anlamını (peşat) vermektir. Kelimelerin literal anlamları konusunda Onkelos'un targumuna dayanan Raşi peşat metodu yanında deraş metodunu da kullanıyordu. İbn Meymûn (Maimonides, ö. 1204) her ne kadar sıralı bir tefsir yazmamışsa da Tevrat'ın pek çok bölümünü rasyonel biçimde tefsir etmiştir. David Kimhi (ö. 1235) Neviim ve özellikle Mezmûrlar tefsiriyle tanınmıştır. Nahmanides'in (ö. 1270) Tevrat tefsirinde felsefî, agadik, mistik unsurlar vardır; onun tefsiri kutsal kitapların mistik yorumu konusunda öncüdür.

4. Targumlar. Yahudi kutsal kitabının eski Ârâmîce tercümelerine verilen

addır. Targumlar sadece tercüme değil aynı zamanda kutsal kitabın tefsiri mahiyetindedir ve Filistin ile Babilonya olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Babilonya targumları İbrânîce orijinallerine daha yakınken Filistin targumları kutsal kitabın

orijinalinde bulunmayan bazı açıklayıcı bilgi ve tefsirler de içermektedir. İbrânîce kutsal kitabın bazı pasajları Ârâmîce yazılmış olan Daniel, Ezrâ ve Nehemya kitapları hariç tamamına dair targumlar vardır. Tevrat'ın Onkelos targumu, Filistin targumları, Pseudo-Jonathan targumu, Neofiti kodeksi targumu gibi çeşitli targumları mevcuttur. Bunların içerisinde Bâbil Talmudu'nda da önem verilen ve yüzlerce yazma nüshası bulunan eser Onkelos targumudur. Targum Şeni ise Ester kitabının Ârâmîce midraşik açıklamalı tercümesidir (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 1105-1106).

5. Ölüdeniz Yazmaları. 1947-1956 yılları arasında Ölüdeniz'in batısındaki Hırbetükumrân, Vâdilmurabbaât, Hırbetülmird ve Massada'da ele geçirilen yazmalar ve fragmanlar koleksiyonudur. Bu yazmalar ikinci mâbed döneminin sonundaki Yahudiliğin incelenmesine önemli katkı sağlamaktadır. Ölüdeniz yazmaları arasında özellikle Essenîler'e dair çok sayıda dokümanla Kitâb-ı Mukaddes'i teşkil eden kitaplara ait nüshalar ve bazı bölümlerin fragmanları bulunmuştur.

C) Apokrifal Literatür. İsimlerinden veya konularından dolayı ilâhî bir kaynağa dayandırılan yahut önceleri bazılarınca kutsal sayılan, ancak dinî otoritelerce ilham mahsulü kabul edilmeyen, bu sebeple de kutsal kitaplar listesi dışında kalarak dinî alanda otorite sayılmayan kitaplara apokrif denilmektedir. Yahudiler ve Protestanlar, İbrânîce kutsal kitapta yer almayıp Yetmişler çevirisinde ve Jerome'un Latince çevirisi olan Vulgate'da bulunan kitap veya bölümlere apokrif, Katolikler ise "deutérocanonique" (ikinci olarak kutsal kitaplar listesine giren) demektedir. Bunların sayısı I. Ezrâ, II. Ezrâ, Tobit, Judith, Ester kitabına yapılan ilâveler, Süleyman'ın Hikmeti, Ben Sira, I. Baruch, Yeremya'nın Mektubu, Azarya'nın Duası ve Üç Genç Adamın Şarkısı, Suzanna, Bel ve Dragon, Manasseh'in Duası, I. ve II. Makkabiler olmak üzere on beştir. Katolik kilisesi bu kitaplardan Manasseh'in Duası ile I. ve II. Ezrâ dışındakileri deutérocanonique olarak kanonik saymıştır (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 55).

“Pseudépigraphe” (sahte yazarlı) kitaplar ise nisbet edildikleri kişiler tarafından yazılmayan, dinî alanda otorite sağlaması için bu yola başvurulan eserlerdir. Bunların sayısı bazılarına göre on yedi, bazılarına göre ise yirmiden fazladır: Enoh’un kitabı, Jübileler kitabı, on iki patriyarkın vasiyeti, Süleyman’ın Mezmûrları, Mûsâ’nın Urûcu, İşaya’nın Urûcu, Ezrâ’nın III. ve IV. kitabı, III. ve IV. Makkabiler, Enoh’un Slavca kitabı, Manasseh’in Duası, Yûsuf ve Asenath, Âdem ile Havvâ’nın Hayatı, İbrâhim’in Apokalipsi, İbrâhim’in Vasiyeti, Eyub’un Vasiyeti ve Yahudi Sibylle gibi. İkinci mâbed dönemine ve sonrasına ait bu tür eserlerin ikinci mâbed dönemi Yahudiliği ile Rabbânî Yahudiliğin metinlerini anlamada önemli katkıları vardır (DBS, I, 354-358; The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 56).

D) Mistik Literatür. Yahudi düşüncesinde genellikle ezoterik ve mistik öğreti kabala ile birleştirilir, dolayısıyla kabala denilince ikinci mâbed döneminden itibaren devam eden ve yahudi tarihinin temel dinamikleri olan ezoterik akımlar anlaşılır. Bununla birlikte kabala, klasik mistisizmde bulunmayan özel bir fenomeni ifade etmekte, hem ezoterizme hem teozofiye dayanmaktadır. Yahudi mistisizminin en eski kaynakları Talmud ve Geonim dönemine kadar (III-IV. asırlar) gitmekte, bunlar Heikhalot ve Merkavah literatürü olarak adlandırılmaktadır. Heikhalot literatürünün ilk örneği Heikhalot Zutrati’dir. Daha sonra Heikhalot Rabbati, Maaseh Merkavah, Sefer Heikhalot ve Şiur Komah gelmektedir. XII. yüzyıldan sonra yeni mistik ekoller ve Sefer ha-bahir, Sefer ha-Hayyim ve Sefer ha-navon gibi eserler zuhur etmiştir. Kabalanın en temel kaynağı olan Zohar ise XIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 786-793).

E) Apokaliptik Literatür. Dünyanın sonu ve hüküm günü ile ruhların ölümden sonraki durumları hakkında bilgi veren eserlerdir. İlk apokaliptik eserler milâttan önce III. asra aittir. İsrâil ve Mısır yahudileri ikinci mâbed döneminde ve ikinci mâbedin yıkılışı sebebiyle bazı apokaliptik eserler kaleme almışlardır. Tanah’taki Daniel kitabı ile apokrif sayılan IV. Ezrâ, II. ve III. Baruch, II. Enoch apokaliptik literatüre örnek teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Lesetre, “Midrasch”, DB, IV/2, s. 1077-1080; J. B. Frey, “Apocryphe de l’Ancient Testament”, DBS, I, 354-460; Ch. Touati, “Rabbinique (Litterature)”, a.e., IX, 1019-1045; M. Himmelfarb, “Apocrypha and Pseudepigrapha”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 55-56; B. J. Schwartz, “Bible”, a.e., s. 121-125; L. Moscovitz, “Mekhilta de-Rabbi Shim’on Bar Yohai”, a.e., s. 452; a.mlf., “Mekhilta de-Rabbi Yishmael”, a.e., s. 452; a.mlf., “Sifra”, a.e., s. 643; P. Mandel, “Midrash Rabbah”, a.e., s. 464; M. A. Signer, “Pardes”, a.e., s. 519; a.mlf., “Peshat”, a.e., s. 526; A. Walfish, “Tosefta”, a.e., s. 699-700; I. Epstein, “Midrash”, IDB, III, 376-377; a.mlf., “Talmud”, a.e., IV, 511-515; K. Hruby, “Midrash”, Catholicisme, IX, 124-130; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, Paris 1993, s. 157-158, 166, 167, 786-793, 847, 1054, 1105-1106, 1140, 1231-1232.

Ömer Faruk Harman

IV. İNANÇ ESASLARI

A) İnanç Esaslarının Teşekkülü. Yahudi kutsal metinlerinde iman esasları açık biçimde belirlenmiş değildir ve bu metinlerde kalıplaşmış bir inanç sistemi formülü (credo-âmentü) yoktur. Geleneksel kabule göre her yahudi doğuştan Tanrı ile İsrâil arasında mevcut ahid kapsamında bulunduğundan cemaate mensubiyeti ayrıca bir iman ikrarını gerektirmez (EJd., II, 654). Bundan dolayı kişinin Yahudiliğini ifade edecek herhangi bir formülasyona, bir âmentüye en azından kutsal metinlerin yazılış dönemlerinde gerek duyulmamıştır. Esasen Yahudilik otorite oluşturma noktasında inançtan ziyade pratiği öne çıkaran bir dindir; ne Hıristiyanlık’taki gibi kutsal otoriteye dayalı dogmaya ne de İslâm’daki gibi her devir için bağlayıcı bir âmentüye sahiptir (Gürkan, s. 61). Bununla birlikte Tevrat’taki bazı ifadeler ve özellikle on emir pek çok kişi tarafından bir bakıma iman esaslarının özeti kabul edilmiştir. Zira on emirin ilk yarısı insanın Tanrı ile, ikinci yarısı insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemektedir. Ancak hem on

emir hem Tevrat’taki 248’i emir, 365’i yasaklardan oluşan 613 kural bir yahudinin hayatını düzenleyen esasları ortaya koymaktadır; her ne kadar bunlar kabalistlerce iman esasları sayılmaktaysa da aslında söz konusu emir ve yasaklar birer iman esası olmaktan çok pratik hayata yönelik düzenlemelerdir (bk. ON EMİR).

İlk dönemlerde Yahudiliğin temel prensiplerini ve insanın Tanrı ile ilişkilerini belirtmek üzere on emrin dışında Tevrat’taki, “Dinle ey İsrâil! Allah’ımız Rab bir olan Rab’dir ve Allah’ın Rabb’i bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün varlığınla seveceksin” (Tesniye, 6/4-9) ifadelerinden oluşan Şema duası ile, “Ey İsrâil! Allah’ın Rab’den korkmaktan, O’nun bütün yollarında yürümekten, O’nu sevmekten, bütün yüreğinle ve bütün canınla Allah’ın Rabb’e hizmet etmekten, bugün iyiliğin için sana emretmekte olduğum Rabb’in emirlerini ve kanunlarını tutmaktan başka Allah’ın Rab senden ne istiyor?” (Tesniye, 10/12-13) gibi ifadeler iman esasları açısından yeterli görülmüştür. Ancak yine de Mişna’dan itibaren Rabbânî literatürde yahudi âmentüsünün bazı yönleriyle ilgili formüller ortaya konmuştur. Talmud dönemi rabbileri Tevrat’taki emir ve yasakları sınıflandırmanın yanında iman alanında da bazı değer hükümleri ortaya koymuşlar, meselâ Tanrı’nın varlığını inkâr edeni “esası inkâr eden” (kofer be-iqqar) diye niteleyip Tanrı’ya imanı Tevrat’ın temel unsuru olarak görmüşler (Mişna, Arakhin, 15b), diğer taraftan heretiklere karşı yahudinin durumunu belirleyen, “Öldükten sonra dirilişi, Tevrat’ın Tanrı’dan geldiğini ve ilâhî inayetle mükâfat ve cezayı inkâr edenin âhirette yeri yoktur” (Talmud, Sanhedrin, 90b-91a) gibi bazı itikadî kurallar koymuşlardır. Daha sonra gerek Yunan felsefesinin etkisi gerekse Rabbânî yahudilerin Karâîler’le tartışmaları ve özellikle müslüman kelâmcılarla karşılaşmaları iman esaslarının tesbitini zorunlu hale getirmiştir. Bu sebeple bazı yahudiler farklı dönemlerde inanç esaslarını tesbite yönelik çalışmalar yapmışlarsa da bunlar kutsal metinlerde yer almadığından genellikle tartışmalıdır.

İlk örneği İskenderiyeli yahudi filozofu Filon’da (Philon, Philo) görülen iman esası oluşturma girişimi bilhassa Ortaçağ’da yaygınlık kazanmış, müslümanlarla münasebetler neticesinde İslâm’dakine benzer şekilde iman esasları tesbit etme zarureti ortaya çıkmış, sonunda yahudi din bilginlerince iman esasları belirlenmiştir. Bu konuyla ilgilenenlerden biri Saadiah Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, ö. 942), diğeri, tesbit ettiği esaslar günümüzde

yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen İbn Meymûn'dur (Maimonides, ö. 1204). İbn Meymûn'un belirlediği on üç prensiplik Yahudi âmentüsü de eleştirilmiş ve bunlara alternatif bazı prensipler ortaya konmuştur. Hatta bütün Tevrat kurallarının aynı derecede önemli ve belirleyici olduğu yaklaşımından hareketle iman esası tesbit etme fikrine karşı çıkanlar da olmuştur (Gürkan, s. 61-62). Yaratıcı Tanrı fikrine ağırlık veren Filon'un beş prensiplik âmentüsü Tanrı'nın varlığı, birliği, dünyayı yarattığı, yaratılmış dünyanın tekliği ve Tanrı'nın takdirinin dünyayı yönetmesi esaslarından teşekkül etmektedir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 181; EJd., II, 654; ERE, IV, 245). Bu esaslara bazı kaynaklarda mânevî varlıklar, şeriatın vahyi ve şeriatın ebedîliği maddeleri de eklenmiştir (EJd., II, 654). Filon'un belirlediği iman esasları Mişna ve Talmud âlimleri arasında taraftar bulmamıştır. Bunun, Filon'un Filistin dışında Helenistik kültür muhitinde yaşaması, bu esasları tesbit ederken Helenistik felsefenin etkisi altında kalması, felsefî bir monoteizmi savunması ve Filistin'deki dinî gelişmelerden haberdar olmaması gibi sebeplerden kaynaklandığı kabul edilmektedir (Kutluay, s. 173-174; JE, II, 149).

VIII. yüzyılda müslüman dünyası ile kurulan yakın temas ve bunun sonucunda ortaya çıkan Karâîlik (Kara'îm) mezhebiyle mücadele zorunluluğu, diğer taraftan müslüman kelâmcılar tarafından Yahudiliğe yöneltilen eleştirilere karşılık verme endişesi iman esaslarının yeniden ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu konuda ilk çalışmayı yapan Saadiah Gaon'un kapsamlı âmentüsü şu esaslardan meydana gelmektedir: 1. Âlem sonradan yaratılmıştır. 2. Allah tek olup cismi yoktur. 3. Vahye iman yahudi an'anesini de içine almak üzere şarttır. 4. İnsan müttaki olmaya, ruhen ve bedenen günahlardan sakınmaya davet edilmiştir. 5. Mükâfat ve ceza haktır. 6. Ruh saf ve temiz yaratılmıştır, ölüm anında bedeni terkeder. 7. Yeniden dirilmek haktır. 8. Mesîhin beklenmesi, hesap ve nihaî hüküm haktır (Kutluay, s. 180; JE, II, 150). Hananel ben Hushiel iman esaslarını Tanrı'ya, peygamberliğe, âhirete ve mesîhe iman olarak dört esasta toplamaktadır (a.g.e., a.y.). Judah Halevi, Kuzari adlı eserinde Yahudiliğin iman esaslarını akıl yerine mûcizelere ve geleneklere bağlar. Ona göre tabiat üstü özellikleriyle mûcizeler ve gelenekler gerçek imanın kaynağı ve delilidir. Judah iman esaslarını şu şekilde formüle eder: İbrâhim'in, İshak'ın ve İsrâil'in Rabb'ine inanırım ki O İsrâiloğulları'nı mûcize ile Mısır'dan

çıkardı. İnancımız Tevrat'ta yer almaktadır. Tanrı'nın krallığına, ebedîliğine, Tevrat'ı gönderdiğine, takdirine, bütün bunların delilinin Mısır'dan çıkış olduğuna inanırım (JE, II, 150; ERE, IV, 245). Toledolu Abraham b. Dâvûd inanç esaslarında Tanrı'nın varlığı, birliği ve diğer sıfatlara sahip oluşu, kâinatı idare edişi, geleneğe ve peygamberliğe iman, Tanrı'nın isimleri, ilâhî takdir ve insanın özgür iradesi üzerinde durmuştur (JE, II, 150; ERE, IV, 246). Karâî âlim Yehuda Hadasi'nin tesbit ettiği, Karâîler tarafından benimsenen on maddelik âmentü Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu, her şeyden münezzeh olup ortağının bulunmadığı, kâinatın yaratılmış olduğu, Tanrı'nın Mûsâ'ya ve Kutsal Kitap'ta ismi geçen diğer İsrâil peygamberlerine vahiy gönderdiği, sadece Mûsâ'nın öğretisinin doğru olduğu, Tanah lisanının (İbrânîce) öğrenilmesinin dinî bir vecîbe teşkil ettiği, Kudüs'teki mâbedin dünyanın sahibinin mekânı olduğu prensipleri ve mesîhin gelişiyle birlikte gerçekleşecek olan yeniden dirilme, ilâhî muhasebe ve ilâhî yargıya imanı öngörmektedir (Kutluay, s. 269; JE, II, 151; EJd., II, 655; ERE, IV, 246).

İbn Meymûn'un tesbit ettiği iman esasları günümüzde yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. 1. Tanrı var olan her şeyi yarattı ve onlara hükmetmektedir. 2. Tanrı birdir, O'ndan başka Tanrı yoktur. 3. Tanrı bir cisim değildir ve hiçbir şekilde tasvir edilemez. 4. Tanrı ezelî ve ebedîdir. 5. İbadet sadece Tanrı'ya mahsustur, O'na ortak koşulmaz. 6. Peygamberlerin bütün sözleri haktır. 7. Efendimiz Mûsâ'nın peygamberliği gerçektir. O kendisinden önce ve sonra gelen bütün peygamberlerin en büyüğüdür. 8. Mevcut Tevrat'ın tamamı Tanrı tarafından Mûsâ'ya verilenin aynıdır. 9. Tevrat değiştirilmeyecektir ve gelecekte Tanrı başka bir şeriat göndermeyecektir. 10. Tanrı insanın bütün işlerini ve düşüncelerini bilir. 11. Tanrı, emirlerini yerine getirenleri mükâfatlandırır, karşı gelenleri cezalandırır. 12. Mesîh gelecektir, geciktiği halde geleceğine inanırım. 13. Tanrı'nın bildiği bir zamanda dirilme gerçekleşecektir (ERE, IV, 246). İbn Meymûn'dan sonra da bazı yahudi âlimleri çeşitli inanç esasları tesbit etmişlerdir. XIII-XV. yüzyıllarda Nahmanides, Abba Mari ben Moses, Simon ben Zemah Duran, Josef Albo, Isaac Arama ve Joseph Jaabez gibi İbn Meymûn'un takipçileri onun belirlediği on üç maddeyi Tanrı'ya iman, yaratılış ve takdîr-i ilâhî şeklinde üç esasa indirmişlerdir (JE, II, 151). David b. Samuel Kokhavi iman esaslarını şöyle sıralamaktadır: Dünyanın

yaratılmışlığı, irade özgürlüğü, ilâhî takdir, Tevrat'ın ilâhî menşei, mükâfat ve mücâzat, kurtarıcının gelişi, diriliş (EJd., II, 656). Karâîler'le

Rabbânîler'i uzlaştırmaya çalışan Shemariah of Negropont, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak cisminin olmaması, mutlak birliği, yaratıcılığı, evreni belli bir zamanda ilâhî emirle yaratması şeklinde beş prensip öne sürmüştür (a.g.e., II, 656).

XV. yüzyıl ile XVI. yüzyılın başlarında yahudi inançları hususunda önemli çalışmalar yapılmıştır. Hasdai Crescas'a göre Yahudiliğin itikadî üç temel prensibi Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisimsiz oluşudur. Bunun yanında altı esas daha vardır ki bunlar Allah'ın her şeyi bilmesi, takdir etmesi, kādir-i mutlak olması, peygamberlik, özgür irade ve Tevrat'ın Allah sevgisini insanlara kazandırması ve sonsuz mutluluğa ulaşmada yardımcı olmasıdır (a.g.e., II, 657). Josef Albo, İbn Meymûn'un on üç iman esasını üçe indirmiştir. 1. Tanrı'nın varlığına iman. Albo'ya göre bu iman Tanrı'nın birliği, cismi olmadığı, zamandan münezzeh ve mükemmel olduğu, noksanlıklardan münezzeh olduğu hususlarını da içermektedir. 2. Vahye iman. Şu hususları ihtiva etmektedir: İbrânî peygamberler ilâhî vahyin aracısıdır. Mûsâ peygamberlerin en büyüğüdür. Mûsâ şeriatı değişmeyecektir, ondan sonra başka şeriat gelmeyecektir ve ondan sonra gelen hiçbir peygamber bu şeriatı asla ortadan kaldıramayacaktır. 3. İlâhî adalete iman. Ölüm sonrası dirilişi de içermektedir. Öte yandan Tanrı tarafından doğrudan Hz. Mûsâ'ya verildiğine inanılan on emir İbn Azrâ ve Yitshak Abravanel gibi yahudi âlimlerince Yahudiliğin temel prensipleri kabul edilmiştir.

Günümüz yahudi mezheplerinde bütün cemaati bağlayıcı nitelikte iman esası oluşturma faaliyetine fazla rastlanmamaktadır. Farklı gruplar tarafından çeşitli dönemlerde bazı prensipler benimsenmişse de bu konuda alternatif görüşlere imkân tanınmış veya genellikle nihaî mânada inanç konusu bireysel yoruma ve değişime açık kabul edilmiştir. Buna göre halahanın otoritesini kabul eden Ortodoks Yahudilik, İbn Meymûn'un on üç prensibini benimsemekle birlikte gelenek içinde mevcut diğer iman esası anlayışlarını da geçerli saymaktadır. Bireysel çoğulculuğu esas alan reformist Yahudilik, hıristiyan inancını kabul etmesi dışında gerek inancı gerekse pratiği ilgilendiren konularda bireye geniş bir yorum ve tercih

hürriyeti tanımaktadır. Geleneğe dayalı değişim ve devamlılık üzerinde duran muhafazakâr Yahudilik ise monoteizm dışındaki herhangi bir yönelişi kabul etmemekle birlikte hem pratik hem inanç bakımından farklı yorumları onaylamaktadır (Gürkan, s. 63). Bu arada Sâmirîler'e göre iman esasları şunlardır: 1. Ortağı ve yardımcısı olmaksızın Allah birdir ve tektir. Bedeni veya insana benzer his ve sıfatları yoktur. O her şeyin sebebidir, gerçek mahiyeti ve tabiatı idrak edilemez. O'nun kutsal ismi Gerzîm dağına vahyedilmiştir. 2. Mûsâ, Allah'ın yegâne resulü ve bütün devirlerin peygamberidir. O nübüvvetin şerefidir, vahiy onunla son bulmuştur. Onun gibi bir peygamber gelmemiştir ve gelmeyecektir. 3. Tevrat mükemmel ve tamdır, bütün zamanlar için geçerlidir. Hiçbir dönemde ona bir şey eklenmeyecek ve hiçbir hükmü neshedilmeyecektir. Diğer bütün yaratıklardan önce altı günde yaratılmıştır. 4. Gerzîm dağı ebedî hayat yurdu, bereket dağı, Allah'ın dünya üzerindeki tek makamıdır; Allah'ın evidir. 5. İnsanların yeniden diriltileceği bir gün gelecektir (DBS, XI, 774-775; Kutluay, s. 205-207). Modern ilmihal kitapları dinî yükümlülük çağına ulaşan gençlere veya Yahudiliğe gireceklere yönelik âmentü formülleri içermekte, bunlarda Tanrı'nın birliği, İsrâil'in seçilmişliği ve mesîhin gelişi gibi hususlar yer almaktadır. Bu alandaki en son çalışmalardan biri 1896 yılında Amerika'daki yahudi din adamlarının Milwauke şehrinde akdettikleri Amerikan Rabbilerinin Merkezi Konferansı'nda gerçekleşmiştir; burada fikir birliğine varılan esaslar şunlardır: Allah birdir, insan O'nun timsalidir, ruh ölümsüzdür, ölüm sonrası muhakeme vardır, İsrâil'in misyonu (mesîhin gelişi) gerçektir (Kutluay, s. 183; JE, II, 151).

B) Tanrı İnancı. Tanrı'nın varlığı ve birliği yahudi inanç esaslarının başında gelir. Buna çok önem verilmesine karşılık yahudi dinî literatüründe Tanrı bilimi konusunda sistemli tam bir çalışma yer almadığı gibi (DBS, IV, 1147) Tanrı hakkında farklı anlayış ve yorumlar da söz konusu olup bunlar Yahudiliğin özelliğinden kaynaklanmaktadır; zira Yahudilik'te bireyin Tanrı hakkında ne düşündüğünden ziyade Tanrı'ya nasıl ibadet ettiği hususu önemlidir (Gürkan, s. 76). Tevrat'ın ilk kelimesinden itibaren (Tekvîn, 1/1) yahudi kutsal kitabı sürekli Tanrı'nın varlığına vurgu yapmakta, O'nun varlığını inkâr edeni "aslı, temeli inkâr eden" diye nitelemektedir (Arakhin, 15b).

1. Tanrı'nın Birliği. Yahudi kutsal kitabında Âdem'in bir olan Allah'ın

emrini dinlemediği için cennetten çıkarıldığı, Nûh'un kendi kavmini Allah'a kulluğa çağırdığı ve inkâr edenlerin tûfanla cezalandırıldığı ifade edilmekte, "Nûh kanunları" diye bilinen kuralların başında putperestliğin yasaklanması yer almaktadır. Yahudilerin ulu ata kabul ettikleri İbrâhim'in yine bir olan Allah'a kulluğa davet ettiği, oğlu İshak ve torunu Ya'kūb'un da aynı şekilde bir olan Allah'a kulluğa çağırdıkları belirtilmektedir (Tekvîn, 3/6, 22-24; 6/8; 7/1; 12/1, 7). Mûsâ'ya gelen ilâhî emirlerde de Tanrı'nın birliği üzerinde durulmaktadır. On emirde, "Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Allah'ın Yehova benim, karşımda başka ilâhların olmayacaktır" denilmekte (Çıkış, 20/3), Şema duasında, "Dinle ey İsrâil! Allahımız Rab bir olan Rab'dir. Allah'ın Rabb'i bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün varlığınla seveceksin" ifadesi yer almaktadır (Tesniye, 6/4-5). Mûsâ aracılığıyla Tanrı ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahde göre (Çıkış, 19/5-6) Tanrı'nın emirlerine uydukları takdirde İsrâiloğulları O'nun en has kavmi olacaktır. Peygamberlerin tebliğleri de Tanrı'nın birliğine ve sadece O'na kulluk etmeye dairdir: "Benden önce Allah olmadı, benden sonra da olmayacak. Ben Rabbim, benden başka kurtarıcı yoktur. Çünkü gökleri yaratan Rab dünyaya şekil veren, onu yaratan, onu pekiştiren, onu boşuna yaratmayan, üzerinde oturulsun diye ona şekil veren Allah şöyle diyor: Rab benim ve başkası yoktur" (İşaya, 43/10; 45/18). Eski İsrâil toplumunda monoteizm başından beri dinin en temel özelliğidir. Ancak İsrâiloğulları kutsal kitaplarında da anlatıldığı üzere çoğunlukla başka ilâhların peşinden gitmişlerdir (Jacobs, s. 21-37).

2. Tanrı'nın İsimleri. Yahudi kutsal kitabında Tanrı'nın farklı isimler bulunmaktadır; ancak Tanrı'nın özel ismi olarak kullanılan ve "tetragrammaton" denilen dört

ünsüzden oluşan "Yhwh" (Yehova) bunların içinde en önemlisi ve en kutsal olanıdır; bu isim İbrânîce kutsal kitapta 6823 defa geçmektedir. On emirde yer alan, "Allah'ın Rabb'in ismini boş yere ağıza almayacaksın" kuralına göre Yehova kelimesi telaffuz edilmediği gibi Tevrat dışında da herhangi bir yere yazılmamıştır. Onun yerine Adonay (efendi, rab) veya Haşem (isim) kelimeleri kullanılmaktadır. Tevrat'ta Tanrı'nın en çok geçen diğer ismi Elohim'dir. Kitâb-ı Mukaddes'in Türkçe tercümelerinde Yehova Rab, Elohim de Allah kelimeleriyle karşılanmaktadır. Bunların dışında "el, el elyon" (yüce Tanrı), "el olam" (ebedî Tanrı), "el şadday" (her şeye gücü

yeten Tanrı), "ehyeh, yah, el" isimleri mevcuttur. Rabbânî literatürde "ha-makom" (makam), "şemayim" (gökler), "ha-kadoş baruh hu", "ribono şel olam" (kâinatın efendisi), "av" (baba), "meleh" (kral), "ha-rahman" (rahman), "gevurah" (kādir-i mutlak), "şekinah" (ulûhiyyetin mevcudiyeti), "şalom" (selâm), "ha-bore" (hâlik), "en sof" (ebedî), "melekh malkhe melakim" (krallar kralı) gibi isimler yer alır (a.g.e., s. 136-151; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 314-316).

3. Tanrı'nın Sıfatları. Yahudilik'te Tanrı'nın çeşitli sıfatları vardır. Tanrı mukaddestir: "Allahınız Rab benim, kendinizi takdis edin ve mukaddes olun, çünkü ben mukaddesim" (Levililer, 11/44). "Orduların Rabb'i kuddûstür, kuddûstür, kuddûstür, bütün dünya onun izzetiyle doludur" (İşaya, 6/3). "Tanrı ezelî ve ebedîdir, zamanın dışında ve üstündedir" (Tesniye, 32/40); "İlk ve son O'dur" (İşaya, 44/6; 48/12; Mezmûrlar, 90/2); "Tanrı sonsuz büyüklüktedir, her yerde hâzır ve nâzırdır" (Mezmûrlar, 139/7-10); "Tanrı kādir-i mutlaktır, her şeyi bilir" (Yeremya, 16/17; 23/249); "Hayatın ve ölümün sahibidir" (Tesniye, 32/39); "Tanrı dünyanın yaratıcısı ve koruyucusudur" (Mezmûrlar, 104/1-32; 121/2). Tanrı cismanî değildir. On emirde, "Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında olanın sûretini yapmayacaksın" denilmektedir (Çıkış, 20/4). Buna rağmen Tanrı hakkında bazı antropomorfik ve natürist tasvirler söz konusudur. Yahudi kutsal kitabında Tanrı önceleri Yahvist metinlerde antropomorfik biçimde tasvir edilmiştir. Tanrı beşerî organlara ve duyulara sahip bir varlıktır. Elleri, kolları, gözleri ve kulakları vardır. Günün serinliğinde bahçede gezinir, unutur, pişman olur, yorulur. O'na baba denilir ve kendisine oğullar nisbet edilir. Elohist metinlerde ise Tanrı aşkın bir nitelik kazanmakta, peygamberleriyle bulutların ötesinden veya rüyada melek aracılığı ile konuşmaktadır. İbn Meymûn, Tanrı'nın insanlara onların anlayacağı bir dille konuştuğunu, dolayısıyla antropomorfik ifadelerin insanların daha iyi anlaması için kullanıldığını ve bu ifadelerin mecazi olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (Jacobs, s. 21-183). Yahudi düşüncesinde Tanrı hem millî hem evrensel bir karakter taşır. Yahudi kutsal metinlerinde İsrâil Tanrı'sı gerçek anlamda tek tanrı ve bütün insanlığın yaratıcısı olarak tanımlanmakla birlikte bu tanrı, kutsallığı bilhassa Filistin topraklarında tecelli eden, özellikle İsrâil'in rehberi, koruyucusu ve kurtarıcısı olan bir ilâh biçiminde sunulmuştur. Tevrat'ta Tanrı ile O'nun kavmi olan İsrâil

arasında özel bir ilişkinin mevcudiyeti vurgulanmakta ve İsrâil'in Tanrı'nın has kavmi olduğu kaydedilmektedir (Çıkış, 19/5-6; Tesniye, 10/15). Bilhassa savaşların sürdüğü dönemlerde Yehova hem millî bir tanrıdır hem de savaşçıdır. İsrâil'in savaşları Yehova'nın savaşları, düşmanları da O'nun düşmanlarıdır (DB, III/2, s. 1236). Buna karşılık İşaya, Yeremya ve Hezekiel gibi büyük peygamberlerin tebliğlerinde Tanrı evrensel bir boyut kazanmaktadır (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 308).

C) Peygamberlik. Yahudilik'te Tanrı ile İsrâiloğulları arasında ilâhî vahyi tebliğ eden peygamberlik müessesesi vardır. Yahudi kutsal kitabı Tanah'ın ikinci ana bölümü "Peygamberler" (Neviim) adını taşımaktadır. Yahudi kutsal kitabında peygamberi ifade eden çeşitli kavramlar bulunmaktadır, bunların başında "nebî" (navi) gelir. "Tanrı tarafından göreve çağırılmış" anlamındaki nebî Tevrat'ta ilk defa İbrâhim için kullanılmıştır (Tekvîn, 20/7). "Gören" anlamındaki "ro'eh" ve "hozeh" kelimeleri de peygamberi ifade etmektedir. Diğer taraftan peygamber için Allah adamı, Allah'ın kulu, kul, haberci, elçi de denilmektedir. Yahudilik'te nübüvvet, Tanrı'nın kendi iradesini, seçtiği bazı kişilere ve bu kişiler aracılığıyla İsrâil halkına açıklaması şeklinde anlaşılmaktadır. İbn Meymûn peygamberlik olgusunun aktif bir akla, entelektüel, yaratıcı erdemlere ve temelde Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu söyler. Peygamberin başta gelen özelliği Tanrı sözüne muhatap olması ve bu söze aracılık etmesidir. Peygamberin diğer bir özelliği de Rabb'in sözlerini ve emirlerini insanlara tebliğ etmesidir. Peygamberliğin ilk aşaması onun Tanrı tarafından seçilmesi, ikinci aşaması belli bir topluluğa gönderilmesidir. Peygamberler kendilerine emanet edilen vahyi olduğu gibi naklederler (Yeremya, 23/8; Haggay, 1/13). Yahudilik'te vahyin en üstün şekli hiçbir aracı olmadan doğrudan Rab Yehova'dan alınan vahiydir ki yahudi inancına göre vahyin bu şekli sadece Mûsâ'ya hastır. Vahyin diğer bir şekli de rüyada veya vizyon halinde gelenidir. Yahudiliğe göre peygamberler rüya veya rü'yet yoluyla Rab Yehova ile diyalog kurabilmekte, ilâhî kelâm kutsal ruh veya melek aracılığıyla da peygamberlere iletilmektedir. Ahd-i Atîk'te gerçek peygamberler yanında sahte peygamberlerden de söz edilmekte ve gerçek peygamberin özellikleri şu şekilde belirtilmektedir: 1. Tebliğinin doğruluğu (Tesniye, 13/1-5). Hakiki peygamberin Tanrı, ibadetler ve ahlâkî vecîbeler hususunda söyledikleri şeriata (Tevrat) uygun olmalıdır. Eğer tebliğ ettikleri on emirden farklı ise o Allah adamı değildir. Bundan dolayı Rab Yehova'dan

başka ilâhlara kulluğu önerenler; yalan, hırsızlık, zina gibi yasak fiilleri tavsiye eden ve yapanlar gerçek peygamber değildir. 2. Verdiği haberlerin gerçekleşmesi (Tesniye, 18/21-22). Bir kişinin gelecekle ilgili haberi gerçekleşirse o hakiki, gerçekleşmezse sahte peygamberdir. 3. Mûcizeler göstermesi (Çıkış, 4/8). Peygamberler birtakım mûcizeler gösterir, bununla birlikte sadece alâmet göstermek peygamberlik için yeterli değildir. Yalancı peygamberlerin yalancılığı Tanrı'dan başka ilâhlara kulluğa çağırmaları ve gelecekle ilgili söylediklerinin gerçekleşmemesiyle ortaya çıkar.

Yahudi inancına göre İbrâhim'le başlayan ve Mûsâ ile en mükemmel şekline ulaşan peygamberlik (Tesniye, 34/10-12) milâttan önce V. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Malaki ile sona ermiştir. Rabbiler peygamberliğin sona erişini I. Bet ha-Mikdaş'ın yıkılışına bağlamışlar, Haggay, Zekarya ve Malaki'nin ölümüyle kutsal ruhun İsrâil'den ayrıldığını kabul etmişlerdir (Talmud, Sanhedrin, 11a; Baba Batra, 12a). Bu dönemden itibaren yol gösterici ve tebliğci Tanrı adamı yerine dini bilen ve yorumlayan din adamı (rabbi) figürü öne çıkmış, aynı zamanda kurtarıcı mesîh beklentisi gelişmeye başlamıştır. Mûsâ dışında bütün peygamberlere vahiy melek vasıtasıyla geldiği halde sadece Mûsâ, Rab Yehova ile "yüz yüze" görüşmüştür. Mûsâ sonrası dönemde İsrâiloğulları'nı yöneten ve "hâkimler" diye adlandırılan toplam on iki kişi de peygamberdir. Krallık döneminde Samuel, Gad ve Natan, parçalanma döneminde İlyâ, Elişa ve Azaryahu peygamberlik yapmıştır. Ahd-i Atîk'te kendilerine nisbet edilen yazılar bulunan peygamberlere

"yazar peygamberler" (kanonik peygamberler) adı verilmektedir; yazar peygamberler şunlardır: Amos, Hoşea, Mika, İşaya, Obadya, Yoel, Yûnus, Tsefanya, Nahum, Habakkuk, Yeremya, Hezekiel, Haggay, Zekarya, Malaki. Yahudilik'te peygamberlik sadece erkeklere mahsus değildir, kadınlardan da peygamberler gelmiştir ve onlara "nebiah" (nevi'a) denilmektedir. Yahudi kutsal kitabında adı geçen altı kadın peygamber Mûsâ'nın kız kardeşi Miryam (Çıkış, 15/20), Debora (Hâkimler, 4/4), Hulda (II. Krallar, 22/14), Noadya (Nehemya, 6/14) ve Peygamber İşaya'nın hanımıdır (İşaya, 8/3). İman esasları arasında yer almamakla birlikte Yahudilik'te melek inancı da vardır. Bütün yahudi mezhepleri meleklerin varlığını kabul etmekte ve Ahd-i Atîk'te çeşitli melek türleri ve isimleri yer almaktadır.

D) Âhiret İnancı. Yahudi dininin en karmaşık konularından biri de âhiret inancıdır. Geleneksel Yahudilik'te âhiret inancı doğrudan yahudi kutsal metinlerine dayandırılmakla birlikte gerek Tevrat'ta gerekse Tanah'a ait diğer kitaplarda âhiret bazı atıfların ötesinde açık ve net biçimde yer almaz. Buna karşılık başta yeniden dirilme inancı olmak üzere öteki dünya ile ilgili kavram ve konular Tanah sonrası yahudi apokrif-apokaliptik yazılarda, Rabbânî ve kabalistik literatürde, Ortaçağ yahudi teolojisi ve litürjisinde önemli yer tutmaktadır. Yahudilik'te âhiret inancı geç dönemde yazılan apokaliptik karakterli Daniel kitabı ile (12/2) Hezekiel kitabında (37/1-14) kısmen yer almakla birlikte Tevrat'ta açık şekilde bulunmadığından bu konuda antik yahudi mezhepleri farklı görüşler benimsemiştir. Yahudi kutsal kitabının ilk yorumcuları olan Ferîsîler, ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilme inancını bir nevi tartışmasız doktrin biçiminde ortaya koymuşlardır. Kutsal metni lafzen anlama yoluna giden ve yorum geleneğini kabul etmeyen Sadûkīler ise Tanah'ta rastlamadığı gerekçesiyle hem ruhu hem bedene nisbetle ölümden sonraki hayatı reddetmişlerdir. Âhiret konusu ilk defa Tanah sonrası yahudi literatüründe açıkça ortaya konup Rabbânî literatürle birlikte yahudi öğretisinin bir parçası haline gelmiştir. Tanah'ta âhiretle ilgili kavramlardan biri "ölüler diyarı" anlamındaki Şeol'dür (Sayılar, 16/33; Mezmûrlar, 6/5; İşaya, 38/18); Şeol ölüm sonrasında bütün ruhların gittiği yerdir. Önceleri iyilerin huzur içinde kaldığı, kötülerin farklı derecelerde azaba uğradığı bir yer olarak nitelenen Şeol daha sonra sadece kötülerin azap gördüğü bir mekân kabul edilmiş, bazı apokriflerde ise Şeol'ün yerini "gé hinnom" (cehennem) almış, iyilerin ise ölümden sonra uhrevî Aden bahçesine (gan Eden) veya cennete gittiğine inanılmıştır. İkinci tapınak dönemi apokrif literatüründen Makkabiler kitaplarında yahudi şehidlerinin Tanrı nezdinde ebedî hayata kavuşacakları belirtilmektedir (II. Makkabiler, 7/14; IV. Makkabiler, 9/8; 17/5). Ruhun ölümsüzlüğü fikri Süleyman'ın Hikmeti kitabında (3/1-10; 5/15-16) ve filozof Filon'un eserlerinde de görülmektedir. Mişna ve Talmud'da öteki dünya ve yeniden dirilme kavramları iman ve kurtuluş prensibi olarak ortaya konmakta, ayrıca Rabbânî literatürde iyiler için mükâfat ve kötüler için ceza yeri olan cennet ve cehennem kavramlarına atıf yapılmaktadır.

Talmud, Midraş ve Rabbinik literatürde ölüm sonrası ruhun durumu, gelecek dünya, mesîhî kurtuluş ve dirilişle ilgili farklı görüşler bulunmakla

birlikte ölüm sonrasıyla ilgili şu tesbitler yer almaktadır: Ölüm anında ruh bedeni terkeder, fakat ilk on iki ay boyunca gidip gelmek suretiyle ceset bozuluncaya kadar onunla irtibatı devam eder. Bu bir yıllık süre günahkârlar için bir arınma dönemidir, daha sonra iyiler cennete, kötüler ise cehenneme gider (Şabbat, 152b-153a; Tan, Vayiqra, 8). Ancak ruhların durumu belirsizdir; bazılarına göre ruhlar izzet tahtının altında tam bir sessizlik içinde gizlenirler, bazılarına göre ise tam bir bilinç halindedirler (Şabat, 152b; Tan, Ber, 18b-19a). Midraş'a göre ölü ile diri arasındaki tek fark konuşabilme özelliğidir. Mesîhî kurtuluş günlerinde ruh dirilişte yeniden vücut bulmak üzere toprağa dönüşecektir. Dirilecek kişilerin sadece iyilerden ibaret olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Bazı rabbiler hesaba çekilmek üzere kötülerin diriltileceğini, sonra da yok olacağını, küllerinin iyilerin ayaklarının altına serpileceğini belirtmektedir. Diriliş, Rabbinik âhiret anlayışında esastır ve Ferîsîler'le Sadûkīler'i ayıran bir husustur. Talmud'da bu konu üzerinde ısrarla durulur ve âhirete inanmayanın öteki dünyada yerinin bulunmadığı belirtilir (Sanhedrin, 90b-91a). Siyasal bir ütopya olarak kabul edilen mesîhî krallık konusu Rabbinik literatürde genişçe tartışılmıştır.

Yahudilik'te cennet ve cehennem farklı kademelerden oluşan çok büyük mekânlar şeklinde tasvir edilmektedir. Ne zaman yaratıldıkları ve nerede bulundukları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yaygın inanca göre dünya yaratılmadan önce yaratılan ya da planlanan cehennem yerin altında veya semanın üzerinde yahut karanlık dağların arkasındadır. Cehennem sadece ceza yeni değil aynı zamanda arınma mekânıdır. Bir görüşe göre günahı ve sevabı eşit olanlar cehennemde on bir ay süresince arındıktan sonra cennete girecektir. Yaygın görüş hem İsrâil'den hem diğer milletlerden olan kötülerin cehennemde sadece on iki ay kalacakları ve ardından yok olacakları yönündedir. Yahudi ahdine bağlılıklarını ve temel yahudi öğretisini reddedenler sonsuz azaba uğrayacaktır. Bazılarınca Şabat'a denk gelen günlerde azap uygulanmayacağı söylenmektedir (Gürkan, s. 110). Günahkâr yahudilerin cehennemde sadece on iki ay kalacakları inancını Kur'an da yalanlamaktadır (el-Bakara 2/80-81). Cennetin bu dünyada bulunduğu ve iyilerin ruhlarının mesîhî dönemin sonunda gerçekleşecek yeniden dirilme anına kadar burada kalacağı belirtilmektedir. Henüz yaratılmamış olan öteki dünya ise yeniden dirilme ve ilâhî muhasebenin ardından iyilerin ve günahtan arınanların yeni bir

beden ve ruhla sonsuza kadar yaşayacakları nihaî mükâfat yerini ifade etmektedir. Reformist yahudilerin ileri gelenleri Tanrı'nın merhametiyle bağdaşmadığı için cehennem kavramını kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde günümüz liberal yahudi gruplarının çoğu da cennet ve cehennemin fiziksel anlamda var olduğuna veya olacağına inanmamaktadır. Yahudilik'te inanç konusunun dogmatik bağlayıcılığının olmaması ve âhiretle ilgili kavramların muğlaklığı sebebiyle bu tavır Ortodoks yahudiler açısından da bir problem teşkil etmemektedir (a.g.e., s. 114).

E) Mesîh İnancı. Yahudilerin bir kurtarıcı tarafından yabancı boyunduruğundan kurtarılıp Filistin topraklarında dinî ve siyasî bağımsızlık kazanmak suretiyle eski ihtişamlarına kavuşmalarına yönelik inanç ve doktrini ifade eder (a.g.e., a.y.). Bu doktrin, ikinci mâbed döneminin sonlarından itibaren Yahudiliğin önemli bir öğesi haline gelmiştir. İbrânîce "mâşiah" (mesîh) kelimesi "yağla meshedilmiş" anlamındadır. İlk defa Levililer'de geçen (4/3-5) bu terim başlangıçta, peygamber veya kohen tarafından yağlanmak (kutsanmak) suretiyle görevlendirilen yahut doğrudan Tanrı tarafından görev verilen kral, kohen yahut başkohen gibi kişiler için kullanılmış, daha sonra uhrevî mânada kurtarıcı mesîh şekline dönüşmüştür. Dâvûd'a saltanatının ebediyen devam edeceğini bildiren vaadden sonra (II. Samuel, 7/12-13) Dâvûd

zürriyetinin seçilmişliği kabul edilmiş (II. Samuel, 22/51; Mezmûrlar, 89/35-38), ardından İşaya ve Yeremya, "Dâvûd evi"nden çıkacak olan bir kralın başa geçeceğini ve ihtişamla saltanat süreceğini müjdelemiştir. Tarihlerindeki olumsuzluklar ve başka ülkelerin egemenliği altında kalmaları, Tanrı'nın seçilmiş kavmi olma inancı ve bu nitelemeye uymayan şartlar, ayrıca İran kaynaklı kurtarıcı fikri, yahudileri, Tanrı'nın ilâhî düzeni yeniden tesis etmek ve kendilerini hak ettikleri itibara yeniden kavuşturmak için bir mesîh-kral göndereceği fikrine götürmüş, mâbedin ikinci defa yıkılması ile mesîhî kurtuluş fikri daha da kuvvetlenmiştir. Rabbânî literatürde Dâvûd soyundan gelecek olan mesîh, tarihin sonunda düşmanlarını yenmek suretiyle İsrâil halkını esaretten kurtarıp kutsal topraklara ve Tanrı'ya döndürecek, orada mâbedi tekrar inşa ederek İsrâil'i Tevrat öğretisine göre yönetecek ve yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kuracaktır. Bu kişi savaşçı, öğretmen ve peygamber kimliklerini şahsında toplayan uhrevî bir kral olarak tasvir edilmiştir. Dâvûd oğlu Mesîh diye

adlandırılan krala öncülük etmek üzere Yûsuf soyundan gelecek ikinci bir mesîhten bahsedilmektedir. Bu ikinci mesîh figürü daha sonra, mesih inancının modern ve seküler bir versiyonu olarak görülebilecek olan siyonist hareketin öncüleri için de kullanılmıştır. İnsan şeklinde tanımlanan, ancak tabiat üstü özelliklere de sahip bulunan mesîhin Kudüs'te doğduğu, gökyüzünde gizlendiği, geri dönmek için kurtuluş gününü beklediği ve İsrâil onu hak ettiğinde heybetli bir şekilde bulutların üzerinde geleceği rivayet edilmektedir. Rabbânî literatürde mesîhin gelişini haber veren birtakım olumsuz gelişmelerin varlığından, Gog ve Magog (Ye'cûc ve Me'cûc) savaşından, sürgündeki İsrâil'in vaad edilmiş topraklarda bir araya toplanması ve milletlere hükmetmesinden bahsedilmektedir. Mesîh beklentisi özellikle baskı ve zulüm dönemlerinde daha da artmış, birçok kişi mesîh iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Ebû Îsâ el-İsfahânî (VIII. yüzyıl), İbn Arye (ö. 1000), Karâî kohen Solomon (ö. 1121) bunlar arasında sayılabilir. Yahudi tarihinin en etkili mesîhî hareketi ise Sabatay Sevi adlı bir Osmanlı yahudisinin mesihlik iddiasında bulunması (1665) ve ardından Müslümanlığı kabul etmesi sonucunda oluşan, ancak yahudilere göre heretik sayılan ve gizli bir harekete dönüşen Sabataycılık'tır. Mesîh inancı günümüzde Ortodoks Yahudilik tarafından hâlâ benimsenmekte, reformist Yahudilik ise mesîh figürünü kabul etmemektedir.

F) Seçilmişlik İnancı. Yahudiliğin iman esasları arasında yer almasa da yahudiler, kendilerinin Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduklarına ve arz-ı mev'ûdun Tanrı tarafından kendilerine vaad edildiğine inanmaktadır. Tanrı ve Tevrat kavramlarının yanında yahudi teolojisinin aslî unsurlarından biri de İsrâil kavramıdır. Bu kavram hem Tanrı'nın seçip ahidleştiği kutsal topluluk mânasında İsrâiloğulları kavmini, hem de Tanrı tarafından ahid kapsamında İsrâiloğulları'na verilen, kutsal topraklar diye adlandırılan Filistin bölgesini ifade etmektedir. Tevrat'ta çeşitli yerlerde geçtiği üzere İsrâil kavminin kutsallık vasfı kazanması Tanrı'nın kendilerini seçip ahidleşmesiyle ortaya çıkmıştır: "Siz Tanrınız Rab için kutsal bir kavimsiniz. Tanrınız Rab kendi has kavmi olmanız için yeryüzündeki bütün milletler arasından sizi seçti" (Tesniye, 7/6). Bütün kâinatı yaratan İsrâil Tanrısı İsrâil'e ahid bağıyla bağlıdır, O'nun kutsallığı, hükmü ve himayesi özellikle İsrâil üzerinde tecelli etmektedir: "Tanrı'nız olmak için sizi Mısır'dan çıkaran Rab benim. Kutsal olun çünkü ben kutsalım" (Levililer, 11/45). Tanrı ile İsrâil arasındaki bu özel ilişkinin anlatılması bağlamında

yahudi kutsal metinlerinde çeşitli metaforlara başvurulmuştur. Bunların başında Tanrı-has kavim, kral-tebaa, efendi-köle, çoban-sürü, baba-oğul, anne-çocuk, koca-karı, damat-gelin kavramları gelmektedir.

İsrâil kimliğinin ve seçilmişliğinin merkezinde yer alan kutsallık vasfı İsrâil'i diğer milletlerden ayırır. İsrâil putperestlikle temsil edilen diğer milletlerin karşıtı, dolayısıyla birbirinin zıddı olan ahid ve putperestlik kavramları İsrâil ile diğer milletlerin ayırt edici niteliğidir. Bu sebeple, yahudi geleneğinde ilk İbrânî atası İbrâhim'le yapılan ahdin işareti olan sünnetin ve Mûsâ peygamber önderliğinde Sînâ'da gerçekleştirilen ahdin işareti olan Tevrat ve Şabat kutlaması, yahudi kimliğinin gerek fizikî gerekse mânevî açıdan en önemli göstergeleri kabul edilmiş, diğer milletlerin ortak özelliği ise putperestlik şeklinde görülmüştür. İsrâil ise günahlarına ve içinde bulunan günahkârlara rağmen kutsal kavim özelliğini korumuştur (a.g.e., s. 86-88). Tanah'ta İsrâil'in seçilmiş kutsal kavim olmasıyla ilgili iki ayrı ahidden bahsedilmektedir. Bunlardan biri Tanrı'nın İbrâhim ile yaptığı ve daha sonra diğer İbrânî ataları olan İshak ve Ya'kūb'la yenilediği ahiddir. Bu ahid ile Tanrı, İbrâhim'i ve neslini kutsamak suretiyle onları bol ve bereketli kılma ve kutsal topraklara mirasçı yapma vaadinde bulunmuştur: "Seni çok verimli kılacağım. Soyundan milletler doğacak, krallar çıkacak. Ahdimi seninle ve soyunla kuşaklar boyunca sonsuza kadar sürdüreceğim. Senin, senden sonra da soyunun Tanrı'sı olacağım. Bütün Ken'ân ülkesini sonsuza kadar mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrı'sı olacağım" (Tekvîn, 17/6-8). İkincisi, Mûsâ peygamber önderliğinde Mısır'dan kurtarıldıktan sonra İsrâiloğulları ile Sînâ dağı eteklerinde yapılan ahiddir. Bu ahidde ilkinden farklı olarak Tanrı'nın ve İsrâiloğulları'nın karşılıklı uyması gereken hususlar yer almaktadır. Bu ahidle İsrâiloğulları yalnızca İsrâil Tanrısı'nı sevip O'na itaat etmek ve Tevrat emirlerine uymakla yükümlü kılınırken itaat durumunda İsrâil'in bütün milletlerden üstün tutulması, bolluk, bereket ve zaferin onlara tahsis edilmesi (Tesniye, 7/12-13; 26/18-19; 28/1-14), itaatsizlik halinde helâk edilmesi yanında kutsal toprakları da kaybetmesi ve diğer milletlerin elinde eziyet çekmeye mahkûm bırakılması söz konusudur (Tesniye, 8/19-20; 28/1-2, 15). Seçilmişliğin sebebi olarak Tanrı'nın İbrânî atalarına verdiği söz ve onlara olan sevgisi gösterilmektedir (Tesniye, 4/37; 7/8; 9/5-7).

Rabbânî literatürde ise Tanrı'nın İbrânî atalarına ve İsrâil'e yönelik karşılıksız sevgisinin yanı sıra İbrânî atalarının ve İsrâil kavminin taşıdığı özellikler ve meziyetler seçilmişlik sebebi olarak gösterilmektedir. Buna göre İsrâil'in en büyük meziyeti, diğer milletlere de önerildiği halde bütün insanlık içinde sadece İsrâil'in Tevrat'ı kabul etmesidir. Tanrı İsrâil'i, kâinatın ve yaratılışın ölçüsü ya da modeli gibi görülen Tevrat'ı alıp kabul etmesinden dolayı diğer milletlerden ayırıp kendine has kavim yapmış, kendi ismini ve şanını İsrâil kavmine bağlamıştır. Tanrı yanındaki hazinesini, Tevrat'ı vermeye lâyık tek kavmin İsrâil olduğunu bildiği için İsrâil'i, ilk çocuğunu daha kâinat yaratılmadan Tevrat'la birlikte yaratmıştır. Diğer taraftan İbrânî ataları arasında Ya'kūb'un ayrı bir yeri vardır, çünkü onun bütün soyunun (İsrâiloğulları) doğru yol üzere bulunduğu kabul edilmektedir (a.g.e., s. 89-90). İsrâil'in ahidden sapması ağır cezaları beraberinde getirmekle birlikte ahidden dönüş söz konusu değildir. Modern yahudi düşüncesinde seçilmişlik inancı diğer esaslara nazaran hem daha çok tartışılmış hem de kırılmaya uğramıştır. Zira yahudi aydınlanmasıyla beraber seçilmişlik doktrini, bazı yorumcularca Tanrı tarafından seçilen kavim yerine Tanrı'yı seçen kavim kavramı

etrafında da tartışılmış ve bu doğrultuda yeniden yorumlanmıştır (a.g.e., s. 91).

Kutsal Topraklar. Kutsal kavim İsrâil ile diğer milletler arasındaki kategorik ayırım, kutsal topraklar mânasında İsrâil ile yeryüzünün geri kalan kısmı arasında da görülmektedir. Buna göre yeryüzünün merkezinde bulunan İsrâil toprakları Tanrı'nın kutsallığının ve hükümranlığının doğrudan tecelli ettiği bölgeyi ifade etmekte, bu bölgenin merkezinde Kudüs ve onun da merkezinde yer alan Siyon dağı ile mâbed bölgesi söz konusu kutsallığın doruğa ulaştığı mekânları temsil etmektedir. Filistin topraklarının kutsallığı Tevrat'ta geçmekle birlikte Tevrat'ta sadece bir yerde ismi geçen Kudüs şehrinin sonradan kazandığı ve yahudi tarihi boyunca taşıdığı asıl önem bu şehrin krallığın merkezi ve mâbedin inşa edildiği yer olmasındandır (a.g.e., s. 93). Rabbânî literatürde ortaya konulan, yahudi mistik geleneğinde de yer alan bir yorumda Kudüs'e daha büyük bir önem ve kutsallık atfedilmektedir. Bu yoruma göre fizikî Kudüs semavî Kudüs'ün yeryüzündeki karşılığı ve izdüşümüdür. Dolayısıyla Kudüs ve mâbed bölgesi semavî Kudüs'e açılan kapıdır. İsrâil topraklarının yabancılara

satılmasına veya kiralanmasına yönelik yasağın yanı sıra kutsal topraklara yerleşmeyi ve yabancıların eline geçmiş toprakları satın almayı teşvik edici hükümler Talmud'da mevcuttur. Diğer taraftan rabbiler bu bölgeye yahudi toplu göçünü hoş karşılamamışlar ve yahudilerin kutsal topraklarda tekrar hâkimiyet elde etmelerini, beklenen kurtarıcı mesîhin gelişi ve mesîhî dönemi başlatmasıyla gerçekleşecek mûcizevî bir hadise olarak görmüşlerdir (a.g.e., s. 93-94).

BİBLİYOGRAFYA

F. Prat, "Jehovah (Theodicee)", DB, III/2, s. 1235-1243; H. Lesetre, "Messie", a.e., IV/1, s. 1032-1034; E. Mangenot, "Prophete", a.e., V/1, s. 705-727; a.mlf., "Prophetie", a.e., V/1, s. 727-734; J. Bonsirven, "Judaisme", DBS, IV, 1147-1161; A. A. Gelin, "Messianisme", a.e., V, 1165-1211; E. Cothenet, "Prophetes", a.e., VIII, 692-811; L. Ramlot, "Prophetisme", a.e., VIII, 909-1222; M. Baillet, "Samaritains", a.e., XI, 774-1047; L. Jacobs, A Jewish Theology, London 1973, s. 8-183; "Creed", The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 181; Yaşar Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, İstanbul 2001, s. 173-183, 205-207, 269; Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, İstanbul 2008, s. 61-122; E. G. H-K, "Articles of Faith", JE, II, 148-152; A. Altmann, "Articles of Faith", EJd., II, 654-660; H. Hirschfeld, "Creed (Jewish)", ERE, IV, 244-246; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, Paris 1993, s. 308-313, 314-316, 415-420, 732-736, 917-921.

Ömer Faruk Harman

V. MÂBED ve İBADET

Yahudilik'te mâbed denilince Kral Süleyman (m.ö. 971-931) tarafından Kudüs'te yaptırılan Bet ha-Mikdaş (Beytülmakdis) anlaşılmaktadır. Fakat

yaklaşık 4000 yıllık yahudi tarihinde Yahudiliğin belli dönemlerinde farklı ibadet yerleriyle karşılaşılır. Yahudiliğin tarih sahnesine çıktığı ilk döneme "atalar dönemi" adı verilir. İbrâhim ile başlayıp oğlu İshak ve torunu Ya'kūb ile devam eden bu dönemde tarım ve hayvancılığa dayalı sade bir hayat ve yer yer animizm, politeizm izleri taşıyan dinî inançlar hüküm sürmekteydi. Atalar döneminde dinî inanç ve ibadetlerle Tanrı telakkisi arasında sıkı bir ilişki vardı. İbrâhim ile beraber politeizmden monoteizme geçişin sağlandığı bu dönemde Tanrı ile özel bir ahid ilişkisinden söz edilir ve Kitâb-ı Mukaddes'te sık sık tekrarlanan "atalarının Tanrı'sı" şeklindeki ifadeler (Tekvîn, 31/53; 32/9; Çıkış, 3/6) bu ilişkiyi gösterir. Bu döneme ait dinî inançların esasını, Tanrı ile İbrâhim arasında gerçekleştirilip İshak ve Ya'kūb vasıtasıyla devam ettirilen ahid imanı ve bu imanın ahlâkî esasları teşkil ediyordu. İbadetler ise daha çok İsrâiloğulları'nın bu özel Tanrı'sına sunulan kurbanlardan ibaretti. Göçebe ve sade bir hayat yaşayan İbrânî ataları dinî vecîbelerini yerine getirebilmek için konakladıkları her yerde bir mezbah yapmışlardır. Daha sonra gelen İsrâiloğulları'nca da önem verilen bu ibadet yerleri Şekem (Tekvîn, 12/6-7; 33/18-20; Yeşû, 24/26-27; Hâkimler, 9/6), Betel (Tekvîn, 12/8; 28/10-22; 35/1-15; I. Samuel, 7/16; Amos, 4/4; Hâkimler, 20/18-28; I. Krallar, 12/28), Mamre (Tekvîn, 13/18) ve Berşeba'dır (Tekvîn, 26/23-25; I. Samuel, 7/17).

Yahudiliğin ikinci evresini oluşturan Mûsâ döneminde mâbed toplanma çadırını ifade etmektedir. Yahudiliğin en önemli şahsiyeti ve peygamberi olan Mûsâ, kavmini Mısır esaretinden kurtardıktan sonra çölde bir çadır kurmuştur. Toplanma çadırı veya çadır-mâbed (Ohel Mo'ed) diye bilinen bu çadır İsrâiloğulları'nın çöldeki kutsal mekânıydı. Gerçekte burası Yahve'nin Mûsâ ile "yüz yüze, ağız ağıza" konuştuğu (Çıkış, 33/11; Sayılar, 12/8) ve halkıyla zaman zaman "buluştuğu" (Çıkış, 33/7-11) yerdi. Çadır-mâbedin aynı zamanda "mesken" (İbrânîce mişkan) ve "konut" gibi anlamlara gelmesi buranın kutsal bir yer olduğunu da gösterir (Hâkimler, 8/11; II. Samuel, 7/6). Çadır-mâbed sözünün içerdiği, "taşınabilir sade mâbed" anlamından hareketle bu çadır için İsrâiloğulları'nın çöldeki mâbedi demek de mümkündür. Mûsâ, İsrâiloğulları'nın çöldeki hayatları boyunca bütün dinî faaliyetlerini buradan yönlendirdiği gibi başta kurban olmak üzere ibadetler de burada yerine getirilirdi. Bu çadırın gaipten haber almada da büyük rolü vardı (Çıkış, 33/7, 11; Sayılar, 12/8). Toplanma çadırına kutsiyet kazandıran en önemli husus sekîne olgusuna, Tanrı'nın orada İsrâil halkı

arasında ikamet ettiğine dair olan inançtır. Çadıra kutsiyet kazandıran diğer bir husus da Mûsâ'nın ahid sandığını bu çadırın en kutsal bölümünde muhafaza etmesidir (Çıkış, 26/33-34; 40/21). Bu sandık Ahd-i Atîk'te ahid sandığı (Sayılar, 10/33; 14/44), şehâdet sandığı (Çıkış, 26/33-34; 30/26; 40/5, 21), Tanrı'nın sandığı (I. Samuel, 11/11) gibi isimlerle anılmakta ve Kur'an'da "tâbût" şeklinde geçmektedir (el-Bakara 2/248). Ahid veya kesin kanun, üzerine kanunun yazıldığı iki taş tabletten ibarettir. Tanrı onları Mûsâ'ya vermiş (Çıkış, 31/18), Mûsâ da sandığın içine koymuştur (Çıkış, 25/16; 40/20). Bu sebeple sandığı ihtiva eden çadıra ahid çadırı adı verilmiştir (Sayılar, 9/15; 17/22; 18/2). Kitâb-ı Mukaddes'te çadırın ayrıntılı bir tanımı yapılır (Çıkış, 26-27; 36/8-38). Toplanma çadırı Ken'ân topraklarına girildikten sonra da muhafaza edilmiş ve Hâkimler döneminde Şilo'ya (Yeşû, 18/1), Saul döneminde Nob'a (I. Samuel, 21/1), daha sonra Gibeon'a (I. Târihler, 16/39) taşınmıştır. İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ ile başlayan dönemde çölde kırk yıl yaşadıktan ve toplanma çadırında ibadet ettikten sonra Ken'ân bölgesinde yerleşmiş, bu yerleşim yerlerinde Gilgal (Yeşû, 4/19-21; 5/9-10), Şilo (Yeşû, 18/1; Hâkimler, 28/31; I. Samuel, 1/3), Mizpa (Hâkimler, 20/1-3; I. Samuel, 7/5-16), Gibeon (I. Krallar, 3/4-5), Ofra (Hâkimler, 6/11-24) ve Dan (I. Krallar, 12/29) gibi ibadet yerleri edinmiştir. Bunların sonuncusu Kudüs'te yapılan mâbeddir.

Dâvûd, Kudüs'ü fethinden ve Filistîler'e karşı ilk zaferinden sonra o sırada Kiryath-Yearim'de bulunan ahid sandığını Kudüs'e getirmiştir (II. Samuel, 6/1-19). İlâhî tecellînin bir sembolü olan ahid sandığının oraya getirilmesiyle birlikte ilk adım atılmış ve Kudüs, Yahve tarafından seçilmiş bir ibadet yeri kabul edilmiştir. İkinci olarak Dâvûd mâbedin inşa edileceği yerde bir mezbah yaptırmış (II. Samuel, 24/16-25), burayı Yahve'nin evi, mezbahı da ateşte yakılan kurban mezbahı olarak tahsis etmiş (I. Târihler, 22/1; II. Târihler, 3/1), burada kurbanlar kesilerek ibadet başlatılmıştır (II. Samuel, 22/1; 24/16-25). Dâvûd'un ahid sandığını Kudüs'e taşımasındaki

amacı bu şehri İsrâil'in dinî merkezi yapmaktı. Ancak sandığı koyacak elverişli bir yer yoktu. Bunun üzerine Dâvûd, Yahve için bir "ev" yapmayı düşünmüş, fakat Peygamber Nathan'ın kendisine getirdiği ilâhî emirle bundan vazgeçmiştir (II. Samuel, 7/1-17). I. Târihler kitabına göre Dâvûd'un, mâbedi inşasına izin verilmemesinin sebebi onun bir savaşçı olarak çok kan dökmüş olmasıdır. Kitâb-ı Mukaddes'te, "Süleyman barışçı

kral anlamına gelen ismiyle bu görev için takdir edilmiştir” denilmektedir (I. Târihler, 22/8-10). Ancak Dâvûd, mâbedin yapımında gerekli olan malzemeden kutsal eşyalar için kullanılacak kaplara, inşasında çalıştırılacak işçilerden din adamlarının sınıflarını ve görevlerini belirlemeye kadar her şeyi hazırlamış (I. Târihler, 22/2-16), daha sonra Süleyman hazırlanan bu yer üzerinde mâbedin inşasına başlamıştır (II. Târihler, 3/1-2).

Mâbedin yapımı Kral Süleyman’ın idaresinin dördüncü yılında başlayıp (967) on birinci yılında (960) sona ermiştir. Mâbedin inşasına başlayış tarihi İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkışının 480. yılına rastlıyordu (I. Krallar, 6/1, 37-38). Süleyman, mâbedin yapımı için gerekli olan kerestenin Lübnan’dan getirilmesi hususunda Sûr Kralı Hiram’la bir anlaşma imzalamıştı (I. Krallar, 5/1-12). İnşaatta kullanılacak taş Kudüs yakınından çıkarılıyordu (I. Krallar, 5/17-18). İşin büyük bir kısmı mecburi hizmete tâbi tutulan İsrâiloğulları’nca yapılıyordu (I. Krallar, 5/13-16). Ancak Lübnan’da ağaçları kesenler ve keresteyi taşıyan gemicilerle Kudüs’te çalışan marangoz ve taşçılardan oluşan işçilerin tamamı Fenikeli’ydi. Mâbedin girişine sağlı sollu dikilecek iki sütunu ve diğer bronzları dökecek Sûrlu usta Hiram da annesi İsrâilli olmasına rağmen aslen Fenikeli’ydi. Mâbedin ölçüleri, kaç kat olacağı, oda sayısı ve bölümleri, kullanılacak kerestenin cinsi, duvarlara yapılacak kaplama, kabartma ve diğer süslemeler bizzat Yahve tarafından bildirilmişti (I. Krallar, 6/1-36; II. Târihler, 3/1-17; 4/1-22). Süleyman Mâbedi tamamlandıktan sonra ahid sandığı ve eşyalarıyla birlikte toplanma çadırı Süleyman tarafından İsrâil cemaatinin de katıldığı bir törenle mâbedin en kutsal bölümüne konulmuştu (I. Krallar, 8/4, 6). Alışılmış Ön Asya planı üzerine inşa edilen mâbed doğudan batıya doğru bir avlu, giriş (ulam), kutsal mekân (hekhal) ve en kutsal bölümden (kodeş ha-kodeşim) meydana geliyordu (I. Krallar, 6/3; 7/19). Giriş ibadete tahsis edilmişti. Kutsal mekânda kurban kesilirken kullanılacak malzemelerle birlikte altın buhur mezbahı, yakılan takdimeler için bir bronz mezbah, mayasız ekmek takdimi için kullanılan masa ve on şamdan vardı (I. Krallar, 6/4; 8/22; 9/25). Daha sonra Yahve’nin orada hazır bulunuşunu temsil eden ahid sandığının konulduğu en kutsal bölüm geliyordu (I. Krallar, 6/5, 19-23). Buraya İbrânîce’de “arka oda, en iç mekân” anlamında “debir” deniliyordu. Debir yılda bir defa kefâret âyini için açılır ve içeriye yalnızca başkohen girebilirdi (I. Krallar, 6/19). Burada Yahve’nin tecellîsi bir bulutla temsil edilirdi (I. Krallar, 6/3-22; 8/10). Bu kısım beş basamakla çıkılan ve

bir kapısı olan yüksekçe bir yerdi ve tahta bir duvarla diğer bölümlerden ayrılmıştı. Mâbedin girişindeki iki bronz sütun (I. Krallar, 7/14-22; II. Târihler, 2/14; 3/15-17) eski Ken‘ân mâbedlerinin önünde duran dikili taşları hatırlatıyordu. Bu sütunlara verilen Yakin (pekiştirecek) ve Boaz (kuvvet bunda) adları, o dönemde bunların eski Yakındoğu'da mâbedin ve hânedanın devamlılığının bir sembolü sayıldığını gösteriyordu. Bunlar aynı anlayışı yansıtan Mısır sütunları model alınarak dikilmişti. Kudüs'ün Bâbilliler tarafından işgali sırasında sütunlar kırılmış ve yapımında kullanılan metal Bâbil'e götürülmüştür (II. Krallar, 25/13; Hezekiel'in yapmayı düşündüğü mâbedde bunların yerini ağaç sütunlar almıştır; Hezekiel, 40/49). Mâbedin ön avlusunda bir bronz leğen (I. Krallar, 7/23-26), on adet büyük el leğeni (I. Krallar, 7/27-39), bir de yakılan takdimeler mezbahı bulunuyordu (II. Krallar, 16/14). Ayrıca avluda rahiplerin kullanımı veya başka amaçlar için inşa edilmiş çok sayıda bina vardı.

Dört asır ayakta kalan mâbed, Kral Süleyman'ın hükümdarlığı süresince ibadetin Kudüs'te merkezîleşmesine ve İsrâil'in dinî birliğinin güçlenmesine hizmet ederek İsrâiloğulları'na ait ibadet yerleri arasında ilk sırayı almıştır. Hz. Süleyman'ın ölümünden sonra krallık ikiye bölününce mâbed güneydeki Yahuda Krallığı sınırları içerisinde kalmış, defalarca yağmalanmasına ve hasar görmesine rağmen milâttan önce 586'da Bâbil hükümdarı Buhtunnasr (II. Nebukadnezzar) tarafından Kudüs'ün tahribine kadar varlığını sürdürmüştür (II. Krallar, 24/8-16; 25/9, 13-17). Yahuda Krallığı'nın ve mâbedin yıkılışı Peygamber Yeremya'nın zamanına rastlar. Yeremya yahudi milletinin felâketini önceden görmüş, fakat bunu önlemek için gösterdiği çabalar fayda vermemiştir. Neticede Kudüs yerle bir edilmiş, yahudi ileri gelenleri Bâbil'e sürgüne gönderilmiş, mâbed tahrip edilmiş, ahid sandığı kaybolmuş ve bir daha bulunamamıştır. Mâbedde yalnız kutsal mekânda yedi kollu bir şamdan, mayasız ekmek takdimi için bir masa ve buhur mezbahı kalmıştır. Buna rağmen sürgündeki yahudiler mâbedin aracılığı olmadan Yahve'ye ibadet etmeye devam etmişlerdir. Bunların içinden Hezekiel gibi peygamberler çıkmıştır. Hezekiel kohen ailesinden olup Kudüs'teki kurban ibadetini yeniden ihya etmek için çok çaba göstermiştir. Onun milâttan önce 571'de gelecekte mâbedin yeniden inşasıyla ilgili vizyonu (Hezekiel, 40/1-49; 43/1-27) ve bu konudaki iyimserliği öncülüğünü yaptığı halkın isteklerine uygundu. Nitekim milâttan önce 539'da Bâbil'i fetheden Pers İmparatoru Koreş, yahudilerin

Kudüs'e dönüp mâbedi yeniden inşa etmelerine izin verdiği gibi Buhtunnasr tarafından yağmalanarak götürülen altın ve gümüş eşyaları yahudilere teslim etmiştir (Ezrâ, 5/14-16). Farklı zamanlarda Kudüs'e geri dönen pek çok yahudi, mâbedin yeniden inşasına eski mâbedin yıkıntıları üzerinde mezbah yapımıyla başlamıştı (Ezrâ, 3/2-6). Mâbedin inşası, Yahuda Valisi Zerubabel'in idaresi altında milâttan önce 515'te tamamlanmıştır (Ezrâ, 5/16). Ahid sandığı kaybolduğundan kutsal bölüm boş kalmıştı; dolayısıyla mâbedin yeniden inşası tamamlanmakla birlikte her şey bitmemişti. Sonraki Grek dönemi, bilhassa Helenistik çağ çok geçmeden Yahudiliği yeni problemlerle karşı karşıya getirmiştir. Helenistik etki yahudiler arasında dinde olduğu kadar kültürde de kendini göstermiş, pek çok yahudi bu yeni eğilime karşı olumlu bir tavır takınmıştır.

Hasidiler (muhafazakârlar) adı verilen diğer yahudiler ise atalarının inancını sürdürerek Helenistik etkiden uzak durmuştur. Neticede Kral IV. Antiyok, milâttan önce 168'de Kudüs'teki mâbedde ibadeti yasaklamış ve ertesi yıl bir Zeus heykelini mâbedin içine koyarak kendisine karşı gelenlere işkence etmeye başlamış, bunun üzerine yahudilerle kral arasında şiddetli bir çatışma meydana gelmiştir. Kutsal mekândaki yedi kollu şamdan, mayasız ekmek takdimi için kullanılan masa ve buhur mezbahı Antiyok tarafından ganimet olarak götürülmüş, bunların yerine putperest mezbahı veya heykel yerleştirilmiştir (I. Makkabiler, 1/54). Dört yıl sonra Yahuda Makkabi idaresindeki yahudiler bağımsızlıklarını elde etmeyi başarmış ve mâbed yeniden takdis edilmiştir. Milâttan önce 63'te mâbede Romalı kumandan Pompei hâkim olmuşsa da burayı yağmalamamıştır (I. Makkabiler, 4/36-59).

Sürgün sonrasındaki onarımdan itibaren zamanla bakıma ihtiyaç gösteren mâbed, Roma yönetimince Yahuda Krallığı'nın başına getirilen Herod tarafından mükemmel bir şekilde tekrar inşa edilmeye başlanmıştır. Yeni binanın esas temeli milâttan önce 19'da atılmış, on yıl içinde tamamlanmış ve mâbed önemli ölçüde genişletilerek güzelleştirilmiş, ancak bu yeni bina bir asırdan fazla ayakta kalamamıştır. Milâttan sonra 6 yılında Yahuda eyaleti doğrudan Roma yönetimine bağlanmıştır. Bu arada Romalı Vali Pontius Pilatus'un idaresi çoğu zaman yahudilerin dinî ve millî duygularını rencide ediyordu. Yahudilerin 66 yılında başlattığı isyanın ve şiddetli bir çatışmanın ardından Titus yönetimindeki Roma askerleri Kudüs'ü zaptedip

70 yılında mâbedi tahrip etmiş ve mâbed, 132'de yahudilerin Şimeon Bar Kohba önderliğinde Romalılar'a karşı tekrar ayaklanması üzerine tamamen yıkılmıştır. Yahudiler buradan sürülmüş, mâbedin yerinde Romalılar tarafından bir putperest tapınağı inşa edilmiştir. 330'da İmparator Konstantin mâbedin bulunduğu bölgede, hıristiyanların Îsâ'nın mezarının olduğunu kabul ettikleri yerde Kutsal Mezar Kilisesi'ni (Merkad-i Îsâ Kilisesi) yaptırmıştır. IV. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığın kabul edilmesiyle Kudüs bir hac ve ziyaret merkezi haline gelmiştir. Ardından Meryem Ana Kilisesi'ni de Jüstinyen inşa ettirmiş, ancak hıristiyanlara ait dinî yapılar 614'te İran Hükümdarı Hüsrev tarafından tahrip edilmiştir. 638'de müslüman Araplar'ın fethettiği Kudüs, Arap-İslâm medeniyetinin merkezlerinden biri olmuştur. Hz. Ömer devrinde mâbed zemininde tahta veya tuğladan sade bir mescidle muallak taşı (hacer-i muallaka) üzerinde bir musallâ yapılmıştır. Emevîler döneminde Abdülmelik b. Mervân 691'de yine muallak taşı üzerinde Kubbetü's-sahre'yi inşa ettirmiş, onun tarafından yapımına başlanan Mescidi Aksâ'yı oğlu Velîd tamamlamıştır. Kubbetü's-sahre'nin bir ziyaret yeri olmasına karşılık Mescidi Aksâ ibadet mahallidir. Bugün Mescidi Aksâ denilince genellikle, Halife Abdülmelik'ten Osmanlı Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar gelip geçen pek çok halife ve hükümdar tarafından burada inşa edilen Kubbetü's-sahre, mezar türbe, tekke, zâviye, sebil gibi dinî yapıların bulunduğu, yaklaşık 150 dönüm arazi üzerine serpiştirilmiş binalar külliyesi anlaşılır. Bu yapılar günümüzde hâlâ ayaktadır; fakat Süleyman Mâbedi'nden sadece Herod'un yaptırdığı Batı duvarı (ağlama duvarı) zamanımıza ulaşmıştır. Mâbedin yıkılışından sonra Yahudilik'te ibadet yeri olarak sinagog ortaya çıkmıştır.

Yahudi cemaatinin topluca ibadet etmek, halkı eğitmek ve kültürel kimliklerini korumak amacıyla toplandıkları yere sinagog adı verilir. Yahudi dinî literatüründe "dua ve ibadet evi" anlamındaki sinagog kelimesi Grekçe "sunagoge"den (cemaat veya cemaatin toplandığı yer) gelir. Batı dillerine Ortaçağ Latincesi yoluyla geçen (yahudi İspanyolca'sında "esnoga") kelime daha sonra "dua evi, toplanma yeri ve Sabbat evi" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. "Tanrı ile buluşma yeri" ve Talmud'da "toplanma evi, küçük mâbed" gibi mânalara da gelir. Sinagogun İbrânîce karşılığı "keneset"tir. Keneset, "ev" anlamındaki "bet/beit/beth" kelimesiyle "bet ha-keneset" (toplanma evi) şeklinde tamlama ile kullanılır. Kenesetin Ârâmîce karşılığı

da “kanishta”dır; Arapça’ya “kenîse” olarak geçmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de aynı anlamda “salavât” kelimesi (el-Hac 22/40), hadislerde genellikle “kenîsetü’l-yehûd” (İbn Mâce, “Mesâcid”, 2; Müsned, I, 416; II, 222; VI, 25) yer alır. Sinagog Türkçe’de “havra” ile karşılanmakta olup bu da İbrânîce “topluluk” mânasındaki “hevra”dan gelir. Sinagog kelimesi, yahudilerin Yunan idaresine girdikleri milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Yahudilik’te ayrıca toplanma yerlerini ifade eden ve “bet” kelimesiyle başlayan üç terkip vardır: “Bet ha-keneset” (toplanma yeri), “bet ha-tefila” (dua yeri), “bet ha-Midraş” (Tevrat okuma yeri). Bu tabirlerin hepsi Talmud döneminde kullanılıyordu (ayrıca bk. SİNAGOG).

Yahudilik’te ibadet ferdî olarak evde veya cemaat halinde sinagogda yapılır. Mâbed döneminde kurban ibadeti de mâbedde yerine getirilirdi. Pek çok yahudi Sabbat günü, ayrıca bayramlarda sinagoga gider, haftanın diğer günlerinde de evde dua eder. Bu dualar küçük farklılıklarla birlikte topluca yapılan dualara benzer. Meselâ Şema İsrael (Dinle ey İsrâil) duası yahudiler tarafından her sabah ve akşam evde de okunur. Bu dua çocuklukta öğrenilen ilk ve ölüm sırasında okunan son duadır. Bir yahudi, temel dua kabul edilen Amida’yı yahut Şemone Esre’yi (on sekiz dua) okumak suretiyle ve diğer birçok olay vesilesiyle devamlı şekilde Tanrı’ya hamdeder. Birçok yahudi evinin giriş kapısının sövesinde “mezuza” adı verilen, bir boru içine rulo halinde konulmuş, üzerine Şema’nın ilk iki paragrafının yazıldığı mahfazalar asılıdır (Tesniye, 6/4-9; 11/13-21). Yahudiler eve giriş çıkışlarında Tanrı’nın kanununu hatırlamak için elle mezuzaya dokunur ve ellerini öperler. Bu kutu

evin bir yahudi evi olduğunu gösterir. Bazan büro ve okulların giriş kapıları arkasına da konulan mezuzanın Tevrat’ın Tesniye bölümünde geçen, “Dinle ey İsrâil! Allahımız Rab bir olan Rab’dir ...” şeklindeki sözüne istinaden Tanrı’nın huzuru kadar onların Tanrı’ya olan güvenini de sembolize eder.

Cemaat halinde yapılan ibadetler günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere üçe ayrılır. Günlük ibadetler arasında sabah (Şaharit), öğleden sonra (Minha) ve akşam (Maariv) duaları vardır. Bu üç dua mâbed dönemine dayanır. Sabah ve öğleden sonra okunan dualar daha önemlidir, bunlar eski mâbedde günlük olarak kesilen kurbanların yaklaşık zamanlarına tekabül eder. Sabah ve akşam duaları şunlardır: 1. Tek tanrı inancı bağlamında yahudi inancının

temel esaslarını ihtiva eden Şema (Tesniye, 6/4-9). 2. Bir çeşit ortak dua sayılan Şemone Esre (Amida). Temel dua kabul edilen Amida bütün ibadetlerde cemaatle ayakta okunur. Cemaat bu duayı alçak sesle, okuyucu ise herkes adına yüksek sesle okur. Asıl şekliyle on sekiz ve bir ilâveyle on dokuz duadan oluşan Amida, Tanrı'ya iman itirafıyla başlayıp Kudüs'ün yeniden imarı ve barış için yapılan dualarla sona erer. 3. Tanrı'nın ismini takdis ve hükümranlığının tesisi için okunan Kaddiş. Bu dua sinagoglarda âyinin sonuna doğru yapılır. 4. Tanrı'nın dinî hakikati tebliğ etmesine bir teşekkür sayılan Alenu. Öte yandan çalışanların günlük işlerine başlamadan önce dua ve ibadetlerini yapabilmeleri için sabah duaları genellikle saat 06'da icra edilir. Cemaatle yapılan dua daha önemli olup yahudilerin dinî hayatında merkezî öneme sahiptir. Dua için uygun yer sinagog olmakla beraber cumartesi dışında evde de dua yapılabilir. Mezmûrlar ve Kutsal Kitap bölümleri bütün ibadetlerde okunduğu halde pazartesi ve perşembe günleri sabah ibadetlerinde Tevrat'tan haftalık bölümler okunur.

Haftalık ibadet Şabat'ta yapılır. Yahudilerin dinî hayatlarının merkezini teşkil eden Şabat bütünüyle bir dinlenme ve ibadet günüdür. Bu günde iş yapılmadığı gibi ateş yakmak, yazı yazmak, hatta telefon etmek bile yasaktır. Dindar yahudilere göre Şabat sevinç içinde geçirilmesi gereken bir bayram günüdür. Bu günün hazırlıkları cuma günü ikindi vaktinden itibaren başlar. Yahudilik'te günler güneşin batışından batışına hesap edildiğinden Şabat ibadeti de cuma günü akşamı havanın kararmasıyla başlayıp cumartesi günü güneşin batmasıyla sona erer. Şabat âyini hem evde hem sinagogda yapılır. Evde yapılan âyin evin bu güne özel şamdanlarındaki mumlar üzerine yapılan dua ile başlar. Baba ve çocuklar annenin etrafında toplanır. Anne mumları yakarken, "Ey Tanrı, bizim Tanrımız, kâinatın hâkimi, emirleriyle bizi takdis eden ve bize Şabat ışığını tutuşturmayı emreden Tanrı! Hamd sanadır!" şeklinde dua eder. Öte yandan baba eline bir fincan şarap alarak üzerine dua okuduktan sonra herkese birer yudum içirir. Ardından Şabat somunu dilimlenip paylaşılır; ve akşam/şabat yemeği yenir; âyinin bu kısmı evde tamamlanır (ayrıca bk. SEBT).

Sinagogdaki ibadet zemirot ile başlar. Bu duanın ve daha sonra yapılan duaların, okunan Mezmûrlar'ın dili Ortodoks sinagoglarında İbrânîce, liberal sinagoglarda kısmen İbrânîce, kısmen yerel dildedir. İbadetin önemli kısmını, sinagogun doğu yönünde bulunan dolapta muhafaza edilen Tevrat

tomarının çıkarılıp cemaate okunması teşkil eder. Altın veya gümüşle süslü, kadife yahut ipek örtüye sarılmış Tevrat tomarı dolaptan alınıp sinagogun içinde dolaştırılır. Bu esnada sinagogdakiler Tevrat tomarı yanlarından geçilirken onu selâmlar veya elleriyle ona dokunurlar; daha sonra okuma masasının üzerine konur, örtüsü açılır ve herkesin görmesi için havaya kaldırılır. Ardından Tevrat'tan bir bölümle peygamberlere ait başka bir bölüm okunur. Sinagogda yapılan duaların çoğunda cemaat oturur. Fakat bütün yahudiler tarafından okunan Amida dualarında herkes ayağa kalkar ve bu duaları tekrar eder. Bunların dışında cemaate vaaz verilebilir. Sinagoglarda topluca ibadet yapabilmek için en az on yetişkin erkeğin bir araya gelmesi şarttır. Bu mânada cemaate katılma yaşı on üçtür ve on üç yaşına giren herkesin cemaatle ibadete katılması gerekir. On erkeğin bir araya gelmesinin temeli Tevrat'ın pek çok yerinde geçen, "On erkeğin bir arada Tevrat okuduğu yerde Tanrı'nın celâli bulunur" sözüne dayanır. İbadet esnasında başlar örtülür. Ayrıca "tallit" denilen bir dua atkısı kullanılır. Hafta içi sabah dualarında hususi dua şeritleri alına ve kola takılır. Dua sırasında yüzler Kudüs'e çevrilir. Sinagogda topluca yapılan ibadette Ortodoks cemaatlerde erkeklerle kadınların bir arada bulunmaması, günlük ibadetin erkeklere mahsus olması kadınların bu ibadetten muaf tutulması telakkisinden kaynaklanmaktadır.

İbadet mahalli olmaktan ziyade bir toplantı yeri telakki edildiğinden sinagoglardaki ibadette meselâ müslümanların mâbedinde şahit olunan huşûa rastlanmaz. Özellikle küçük sinagoglara ibadet saatinden önce gelip tanıdıklarla konuşmak âdettir. Durumu müsait olan yahudiler her gün sinagoga giderler ve orada kendilerini evlerindeymiş gibi hissederler. Sinagogların genelde büyük olmaması ve anıtsal bir özellik taşımaması da neticede buna bağlanır. İbadetlerde bir disiplin ve düzen de yoktur. Herkes ibadeti yönetenin (kantor/hazan) ilâhisine istediği gibi katılır; bazan bunu yarıda bırakarak yanındakiyle konuşmaya dalar. İbadete bir düzen vermek isteyen bazı Ortodoks cemaatler, mûsiki aletlerini sinagoglara sokmamışlarsa da güzel sesli ilâhiciler ve korolarla ibadete âhenk verip sükûn ve huşûu sağlamaya çalışmışlardır. Fakat bu defa da sinagog bir konser salonuna dönmüş ve cemaatsiz kalma tehlikesiyle karşılaşılmıştır. Bununla beraber tamamıyla bir ibadet yeri vakarının hüküm sürdüğü sinagoglar da vardır ve bunu sağlamaya çalışan cemaatlerin sayısının gittikçe arttığı kaydedilmektedir.

Yahudilik’te dinî gün ve bayramlar kamerî takvime göre belirlenmekle birlikte takvim şemsî sisteme uyarlanmıştır. Ay yılı ile güneş yılı arasında ortaya çıkan on bir günlük farkı gidermek için on dokuz yıllık bir dönemde 3, 6, 8, 11, 14, 17 ve 19. yıllarda on iki aylık takvime on üçüncü ay

eklenmekte, böylece dinî gün ve bayramların İslâm’dakinin aksine yılın bütün aylarını dolanması önlenmektedir. Yahudi takviminde ay adları nisan, iyar, sivan, temmuz, ab, elul, tişri, heşvan, kislev, tevet, şevat ve adardır. Sinagogda yıllık olarak yapılan ibadetler arasında Yom Kipur (kefâret günü) başta gelir. Bu güne riayetin ve kurban kesme geleneğinin Hz. Mûsâ dönemine ait bir uygulama olduğu ve Tevrat’ın, “Bütün suçlarından dolayı İsrâiloğulları için yılda bir kere kefâret etmek üzere sizin için bu ebedî bir kanun olacaktır. Ve Rabbin Mûsâ’ya emrettiği gibi yaptı” (Levililer, 16/34) şeklindeki hükmüne dayandığı belirtilir. Nasıl yapılacağı konusunda Levililer 16’da geniş bilgi verilen yıllık ibadet, aslında Kudüs’teki mâbedin ve mezbahın öteden beri yapılagelen temizliği ve cemaatin bir sene boyunca işlediği günahlardan arınmasından ibaretti. O gün günah takdimesi olarak bir boğa ve bir koç (veya keçi) kesilir ve mâbedin (önceleri çadırın) dışında yakılırdı (Levililer, 16/27). Kefâret günü ritüeli kohenler tarafından icra edilirdi; halk ise o gün oruç tutar ve bütün oruç süresi ibadetle geçirilirdi. İlk zamanlarda sadece kohenlere ait uygulamalardan ibaret gibi kabul edilen Yom Kipur, sonraki dönemlerde her yahudi bireyin bir yıllık kaderinin tayin edildiği gün olarak telakki edilmeye başlanmıştır. Bu günde sinagogda yapılan ibadetin esasını bilhassa günahların itirafı teşkil eder. Dua yanında haftanın her gününe mahsus kutsal metinlerden okunan parçalar da vardır. Günün sonunda günahtan kurtuluşun ve Tanrı Yahve ile barışın bir işareti olarak şofar (koç boynuzu) öttürülür. Diğer yıllık bayramlar yahudi yeni yılı olan Roş ha-Şana ile (1 Tişrî) aslında üç ziraî kutlamaya karşılık gelen Pesah (Fısıh/hamursuz bayramı; 15-22 Nisan), Sukot (çardaklar bayramı; 15-22 Tişrî) ve Şavuot’tur (haftalar bayramı; 6 Sivan). Tevrat’a dayanmadığı için daha az önemli sayılan iki bayram ise Purim (kuralar bayramı; 14/15 Adar) ve Hanuka’dır (ışıklar bayramı; 25 Kislev). Ayrıca iki gün batımı arasında (25 saat) tutulan büyük oruçlarla (kefâret günü orucu ve mâbedin yıkılış günü orucu) güneşin doğuşu ile batışı arasında tutulan küçük oruçlar vardır (Ester orucu vb.).

Yahudilik’te önceleri çeşitli kurbanlar vasıtasıyla ve kohenlerin aracılığıyla yerine getirilen ibadet tarzı milâttan sonra 70’te Kudüs’teki mâbedin yıkılması üzerine tamamen ortadan kalkmıştır. Böylece mâbedin yerini sinagog, kurbanların yerini dua almıştır. Yahudilere göre dua insan ruhundaki bağlılık, samimiyet veya acziyet duygularının en kuvvetli şekilde dile getirilmesidir. Yalnız başına dua eden bir yahudi, Mezmûrlar’da ifade edildiği gibi sinagogdaki toplu dualarda ferdîliğini İsrâil’in kolektif ruhunda eritir. Sinagogda ibadet edenle Tanrı arasına hiçbir aracının girmesine izin verilmez. Dinî hayatta daha az yer işgal etmesine rağmen sinagogda toplu dualar daha sık yapılır. Bu dualarla bireye, yahudi kardeşliğinin veya İsrâil topluluğunun bir üyesi olmanın şuuru kazandırılmaya çalışılır. Kişiye göre ev ne ise cemaate göre de sinagog odur. Tanrı Yahve’nin huzurunda dua eden ve, “Atalarımız İbrâhim, İshak ve Ya‘kūb’un Allah’ı” diyerek içini döken bir yahudi, yaratıcının huzurunda çıplak bir ruh olarak değil bilakis kutsal hâtıralarla dolu sosyal bir kişilik olarak durur. Bundan dolayı duaların muhtevası genelde umuma şâmildir. Sinagogda ibadet eden bir yahudi sadece kendisi için değil aynı zamanda toplumun refahı için dua eder. Sinagogda topluca yapılan dua, orada Tevrat’ın cemaatle okunup anlaşılmasının zorunlu olduğu anlayışını da beraberinde getirmiştir. Böylece Tevrat’ın sinagogda topluca okunması yahudi ibadetinin ayrılmaz bir parçası olarak telakki edilmeye başlanmıştır. Kurban ibadetinin yerini alarak ön plana geçen Tevrat okunması sinagoglar yoluyla yahudilerin dinî hayatlarının da merkezi haline gelmiştir. Tevrat’ın ön plana çıkmasıyla yahudiler okuyup yazmaya da büyük önem vermişlerdir. Ayrıca Yahudilik’te “öğren” sözünün bir gereği olarak yahudi kutsal metinlerini öğrenmek her yahudi erkek için dinî bir görev sayılmaktadır.

Sinagoglar aynı zamanda birer eğitim ve öğretim yeri olma özelliğine sahiptir. Bilhassa ilk dönemlerde sinagoga bitişik olarak yapılan, Talmud’da “bet ha-sefer” (kitap evi) diye geçen sınıflar vardı. Buralarda yahudi çocukları dinleri hakkında bilgi ediniyorlardı. Yine pek çok yerde “bet ha-midraşlar” (beytülmidrâs) mevcuttu; bu yerlerde bulûğ çağına gelenler ve yetişkinler Tevrat öğrenimi için bir araya gelirlerdi. Bazı yahudi topluluklarında “yeşiva” adı verilen yüksek dinî öğretim kurumları vardı. “Tevrat’ın okunup anlaşıldığı yer” mânasında veya genel anlamda bazı dillerde sinagoga “shul, school” (okul) gibi isimlerin verilmesi, onun toplumun eğitimindeki yerini ifade ettiği gibi yahudi kimliğinin muhafaza

edilmesindeki önemli rolünü de göstermektedir. Kısacası sinagog bütün yahudi toplum hayatının merkezîleştiği bir yerdir ve Ortaçağ'ın başlangıcından günümüze kadar on beş asır boyunca gerek toplum liderlerinin bir araya geldiği gerekse halka ait toplantıların yapıldığı yer olarak kullanılmıştır. Hukukî ilânlar ve Ortaçağ döneminde laik hükümetin kararları da burada yayımlanmıştır. Sinagogun toplum hayatında ifa ettiği önemli görevlerden biri de cemaat şuurunu aşılaması ve bunu daima canlı tutmasıdır. Yahudi cemaatinin bulunduğu her yerde bir sinagog yapma geleneği başlangıçtan beri devam etmektedir. Bu husus yahudilerin dağılmasını da önlemiştir. Zorunlu olmamakla beraber günümüzde yahudi ailelerin ekserisi nikâhlarını sinagogda kıymaktadır (diğer bazı dinî konular için bk. SÜNNET; YİYECEK).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 416; II, 222; VI, 25; W. O. E. Oesterley - G. H. Box, The Religion and Worship of the Synagogue, London 1907, s. 272, 309-310, 315; A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 3-4, 207, 267, 282, 389-390; M. Loehr, A History of Religion in the Old Testament, London 1936, s. 23-24, 26-27, 29-31, 34; I. Maybaum, Synagogue and Society, London 1944, s. 131, 141, 144; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 13, 113-114, 247-248; E. R. Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, New York 1958, tür.yer.; L. H. Grollenberg, The Penguin Shorter Atlas of the Bible (trc. M. F. Hedlund), New York 1959, s. 137, 148-149, 188; G. Parrinder, Worship in the World's Religions, London 1961, s. 171, 174-176; Y. Kaufmann, The Religion of Israel (trc. M. Greenberg), London 1961, s. 161-162, 178, 210, 216, 302, 305; Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, İstanbul 1966, s. 14, 378, 400-404; A. Hertzberg, Judaism, New York 1962, s. 120, 140, 227, 233; W. W. Simpson, Jewish Prayer and Worship, London 1966, s. 11-13; A. A. Neuman, "Judaism", The Great Religions of the Modern World (ed. E. J. Jurji), Princeton 1967, s. 254-255; H. Ringgren - A. V. Ström, Religions of Mankind (ed. J. C. G. Greig, trc. N. L. Jensen), Philadelphia 1967, s. 114, 123, 126, 130-132, 135-136; H. H. Rowley, Worship in Ancient Israel, Its Forms and Meaning, London 1967, s. 213; N. Smart, The Religious Experience of Mankind, New York 1969, s. 338-339, 342, 359-360, 362-363, 378-379; S. G. F. Brandon, A Dictionary of Comparative Religion, London 1971, s. 124, 136, 258, 378, 379, 385, 605, 645; I. Epstein, Judaism: A Historical Presentation, London 1973, tür.yer.; The Jerusalem Bible (ed. A. Jones), London 1974, s. 600; S. Zeitlin, The Origin of the Synagogue (ed. H. M. Orlinsky), New York 1975, s. 15-17, 72-73; D. A. Brown, A Guide to Religions, London 1975, s. 105-106, 115; G. Fohrer, History of Israelite Religion (trc. D. E. Green), London 1975, s. 379; NBD, tür.yer.; Encyclopedia of Biblical Theology (ed. J. B. Bauer), London 1976, s. 899-901; Hitti, İslâm Tarihi, II, 409-412; J. Gutmann, The Jewish Sanctuary, Leiden 1983, s. 1, 3, 13, 15; W. O. Cole - P. Morgan, Six Religions in the Twentieth Century, Cheltenham 1987, s. 133-136; Kudüs:

Tarihî Belge (haz. İslâm Konferansı Teşkilâtı, Kudüs Komitesi, trc. Acar Tanlak), Jeddah 1409/1988, s. 32; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1988, s. 132, 134, 248-249;

R. de Vaux, Ancient Israel, Its Life and Institutions (trc. J. McHugh), London 1988, tür.yer.; J. R. Hinnels, Dictionary of Religions, London 1988, tür.yer.; M. R. Wilson, Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith, Grand Rapids 1989, s. 3-4; Adem Özen, Yahudilikte İbadet, İstanbul 2001; Ahmed Güç, Dinlerde Mabed ve İbadet, İstanbul 2005, s. 99-160; JE, XI, 619-620; XII, 85-89, 91-92, 98; UJE, X, 119; XI, 640; EBr., XXI, 563-564, 828; EJd., XI, 476; XII, 535-537, 541, 547, 550; F. Buhl, "Kudüs", İA, VI, 953; J. V. Seters, "Abraham", ER, I, 14; M. Cohen, "Synagogue", a.e., XIV, 210; Abdurrahman Küçük, "Ahid Sandığı", DİA, I, 535.

Ahmet Güç

VI. MEZHEPLER ve DİNÎ GRUPLAR

Her dinde olduğu gibi Yahudilik'te de gerek inanç gerekse ibadet ve dinî uygulamalarla ilgili farklı yorumlamalardan kaynaklanan akımlar, felsefî ve dinî ekoller söz konusudur. Rabbinik İbrânîce'de mezhep kavramını ifade eden genel bir terim yoktur. Josephus, kendi döneminde Filistin'deki grupları politik partilerden çok felsefî ekoller olarak değerlendirmiştir (Flavius, XIII, 7, 11; ERE, XI, 332). Bazılarına göre gerçekte bu gruplardan hiçbiri mezhep değildir. Zira bunlar müstakil birer kurum ve doktrin yapısı taşımaz, sadece belli eğilimleri ifade eder (Baron, II, 35; Çoban, XXVII [2008], s. 60). İbrânîce'de heretik uygulamalar "minim, apiqorsim, koferim be-iqqar" diye adlandırılmaktadır; minim kelimesi Talmud ve Midraş'ta Sadûkîler, Sâmirîler, Mûsevî-hıristiyanlar ve diğer heretik fırkalar için kullanılmıştır (The Oxford Dictionary, s. 467).

A) İlk Dönem Mezhepleri. Yahudilik'te mezhep ve gruplaşmaların ortaya çıkışı, genellikle Helenistik dönemin dejenerasyon ortamına yönelik

tepkinin sonucu kabul edilmekte ve bu eğilimlerin kaynağı olarak milâttan önce II. yüzyıldaki Selevkiler dönemi ve Hasidiler gösterilmektedir. Bu dönemde Helenizm ve Yahudilik arasında ciddi bir mücadele yaşanmış, Selevkiler yahudileri Yunan ilâhlarına tapmaya zorlamıştır. Hasidiler, Helenist baskıya karşı muhafazakâr tutumlarıyla bir çekirdek oluşturmuş, bu çekirdekten sonraki yahudi mezhepleri doğmuştur. 1. Hasidilik (Hasidim = Hasideans). İbrânîce'de "dinine bağlı, dindar kişi" anlamındaki "hasid"in çoğulu olan "hasidim" kelimesi menşei milâttan önce III veya IV. asırlara kadar giden, yahudi âdetlerini canlandırıp teşvik etmeyi ve paganizmi topraklarından uzaklaştırmayı amaçlayan dinî bir grubu yahut mezhebi ifade etmektedir. Ortaya çıkış tarihi tam bilinmemekle beraber kaynaklarda ilk defa ikinci mâbed dönemi ve IV. Antiochus'ün (m.ö. 175-164) baskıcı yönetimi sırasında zikredilmektedir. I. Makkabiler kitabı (2/42) Hasidiler'i, Helenleşen yahudilerin karşı grubu ve Haşmonai (Makkabi) isyanının destekleyicileri olarak göstermektedir. Hasidiler, Grek Selevkileri'nin aşırı baskıları, Yahudiliği yasaklayıp Yunan ilâhlarını mâbede yerleştirmeleri ve yahudileri onlara tapmaya zorlamaları karşısında baskılara boyun eğmeyip dinlerini muhafaza eden ve bu yolda ölümü göze alan kişilerdir. Bunlar Grekler'le mücadeleye başlamış, Matityahu ile oğullarının Zeus'a secde etmeye zorlanmaları üzerine mukavemet savaşa dönüşmüş, milâttan önce 167'de Yehuda Makkabi başkanlığında devam eden bu isyan 165-164 yıllarında mâbedin Yunan ilâhlarından temizlenmesiyle sonuçlanmıştır. Hasidiler, Şabat'ı ve diğer dinî vecîbelerini terketmeyi kabul etmedikleri için işkence görmüş ve öldürülmüş, siyasal bağımsızlık mücadeleleri sebebiyle Haşmonaim'le iş birliğine son vermişlerdir. Bunlara ilk Hasidiler (Hasidim rişonim) adı verilmektedir. Hasidizm (Hasidut) kelimesi XVIII. yüzyılda Almanya ve Polonya'da ortaya çıkan mistik ve kabalacı bir akımın da adıdır (aş.bk.).

2. Ferîsîlik. İkinci mâbed döneminin üç büyük yahudi mezhebinden biridir. "Peruşim" kelimesinin İbrânîce kökü olan "prş" (İbrânîce paraş, Ârâmîce peraş) "kendini ayrı tutmak, temiz olmayan kişilerden ve eşyadan uzak durmak; açıklamak, tefsir etmek" anlamlarına gelir. Toplumdan uzaklaşıp kendilerini halktan ayrı tutan bu grupla ilgili iki yorum vardır. Birinci yoruma göre bu isim, onları üst düzey din adamlarından oluşan Sadûkīler'den ayırmak için muhtemelen Sadûkīler tarafından verilmiştir. Diğerine göre ise bu ad, mezhep mensuplarının dinî kurallara titizlikle

riayet etmeleri sebebiyle dinî temizlik konusunda hassas davranmayanlardan ayrılmalarını ifade etmektedir (IDB, III, 776; ER, XI, 269). Ferîsîler kendilerine Haverim (kardeşler) demekte ve Rabbinik literatürde bu isimle anılmaktadırlar. Ferîsîler'in dinî görüş ve inançlarının, Filistin bölgesinde ve Pers İmparatorluğu topraklarında yaşayan yahudiler arasında Tevrat'a dayalı bir Yahudilik tesis eden Ezrâ ve Nehemya dönemlerine (m.ö. V. yüzyıl) kadar uzandığı kabul edilmekle birlikte genel anlamda Hasidilik'le alâkalı görülmektedir (IDB, III, 776). Zira Ferîsîler Yazılı Tora'nın yanında Şifahî Tora'yı da vahiy mahsulü saymaktadır. Şifahî Tora, Mûsâ'dan itibaren nakledilerek peygamberlerden büyük meclisin (Sanhedrin) üyelerine intikal etmiştir. Bu meclis üyeleri yahudiler arasında dinî mesajı yayan, Şifahî Tora'yı yorumlayıp açıklayan, zaman içinde ortaya çıkan dinî yorum ve gelenekleri muhafaza eden kişilerdir, Ferîsîler de bunların takipçileridir. Doktrinde böyle olmakla birlikte Ferîsîler'in sosyal ve dinî bir hareket olarak ortaya çıkışları Haşmonaim (Haşmonay) dönemine (m.ö. 140-37) kadar uzanmaktadır (ERE, IX, 831). Bunların diğer yahudilerden ayrılmasını Makkabiler dönemindeki dinî ayrışmaya bağlayanlar da vardır. Buna göre Makkabiler dönemindeki isyan hareketinde mâbedi yöneten yüksek rahiplerin, "Âhiret yoktur" sözlerine karşılık, sadece yazılı Tevrat'ı değil şifahî Tevrat'ı da ilham mahsulü sayarak âhiret inancını kabul eden, dolayısıyla Makkabi isyanlarında ölenlerin şehid olduklarına vurgu yapanlar ve bu fikir etrafında toplananlar Ferîsîler'i oluşturmuştur (ER, XI, 269-270).

Ferîsîler'in rakipleri mâbed yönetimini ellerinde bulunduran aristokrat Sadûkīler'di. Ferîsîler, Sadûkīler'in mâbed merkeziyetçiliğiyle mücadele etmişler; Tanrı'nın her yerde mevcut olduğunu, O'na mâbed dışında da ibadet edilebileceğini, Tanrı'ya karşı tâzimin tek yolunun kurban sunma olmadığını söylemişler; sinagogu ibadet, dua ve çalışma yeri olarak toplum hayatında önemli işleve sahip bir kurum haline getirmişlerdir. Buna karşılık Sadûkīler mâbedi kendi mülkleri saymakta ve günlük takdimelerin parasının kendi hazinelerine ödenmesi gerektiğini iddia etmekteydi. Ferîsîler ise hazinenin kimsenin malı olamayacağını söylemişler, mezbahta kesilen takdimelerin fakir halka verilmesini istemişler, mâbedden geçinen Sadûkīler'in aksine daha sivil ve halka dayanan bir hareket ortaya koymuşlardır. Bu sebeple Sadûkīler, Sanhedrin'i ellerinde bulundursalar da yahudiler üzerindeki hâkimiyet Ferîsîler'in elindeydi. Siyasal açıdan

Ferîsîler, Zelaotlar'ın aksine yabancı egemenliğini kabullenmişler, şeriatın uygulanmasına engel olunmadığı sürece siyasî kargaşaya yol açmamışlardır. Kaderi ve ölüm sonrası hayatı inkâr eden Sadûkīler tamamen kaderci bir görüş benimseyen Essenîler'le karşılaştırıldığında Ferîsîler'in bu konuda orta bir yol izlediği görülür. Ferîsîler'e göre her şey kaderle ve Tanrı ile bağlantılıdır, ancak insan aynı zamanda özgür iradeye sahiptir, bu sebeple dünyada iradeleriyle yaptıkları her şeyden sorumludurlar. Ferîsîler'e göre bütün ruhlar ölümsüzdür, fakat öteki dünyada sadece iyi insanların ruhları tekrar diriltilecek, kötü insanların ruhları ise ebedî cezaya

mâruz kalacaktır. Ferîsîler'in bir özelliği de yahudi şeriatına bağlılıklarıdır. Onlar, Tanrı'nın Mûsâ'ya yazılı ve sözlü olarak bir şeriat verdiğine, din konusunda ehliyetli kimselerin zamana ve şartlara göre bu kurallarda değişiklik yapabileceğine inanmaktadırlar.

Siyasî alanda da Ferîsîler'in en büyük rakipleri Sadûkīler'dir; buna rağmen Haşmonailer döneminden itibaren Ferîsîler'in siyasal otorite üzerinde her zaman belli ağırlıkları olmuştur. Özellikle Jean Hyrcan döneminde (m.ö. 135-104) kendi düşüncelerini açıkça ortaya koyan Ferîsîler, Salome Alexandra döneminde (m.ö. 76-67) güçlü siyasal bir etki göstermişlerdir. Milâttan önce 63'te bölgenin Romalılar'ın eline geçmesinin ardından Ferîsîler asıl görevlerine dönerek yahudi hukukunu yorumlamaya ve toplumdaki ihtilâfları çözmeye koyulmuşlar, ancak Romalılar'a karşı başlatılan 66-70 ve 132-135 yılları ayaklanmalarında düşüncelerini ortaya koymaktan ve siyasî meselelere müdahale etmekten geri durmamışlardır. Sadûkīler'in mâbed vurgusuna karşılık Ferîsîler sinagog ve Tevrat öğretisini ön plana çıkarmakta ve çoğunlukla yazıcılar ve din âlimlerinden meydana gelmektedir. Yine Sadûkīler'den farklı olarak Ferîsîler'in dinî incelemeler yaptıkları akademileri vardı. Hillel ve Şammay okulları milâttan önce I. yüzyılda gelişmeye başlamıştı, Yavneh şehri de mâbedin yıkılışından (m.ö. 70) önce geleneksel metotla yazılı ve sözlü Tevrat'ın öğretildiği bir yeşivaya sahipti. Mâbedin yıkılışından sonra bu Yavneh şehri, sahip olduğu Yohanan ben Zakkai başkanlığındaki akademisi sebebiyle Kudüs'ün yerine âdeta bir dinî incelemeler ve Rabbinik yönetim merkezi haline gelmiştir. Yohanan ben Zakkai'nin ardından Rabbi II. Gamaliel'in başkanlığı döneminde Yavneh Akademisi daha çok önem kazanmış, dinî takvim, günlük ibadet ve Hillel okuluna ait görüşlerin kabulü gibi önemli kararlar

almıştır. Talmud'da halakah meselesinde Ferîsîler'le Sadûkīler arasında bulunan birçok farktan söz edilmektedir; Şavuot bayramının tarihi, Sukkot bayramındaki bazı törenler, yalancı şahidin cezalandırılması gibi konular bunlardandır. İki mezhep arasında âhiret hayatı, diriliş ve mesîh hususunda da görüş farklılıkları vardır (EJd., XIII, 363-366).

3. Sadûkīlik (Tsedukim). Sadûkīlik'le ilgili sınırlı bilgiler kendi karşıtlarının eserlerine dayanmakta, bu grup, kaynaklarda Ferîsîlik'le birlikte anılmakta ve Ferîsîler'in bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Mezhebin adı olan İbrânîce "tsedukim" (saduqim) kelimesinin menşei tam olarak bilinmemekle beraber Dâvûd ve Süleyman döneminin başkoheni (II. Samuel, 8/17; I. Krallar, 2/35) ve Kudüs'teki mâbed merkezli ruhban sınıfının atası sayılan Tsadoq'la (Sadoq) alâkasının bulunduğu genelde kabul edilmekte ve Sadok'un soyundan gelenlerle taraftarlarının bu mezhebi oluşturduğu belirtilmektedir. Rabbiler ise Sadûkīliğin kurucusunun milâttan önce 300'lerde yaşayan başka bir Sadok olduğunu ileri sürmekte, fakat bu görüş gerçekçi bulunmamaktadır (The Oxford Dictionary, s. 600; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 995; IDB, IV, 160; NDB, s. 665). Ahd-i Atîk'in sadece iki yerinde (Hezekiel, 43/9; 48/11) Sadûkīler'den, Başkohen Sadok'a bağlı ruhban sınıfı üyeleri ve Bâbil esareti döneminde Ortodoks Yahudiliğin koruyucuları diye bahsedilmektedir.

Ahd-i Atîk dışında Sadûkī hareketinden söz eden ilk tarihçi Flavius Josephe'dir (Josephus, ö. 100). Josephus, Sadûkīler'in ortaya çıkışını Makkabiler dönemine tarihlendirmekte ve onları aristokrat ailelerden gelen din adamları olarak göstermektedir. Ancak bu bilgi, Sadûkīler'in yalnız din adamlarından meydana geldiği veya bütün din adamlarının sadece bu mezhebe mensup bulunduğu anlamına gelmez (DBS, X, 1548; IDB, IV, 160). Sadûkīler'in tarihi Ferîsîler'de olduğu gibi kesintisiz değildir. Başkohenlik Makkabi dönemine kadar Başkohen Sadok ailesinde kalmış, fakat Haşmonay hânedanında Selevki hâkimiyetini destekledikleri için Sadûkīler'e karşı bir düşmanlık doğmuştur. Makkabiler döneminde halk kesin biçimde İsrâil dininden yana ve putperest âdetlere karşı bir tavır sergilemiştir. Helenleşen eski kohenlik kurumu Makkabi isyanı ile değişmiş, Simon Maccabeus (m.ö. 142-135) ve takipçilerinin teşkil ettiği yeni bir başkohenlik oluşmuştur. Sadûkīler siyasetle daha çok ilgilenmiş,

Jean Hyrcan, Aristobule ve Alexandre Jannee, onları desteklemiştir. Roma ve Herod hâkimiyetinde siyaset önemli ölçüde Sadûkīler'e bağlıydı ve bu dönemin başkohenleri Sadûkīler'den çıkıyordu (Catholicisme, XIII, 428). İki mezhep arasındaki mücadele ve nihaî ayrılık Jean Hyrcan döneminde gerçekleşmiş, Jean Hyrcan'ın desteklediği Sadûkīler, elde ettikleri iktidarı Salome Alexandra'nın saltanatına kadar (m.ö. 76-67) sürdürmüş, bu tarihten itibaren Peruşim ön plana geçmiştir. Haşmonay hânedanı Herod (m.ö. 40-4) tarafından yıkılınca Sadûkīler'in durumu daha da kötüleşmiştir (a.g.e., a.y.). Sadukim mezhebi, mâbedin Romalılar tarafından tahribinin ardından halk üzerindeki nüfuzunu tamamen kaybetmiş, Sadukim adı tarih sahnesinden silinmiş, sadece onların benimsediği, yazılı Tevrat'ı kabul edip Şifahî Tora'yı reddetme fikri devam etmiş, antirabbinik bu tavır sonraları Karâîlik şeklinde kendini göstermiştir (Kutluay, s. 229-235). Mâbedin yıkılışından sonra Sadûkīler'le ilgili olarak yalnızca Talmud'da bazı atıflar vardır. VIII. yüzyılda İran'da ortaya çıkan Ebû Îsâ el-İsfahânî de kendisinin Sadûkī olduğunu ileri sürmüştür. Aynı yüzyılda Anan ben David taraftarları arasında Sadûkīler'in bulunduğu belirtilmekte, Sadûkī tezlerin etkisi daha çok Karâîlik'te görülmektedir.

Sadûkīlik Tevrat'ın uygulanması ve mâbed hizmetleri konusunda, yani inanç ve amelde Peruşim karşıtlığıyla tanınmıştır. Sadûkīler asalet, kudret ve servetin temsilcileriydi, faaliyetlerini siyasî hayatta merkezîleştirmişlerdi. Onlar, Peruşim'in ileri sürdüğü yeniden dirilme doktrinini ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmiyor (NDB, s. 665), meleklerin ve kötü ruhların varlığını reddediyor (EJd., XIV, 620-621), Tevrat kanunlarının zâhirî mânasıyla kelime kelime uygulanmasını istiyorlardı. Ancak Sadûkīler, bu sert tutumları yüzünden Kraliçe Salome Alexandra zamanında Sanhedrin'den uzaklaştırılmışlardır. Kaderi de inkâr eden Sadûkīler özgür iradeyi kabul ediyor, kişinin sadece yaptıklarının karşılığını göreceğini söylüyorlardı. Meleklerin ve cinlerin varlığını reddettiklerinden yaşadıkları dönem Yahudiliğinin karmaşık teorilerine karşı çıkıyor, böylece şeriatın öğretisini de (Çıkış, 3/2; 14/19) inkâr etmiş oluyorlardı. Kutsal metinlerde açıkça yazılı olmayan şeyleri kabul etmeyen Sadûkīler daha sonra Helenizm'den etkilenerek Aristo'nun doktrinini benimsemişlerdir (NDB, s. 665).

4. Essenîlik (İsiyim). Milâttan önce II. asrın ortalarından milâttan sonra

70'te mâbedin yıkılışına kadar geçen dönemde Filistin'de gelişen dinî bir hareket olup ilk ortaya çıkışı Makkabi isyanları sonrasına rastlamaktadır. Milâttan önce I. asrın sonunda ana grup Ölüdeniz'in kuzeybatısına yerleşmiş ve yarı manastır hayatı yaşamaya başlamıştı. Mezhebin adı olan İbrânîce "isiyim" kelimesinin aslı bilinmemekte, İbrânîce "dindarlar" anlamındaki "hasidim"in Süryânîce karşılığı veya "şifacı" anlamında Ârâmîce bir kelime olduğu ileri sürülmektedir (The Oxford Dictionary, s. 234). Josephus bir yerde kelimeyi "mütevazi ve dindar kişi, bunların meydana getirdiği topluluk", bazı yerlerde de "sessiz, sakin

kişi, bunların topluluğu" anlamında kullanmıştır; Filon ikinci anlamı tercih etmiştir (Kutluay, s. 236). İsiyim'le ilgili en eski kaynaklar Kumran yazmaları ile Filon ve Josephus'un eserleridir. Bir rivayete göre İsiyim, Makkabi mücadeleleri öncesindeki Hasidim'in devamıdır. Yunanlı yöneticiler ve Helenistler'e karşı başarı kazanıldıktan sonra Hasidim'in dine aşırı bağlılığı toplumda rağbet görmeyince Hasidim mensupları bu mezhebi kurmuşlardır. Münzevi-apolitik bir grup olan Essenîler'in mâbed yakınına yerleşen küçük bir kısmı çevredeki yerleri dolaşıp tebliğde bulunurken diğer bir kısmı (münzevi Kumran cemaati), ikinci mâbedin ve ilgili dinî otoritenin kutsiyetini reddedip Ölüdeniz civarında toplumdan ayrı komünal bir hayat sürmüştür. Bu grubun gelişmiş bir melek ve âhiret inancına sahip bulunduğu ve sıkı bir temizlik ritüeli uyguladığı bilinmektedir. Apokaliptik bir öğretiyle de ilgileri vardı. Ayrıca mesîhî dönemin yakın olduğu inancından hareketle kısmen bekârlığı gerekli görmüş ve kendilerinin İsrâil'in, kurtuluşu hak eden seçilmiş artakalanları olduğuna inanmışlardı. Essenîler'in, evlilik hayatına getirdikleri kısıtlamadan dolayı nesilleri devam etmemiş ve mâbedin yıkılışından sonra ortadan kalkmışlardır (Gürkan, s. 28). Essenîler, Tevrat'ın Levililer kitabının ortaya koyduğu kurallara son derece bağlıydı; kazançlarını bir komünist topluluk gibi paylaşarak kendilerini dinî hayata ve çalışmaya vermişlerdi (EJd., VI, 899-902).

5. Therapeuteler. Milâdî I. yüzyılda İskenderiye'de yaşamış, daha çok teemmül ve tefekküre önem veren, yarı manastır hayatı süren ve Essenîler'e çok benzeyen bir yahudi zühd hareketidir. Mezhebin adı olan "therapeute" kelimesi "şifa ve ibadet" anlamındaki Grekçe "therapeuein"den gelir; dolayısıyla bu adlandırma onların bir yönüyle insan ruhunun şifacıları

olduklarını, diğer yönüyle Tanrı'ya kulluklarını vurgulamaktadır. Menşei bilinmeyen bu harekette sert bir hayat tarzı ve sıkı bir disiplin vardır. Haklarında sadece Filon'un De Vita Contemplativa adlı eserinde bilgi vardır. Filon onlardan hayranlıkla bahsetmektedir. Bunların mütevazi evlerinin bir odası meditasyona, Kutsal Kitap'ın tetkikine ve güneşin doğuşundan batışına kadar yapılan ibadetlere ayrılmıştı. Biri şafakta, diğeri gurup vaktinde günde iki defa ibadet eder, kutsal yazıların mecazi anlamlarını araştırırlardı. Bir therapeute haftanın altı gününü evinde uzlet içinde geçirir, Şabat'ta kadınlar ve erkekler kutsal metinler üzerine çalışmak için toplanır, daha sonra ekmek, tuz ve otlardan ibaret yemeklerini yerlerdi. Bu mezhepte 7 ile 50 rakamlarının ayrı bir önemi vardır (a.g.e., XV, 1111-1112; The Oxford Dictionary, s. 690-691).

6. Zelaotlar (Zelotes, Kannaim). Kudüs şehrinin Romalılar'ca yıkılışına (70) ve Masada'nın düşüşüne (73) kadar geçen dönemde Roma'ya karşı ayaklanan ve asla tâvize yanaşmayan Filistinli yahudi gruplarına verilen Grekçe bir ad olup "Tanrı ve şeriat için gayret gösteren, yurt sever" anlamına gelmektedir. İbrânîce karşılığı Kanna'dır, bu sebeple söz konusu hareketin mensuplarına Kannaim de denilmektedir. Milâdî 66 yılından sonra kelime, isyanları ve özellikle mâbedde düzeni sağlamayı amaçlayan silâhlı grubu ifade eden politik bir anlam kazanmıştır. Farklı Zelaot grupları 66-73 yılları arasında Romalılar'a karşı başlatılan büyük isyana katılmışlar, Kudüs'te ve Masada'da yok olmuşlardır (DR, II, 2154-2155; The Oxford Dictionary, s. 757; EJd., XVI, 947-950). Kaynaklarda ikinci mâbed döneminde ve sonrasında ortaya çıkan Banaim, Hypsistarianler, Hemerobaptistler, Maghariya gibi dinî hareketlerden de bahsedilmektedir (EJd., XIV, 1087-1089).

B) Ortaçağ'da Teşekkül Eden Mezhepler. 1. Rabbânî Yahudilik (Yahadut Rabbanit). İlk dönem yahudi mezheplerinden Ferîsîliğin devamıdır. II-VI. yüzyıllar arasında gerçekleştirilen Talmud çalışmaları çerçevesinde ortaya çıkmış, bu tarihten itibaren Yahudiliğin geçerli mezhebi olmuştur. Ortaçağ'da Karâîler, Rabbinik Yahudiliğin otoritesine karşı çıkmış ve gerçek Yahudiliği kendilerinin temsil ettiklerini ileri sürmüştür. Rabbânî Yahudiliğe göre Tevrat'ta geçen, "Ve Rab Mûsâ'ya dedi: Dağa yanıma çık ve orada bulun; taş levhaları, yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim" ifadesi (Çıkış, 24/12) Sînâ'da Mûsâ'ya hem yazılı

hem Şifahî Tora'nın verildiğini göstermektedir. Her ikisi de nesilden nesile aktarılmış ve Şifahî Tora milâttan sonra II. yüzyılda derlenmiş, II-VI. yüzyıllarda Bâbil ve Kudüs Talmud'ları oluşturulmuştur. Daha sonraki asırlarda Talmud'la ilgili açıklamalar, soru ve cevaplar, yorumlar şeklinde çok sayıda Rabbinik literatür meydana gelmiş, bu külliyat Rabbinik Yahudiliğin temelini teşkil etmiştir. Rabbinik Yahudiliğe göre Şifahî Tora olmadan Yazılı Tora anlaşılamaz. Yahudi dinî hukuku her şeyden önce Yazılı Tora üzerine temellendiği gibi Şifahî Tora üzerine de temellenir. Birinci mâbed döneminde (m.ö. X-VI. yüzyıl) Yahudilik, Kudüs mâbedinin görevlileri tarafından temsil ediliyordu. İkinci mâbed döneminden itibaren (m.ö. VI - m.s. I. yüzyıl) rabbilerin varlığı söz konusudur. Rabbiler mâbedde görevli din adamlarından farklıdır, bunlar Şifahî Tora'yı da içine alan dinî hukuk uzmanlarıdır. Mâbed görevlileri Şifahî Tora'yı halk rivayetleri şeklinde gördüğünden onu kabul etmemiştir. Haşmonaim döneminde bu farklılık siyasî-dinî bir mahiyet kazanmış, mâbedin din adamları ve taraftarları Sadûkīler'i, rabbiler ve taraftarları da Ferîsîler'i oluşturmuştur. 70 yılında mâbedin yıkılışının ardından Sadûkīler ortadan kalkınca sadece Ferîsî rabbiler kalmış ve onların temsil ettiği Yahudilik muteber kabul edilmiştir. Ortaçağ'da Rabbinik Yahudilik ile Karâîlik arasında şiddetli tartışmalar meydana gelmiştir. Günümüzde Rabbinik Yahudilik üç büyük mezhep halinde devam etmektedir; bunlar Ortodoks, muhafazakâr ve reformist akımlardır.

2. Îseviyye. Milâdî VIII. yüzyılda İran'da yaşayan Ebû Îsâ İshak b. Ya'kūb el-İsfahânî tarafından kurulan ve İsfahâniyye adıyla da anılan, ikinci mâbedin yıkılışından ve İslâm'ın zuhurundan sonra ortaya çıkan bir mezheptir (EJd., II, 183). Obadiah/Obed Elohim diye tanınan Ebû Îsâ'nın asıl adı Yitshak ben Yaakov'dur. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân veya II. Mervân döneminde düşüncelerini yaymaya başlamış, Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında (754-775) faaliyet göstermiştir (Şehristânî, I, 215). Ebû Îsâ kendini beklenen mesîhin elçisi, hatta bizzat mesîh ve peygamber olarak takdim etmiş, Abbâsî yönetimine baş kaldırmış, Rey şehri civarında yapılan savaşta öldürülmüş veya savaş alanından kaçmıştır. Mezhep mensupları Ebû Îsâ'nın ölmediğine, ileride tekrar geleceğine inanmaktadır. Mezhebin esasları hakkındaki sınırlı bilgilere göre Ebû Îsâ öğrenim görmediği halde vahiy ve ilhamla birçok eser kaleme almıştır. Semaya urûc etmiş, Allah tarafından İsrâiloğulları'nı kurtarmakla

görevlendirilmiştir. Yahudilerin günde üç vakit olan ibadetlerini yedi vakte çıkarmış, sürgün döneminde hayvan ve kuş eti yenilmesini, şarap içilmesini yasaklamış, boşanmaya asla izin vermemiştir. Tevrat'taki dinî hükümlerin bir kısmını kendine göre yorumlayarak diğer yahudilerden ayrılan Ebû Îsâ, Rabbinik Yahudiliğin kutsal günlerini benimsemiştir. Ona göre Îsâ ve Muhammed peygamberdir, ancak sadece kendi ümmetlerine gönderilmişlerdir. Îseviyye mensupları zaman içinde azalmıştır. Kirkisânî

(ö. 930) döneminde bunlardan yirmi kadarının Dımaşk'ta, birkaçının da İsfahan'da bulunduğu bilinmektedir. Günümüzde ise mensubu kalmamıştır.

3. Yudganiyye. Ebû Îsâ'nın ölümünden sonra yerini müridi Yudgan (Yehuda) almıştır. Peygamber olduğunu iddia eden Yudgan da mesîh iddiasıyla ortaya çıkmıştır (The Oxford Dictionary, s. 459). Yudgan, Ebû Îsâ'nın âkıbetine uğramamak için bağımsızlık iddiası taşımamış ve siyasî mücadeleye girişmemiştir. O da, Îsâ ile Muhammed'in sadece kendi milletlerine gönderildiğini söylemiştir. Şehristânî'nin kaydettiğine göre Yudgan, Tevrat'ın hem zâhirî ve bâtınî hem hakiki ve mecazi mânası olduğunu ileri sürmüş, Tevrat'ı buna göre yorumlamış, cennet ve cehennemle ilgili inançları te'vil etmiş, kader konusunda insanın iyiyi veya kötüyü seçmede hür olduğunu iddia etmiştir. Kirkisânî'ye göre Yudgan, Îseviyye'den et ve şarap yasağı yanında yedi vakit ibadet usulünü de almıştır. Onun Allah'ın sıfatları konusundaki görüşü Mu'tezile ile paraleldir. İnsana ait sıfatların Allah'a isnat edilmesini teşbih gerekçesiyle câiz görmemiş, Şabat'a ve diğer dinî günlere ait kuralların Kudüs ve Filistin dışında geçerli olmadığını ileri sürmüştür (Kutluay, s. 255-256; EJd., XVI, 868).

4. Mûşkâniyye (Şâzkâniyye). Şehristânî'ye göre Yudgan'dan sonra VIII. yüzyılda İran'da ortaya çıkan talebesi Mûşkân tarafından kurulmuştur. Mûşkân, mensuplarıyla birlikte isyan edip Hemedan'dan yola çıkmış ve Kum şehri civarında hepsi kılıçtan geçirilmiştir. Mûşkâniyye de Yudganiyye ile aynı esasları benimsemiştir. Mûşkânîler'den bazılarının Hz. Muhammed'in yalnız Araplar'a gönderilmiş peygamber olduğunu söyledikleri nakledilmektedir (a.g.e., a.y.).

5. Karâîlik (Karaim). VIII. yüzyılda Irak'ta doğan ve Tanah'ı dinî

hükümlerin yegâne kaynağı kabul eden bir harekettir. İbrânîce "karaim" kelimesi "okumak" anlamındaki "kara" kökünden gelir. Tanah'ı çok okudukları ve üzerinde çalıştıkları için bu adı almışlardır. Karâî hareketinin başlangıcı Irak'ta yaşayan Anan ben David'e dayanmaktadır. Nitekim hareket önce bu şahsa nisbetle Ananiyye diye anılmış, IX. yüzyılın ilk yarısında Karaim ismini almıştır (bk. KARÂÎLİK).

C) Ortaçağ Sonrasında Ortaya Çıkan Dinî Hareketler. Hasidizm (Hasidut). XVIII. yüzyılda teşekkül eden dini ihya hareketidir. Rabbi İsrael ben Eliezer (Baal Şem-Tov, ö. 1760) önderliğinde Polonya'da başlamış ve Doğu Avrupa yahudileri arasında yayılmıştır; bugün de varlığını sürdürmektedir. Hasidiliğe cephe alan geleneksel Rabbânî Yahudilik mensupları bunları Mitnagedim (karşı çıkanlar) diye isimlendirmiştir. Dinî coşku, karizmatik bir lider ve sıkı cemaat dayanışmasına dayanan Hasidizm'in ilk defa Ukrayna-Polonya'daki Rabbânî ilim merkezinden uzak dağınık kırsal kesimde yaşayan yahudiler arasında ortaya çıkması, söz konusu yahudi kesimin siyasal ve ekonomik açıdan sıkıntı içinde ve baskı ortamında yaşaması, zaman zaman katliama mâruz kalması, öğretim kurumlarından yoksun bulunması, Rabbânî Yahudiliğin formel ve dogmatik yapılanmasının ihtiyaçlarını karşılamaması gibi sebepler rol oynamıştır (Gürkan, s. 38). Nitekim Polonya yahudilerinin durumu büyük katliamların vuku bulduğu 1648'den sonra daha da kötüleşmiş, cahillik geniş halk kitlelerinde büyük ölçüde artmış, halk ile okumuş kesim arasındaki uçurum biraz daha derinleşmiştir. Öte yandan sahte mesîh Sabatay Sevi'nin ortaya çıkmasıyla alevlenen heyecan ortamında, yaşanan umutsuzluk ve karışıklık şartlarında mistik düşünceler Louria kabalası şeklinde gelişmeye uygun bir alan bulmuştur (DR, I, 822).

Mütevazi bir çevreden gelen ve insanların mânevî çöküntülerine karşı son derece hassas davranan Baal Şem-Tov, Hasidizm hareketinde gerçek bir devrim yapmış, bu konuda kendisine ilham kaynağı olan Louria kabalasını katı zühd hayatından soyutlayarak halkın seviyesine uygun hale getirmiştir. Bu hareketin en belirgin özelliği temelindeki mistik anlayışa paralel olarak dinî öğrenim ve bilgiden, resmiyetten ziyade dua, tefekkür ve samimiyetle, dinî hissiyata ağırlık vermesi, Rabbânî bilgiyi esas alan doktrin yerine Hasidi liderinin temsil ettiği dinî şahsiyeti vurgulamasıdır. Bir diğer özelliği de ibadet gibi dinî uygulamaların yerine getirilmesinde Rabbânî titizlik,

resmiyet ve ciddiyete zıt unsurlar olan mistik konsantrasyon, neşe ve haz faktörlerine (şarkı, dans, içki ve hikâye anlatımı) ağırlık vermesidir. Böylece bir hasidin bütün hayatı ibadet kabul edilmektedir. En üst mertebeye erişen kişiye "tsaddiq" denilmekte, onlara göre bu kişi insanlarla yüce âlemler arasında aracılık yapmaktadır. Eski metinlere göre hasid, tsaddiqten daha üst mertebede idi. Müridler hasidim diye adlandırılıyor, tsaddiq unvanı üstada veriliyordu. Çok yaygın olan yanlış bir değerlendirmeye göre Tsaddiqizm, Hasidizm'in gelişmiş biçimidir. Gerçekte ise Baal Şem-Tov döneminden itibaren Hasidizm, mânevî lider rolü üstlenen ve müridleri için dua eden aziz bir insan kavramından farklı değildir.

Panteist Tanrı anlayışının hâkim olduğu Hasidi teolojisi, Tevrat öğrenimi üzerine yoğunlaşan Rabbânî Yahudilik'ten farklı şekilde her yahudi bireye ve gündelik işlere kutsiyet atfetmektedir. Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve etkileşim İsrâil bireyleri arasında eşitlik ve kardeşlik, insanın Tanrı'nın sûretinde yaratılması ve dünyanın İsrâil için halk edilmesi temaları Hasidi öğretinin merkezinde yer almaktadır (Gürkan, s. 129). Baal Şem-Tov, Tanrı'nın her şeyde mevcudiyeti sebebiyle insanın sürekli tecrübe etmesi gereken sevinç kavramı üzerinde durmuştur. Hasidik yolun gereklerine uygun yaşayan insanın temel hedefi her şeyde var olan ilâhî kıvılcımları kurtarmak, böylece Şekina'yı sürgün hayatından özgürlüğe kavuşturmaktır. Bu anlayış, Baal Şem-Tov ve onun ardından müridlerince Talmud akademilerinin bilim dili kullanılmadan hikâye ve kıssalar şeklinde halka iletilmiştir. Hasidizm aynı zamanda geniş halk kitleleri için Rabbinik otoritelerin baskısından bir kurtuluş olmuştur. Bu dönemde Baal Şem-Tov'u mânevî rehber kabul ederek hasidut (azizlik) idealini gerçekleştirmek amacıyla dinî yükümlülüklere önem veren mistik küçük gruplar ortaya çıkmış, diğerleri ise ya dağılmış ya da bu harekete katılmıştır.

Baal Şem-Tov'un 1760'ta ölümünden sonra bu hareket Jacob Joseph de Polonnoye ve hareketin gerçek kurucusu sayılan Dov Baer vasıtasıyla büyük başarılar elde etmiştir. Hasidizm'in küfür ve sapkınlık olduğunu ileri süren Mitnagedim'in, diğer geleneksel rabbiler ve cemaat önderlerinin muhalefetine rağmen bu hareket çok hızlı bir gelişme göstermiş ve XIX. yüzyılın başlarında Doğu Avrupa yahudilerinin hemen hemen yarısından fazlasını etkilemiştir. Önceleri Rabbânî düzene ve otoriteye baş kaldırı

şeklinde yorumlandığından, başta Vilnalı Gaon diye bilinen dönemin meşhur âlimi Rabbi Eliyahu ben Solomon olmak üzere geleneksel yahudi otoriteleri tarafından büyük tepkiyle karşılanmış, mensuplarıyla her türlü irtibat yasaklanmış, daha sonra oluşan hiyerarşik yapısından dolayı liberal yahudiler tarafından eleştirilmiştir. Ancak özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından Martin Buber ve Abraham Joshua Heschel gibi düşünürlerin çalışmalarıyla Hasidizm grup olarak değilse bile mistik bir ideoloji olarak

daha olumlu bir imaja kavuşmuştur. Kabala geleneği, yahudi mistisizminin son safhası diye nitelenebilecek Hasidilik içinde varlığını sürdürmektedir. Zaman içerisinde Hasidiliğin Habad, Satmar, Ger, Vişniz, Belz gibi kolları ortaya çıkmıştır (DR, I, 822-823; Gürkan, s. 38-39; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 486-490).

Kabala. "Gelenek" anlamındaki kabala kelimesiyle ifade edilen yahudi mistik geleneğinin kökeni çok gerilere götürülmekle birlikte bir sistem halinde XII-XIII. yüzyıllarda İspanya'da ortaya çıktığı kabul edilmektedir; kabalist öğretinin temel metni olan Zohar da bu dönemde meydana getirilmiştir. Başlangıçta dar bir çerçevede bilinen bu hareketin yaygınlaşması XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa yahudileri arasında Hasidiliğin oluşmasıyla başlamış, Gershom Scholem ile Martin Buber kabala hareketinin tanınmasında önemli rol oynamıştır. Kabalanın en erken biçimini, kutsal taht ve onu taşıyan araba motifleri etrafında şekillenen Merkava literatürü içinde bulmak mümkündür. Merkava mistisizminde ulûhiyyetin mahiyetini kavramaktan ziyade Tanrı'nın ihtişamını tecrübe etmesi ve ruhun bu tecrübe için semavî alana yolculuk yapması ve yükselmesi söz konusudur. Bu konuda, biri kutsal metin üzerine yoğunlaşmak suretiyle ulûhiyyete ve kutsal tahta dair tefekkürle, diğeri Tanrı'nın isimleri ve büyüsel nitelikli duaların kullanıldığı özel mistik teknikler vasıtasıyla kutsal taht müşahedesine ulaşma şeklinde iki mistik tecrübe vardır. Bu ikincisi, yükselme işlemi için gerekli dua ve formüllerin yanlış kullanılmasıyla tehlikeli sonuçlar doğuran bâtınî bir yoldur. İlk dönem yahudi mistisizminde dünyanın başlangıcı ve evrenin yaratılışıyla ilgili bazı sırrî bilgiler yer almaktadır. İkinci tür öğretinin en önemli yazılı örneği dünyadaki yaratıcı güçleri kontrol etme teknikleri, büyülü harf kombinasyonları ve harflerin sayısal değerlerine yönelik hesaplamaların yanı sıra ilâhî yaratma sürecinde yer alan otuz iki yapılanmadan bahseden

Sefer Yetsira'dır (Yaratılış kitabı). İspanyol kabalasının temeli olan Zohar kitabının en önemli özelliği ise kabalanın merkezinde yer alan, ulûhiyyetin mahiyetini ve yaratılışla münasebetini açıklayan sefirot doktrinini gelişmiş şekliyle ortaya koymasıdır. Kabalanın temel gayesi Tanrı'yı ve yaratılışı, Tanrı ile yaratılış arasındaki ilişkinin sırlarını anlamaktır. Bu sebeple yaratılışla kurtuluş kabalanın aslî konularıdır. İbrânî diline kutsiyet atfeden kabala kutsal yazıları özel biçimde yorumlayarak onlardaki yaratılış ve kurtuluş sırlarını anlamaya çalışır. Kabala geleneği günümüzde Hasidilik içinde varlığını sürdürmektedir.

D) Modern Dönem Yahudi Oluşumları. XVIII. yüzyıl, Aydınlanma hareketiyle ortaya çıkan modern çağın geleneksel din anlayışı ve bunun toplum yapısı üzerindeki etkilerine paralel olarak Yahudiliğin ve yahudi kimliğinin de ciddi kırılmalara uğradığı bir dönemdir. Aydınlanma dönemi, yahudi dininin yanı sıra yahudi toplumu üzerinde de doğrudan etkili olmuş, temel dinî konularda rabbilerin otoritesi ve halahanın rehberliği doğrultusunda kazanılan ortak bakış açısı değişime uğramıştır. Toplum yerine bireyi, din ve gelenek yerine aklı merkeze alan Aydınlanma sürecinin en yıkıcı etkisi, Yahudiliğin temel özelliğini meydana getiren yahudi dinî hukuku üzerinde kendini göstermiş, entegrasyon ve sosyalleşme süreci başta Şabat ve kaşer kuralları ile sinagog ibadeti olmak üzere yahudi kimliğinin göstergelerinden olan fiillerin tercihen ya da kaçınılmaz biçimde terkedilmesi veya radikal değişime uğraması sonucunu doğurmuştur. Öte yandan yahudi kimliğinin bütünlüğünün bozulması süreci, sadece dinî boyutu değil aynı zamanda tek başına etnik boyutu esas alacak şekilde Yahudiliğin tek bir unsura, dolayısıyla salt dinî veya salt etnik kimliğe indirgenmesi, belli açılardan radikalleşmesi ve seküler niteliği kazanmasıyla neticelenmiştir. Bu doğrultuda, daha farklı oluşumlara zemin hazırlayacak şekilde sırf din vurgusu üzerine temellenen bireyci ve liberal karakterli reformist Yahudilik hareketinin yanı sıra bunun tam karşıtı olarak iki farklı tepkinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlardan biri, her ne kadar kendini Rabbânî Yahudiliğin devamı şeklinde tanımlasa da geleneksel biçimiyle tarih boyunca ayakta kalan adaptasyon tecrübesini göz ardı etmek suretiyle yeni olan her şeyi reddeden katı ve statik karakterli Ortodoks Yahudilik, diğeri ise dini dışlayacak biçimde salt milliyet ve etnik eksenli seküler siyonizmdir. Bu iki kutup arasında, daha sonra modern Ortodoksluğa dönüşecek olan ılımlı yeni Ortodoksluk ile başlangıçta pozitif-tarihsel ekol

diye isimlendirilen, ardından biri muhafazakâr Yahudilik, diğeri Amerika'ya özgü yeniden yapılanmacı Yahudilik olmak üzere iki ayrı harekete dönüşen yeni bir oluşum ortaya çıkmıştır. Böylece yahudi dini, Rabbânî-Hasidi ayrışmasında görüldüğü gibi sadece biçimsel değil bunun ötesinde temel esaslar, değerler ve ayırt edici sınırlar üzerinde de kendini gösteren bir nevi cemaatleşme ya da kutuplaşma sürecine girmiştir. Yahudi Aydınlanması'nın en gözle görülür sonuçlarından biri olarak, XIX. yüzyılda Alman yahudi cemaati içinde doğup daha sonra Amerika'da ve bilhassa diğer Batı ve Orta Avrupa ülkelerindeki yahudi cemaatlerine de taşınan reformist, muhafazakâr ve Ortodoks Yahudilik hareketleri, özellikle Aşkenazi yahudi toplumları için geçerli olmak üzere XX. yüzyıldan itibaren üç büyük yahudi teşekkülü durumuna gelmiştir. Başta dönemin önde gelen yahudi âlimi Moses Sofer, kendilerini Tevrat'a bağlı yahudiler diye nitelendiren geleneksel yahudi din âlimleri, modernliğin ve reformist hareketin yıkıcı etkisine karşı sadece Tevrat'ı esas almak üzere her türlü değişim ve yeniliğe karşı çıkmışlardır. Reform, pozitif-tarihsel ekol ve yeni Ortodoksluk hareketlerinin öncülüğünü yapan Abraham Geiger, Zacharias Frankel ve Samson Raphael Hirsch gibi Aydınlanmacı yahudi din âlimleri, Yahudiliği ve yahudi hayatını yeni şartlar doğrultusunda yeniden yorumlama ve biçimlendirme yoluna gitmişlerdir. Bu hareketlerden her biri bir önceki grubun aşırılığına tepki olarak ortaya çıkmıştır (Gürkan, s. 39-42).

1. Ortodoks Yahudilik. Bu isim ilk defa Yahudi Aydınlanması döneminde 1795'te ortaya çıkmış, XIX. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmış, reformist Yahudilik hareketinin ortaya koyduğu yeniliklere tepki olarak yahudi inanç ve uygulamalarının bütününü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ortodoks Yahudilik, Yazılı ve Şifahî Tora'nın tamamını benimseyip halahanın öğretisine sıkı sıkıya riayet eden, ilâhî ilhama dayalı bir Yahudiliği savunma esasına dayanır. Ortodoks yahudiler başlangıçta merkezî ve Doğu Avrupa'da yaşayan, yahudi halkının tarihi ve dini üzerine temellenmiş geleneksel Yahudiliği savunan ve sekülerleşme akımlarına karşı çıkan yahudilerdi. Ortodoks Yahudilik geleneğin gerçek sahibi olduğunu kabul eder ve Yahudiliği zamanın şartlarına uydurmayı hedefleyen yeni akımlar karşılarında ilâhî vahyin üstünlüğünü öngörür. Yahudi Aydınlanması ilk aşamada dinî otorite yerine rasyonel araştırma ruhunu koymak istiyor, bu da geleneksel hayat tarzını tehdit ediyordu. Fakat

Rabbinik yöneticileri daha çok endişelendiren reform hareketiydi. Abraham Geiger, Samuel Holdheim ve beraberindekiler ibadet ve uygulamalarla ilgili değişikliklerle yetinmiyor, Yahudiliğin hukukî-şer‘î temellerine saldırıyor, hatta İbrânîce'nin kullanımını tartışma

konusu yapıyordu. Ortodokslar ise bunu daha büyük tehlikelerin ilk habercisi olarak görüyorlardı. Dolayısıyla bu hususta şeriatın sıkı sıkıya uygulanması ve geleneksel İbrânîce ile ibadete dokunulmaması, Şabat ve bayram ibadetlerinde org çalınmasının yasaklanması, sinagogda kadın-erkek ayırımının devam ettirilmesi öncelik kazanıyordu. Ancak Ortodoks hareket içinde başlangıçtan itibaren modernliğe karşı alınacak tedbirler konusunda bir uzlaşma sağlanamamıştır. Bazıları Haskala'nın bütün değerlerini reddedip reformistleri aforoz etmişlerdir. Rabbi Moise Sofer de Presbourg tarafından savunulan bu davranış, Doğu Avrupa yahudileri ve Hasidik cemaatlerle Yahudi Macar Ortodoksları'nın bir kısmının temel özelliğini teşkil etmiştir. Daha sonra bu Ortodoksluk anlayışı antisiyonist Agudat Yisrael akımını meydana getirecektir. Alman Ortodoksluğu, Batı Avrupa'da ve özellikle Hollanda ve İsviçre'de etkili olmuştur. Haskala'nın yayılması ve eğitimle sinagoglardaki reform müdahaleleri tansiyonu yükseltmiştir. Yahudi nüfusunun yarısını oluşturan Yahudi Macar Ortodoksluğu biri Hasidik yığınları toplayan geleneksel yöneliş, diğeri modern dünyanın değerlerini tanıyan ve onları geleneksel Yahudiliğe bağlama eğilimi şeklinde iki yönde gelişmiştir. Rabbinik yöneticiler, Samson Raphael Hirsch tarafından kurulan Tevrat ve dünyaya açılış girişimini savunmuştur. Bunlar Yahudilik'teki yeni Ortodoksluk hareketini kurmuş, ardından Avrupa'da modern veya merkezî Ortodoksluğu teşkil etmiştir. Doğu Avrupa'da benzer bir akım "mitnagedim" arasında yayılmıştır. Farklı yönelişleriyle Ortodoksluk, Amerika Yahudiliği'nin mânevî hayatının temel akımlarından birini meydana getirmektedir (The Oxford Dictionary, s. 516-517; EJd., XII, 1486-1493).

2. Yeni (Modern) Ortodoksluk. Samson Raphael Hirsch'ün öncülük ettiği, Ortodoksluk ile pozitif-tarihsel ekol arasında yer alan yeni Ortodoksluk hareketi, yahudi geleneğinde esasen mevcut olan değişim prensibinden hareketle Tevrat emirleriyle mevcut dünya düzenini uzlaştırma hedefi doğrultusunda oluşmuştur. Hirsch, temelinde Tevrat'ın ve Rabbânî geleneğin yer aldığı, modern kültürün gereklerini de dikkate alan bir bakış

açısından hareketle geleneği modern anlayışla uyumlu hale getiren bir Yahudilik yorumu ortaya koymuştur. Reformist hareket aklı ve ilerlemeyi, muhafazakâr hareket ortak toplum bilinci ve iradesini vurgularken Hirsch'ün yeni Ortodoksluğu değişimi onaylayan gelenek fikri üzerinde durur. Bu ılımlı Ortodoksluk anlayışı, daha sonra gerek Amerika gerekse Avrupa'da kendini Ortodoks olarak tanımlayan yahudi kesiminin büyük bir kısmı tarafından benimsenmiştir (Gürkan, s. 46-47).

3. Ultra Ortodoksluk. Rabbi Moses Sofer ile kendilerini Tevrat'a bağlı yahudiler diye nitelendiren geleneksel yahudi din âlimleri, modernliğin ve reformist hareketin yıkıcı etkilerine karşı sadece Tevrat'ı esas almak suretiyle her türlü değişime ve yeniliğe karşı çıkmışlardır. Moses Sofer tarzı Ortodoksluk, günümüzde Hasidi grupları da içine alacak şekilde Ultra Ortodoksluk (Haredim) adı altında devam etmektedir. Bunların özel giysileri, ayrı mahalleleri, ayrı dinî kurumları vardır. Erkekler siyah elbiseleri ve şapkalarıyla hemen tanınır. Ultra Ortodoks, Yahudilik içinde Yeşiva Ortodoksluğu olarak bilinen Haredi kesimiyle farklı bölge ve ailelere göre gruplaşma gösteren Hasidi kesim, temel Yahudilik anlayışı ve modern kültürün reddi konusunda benzer bakış açılarına sahip olmakla birlikte iç yapılanma ve âdetler bakımından farklılık göstermektedir. Litvanya kökenli Aşkenazi yahudilerinin teşkil ettiği Yeşiva Ortodoksluğu, geleneksel biçimiyle Talmud'un öğretildiği yahudi din akademileri olan yeşivalardan yetişmiş rabbilerin rehberliğinde hareket eden ve kendilerini Rabbânî geleneğin devamı kabul eden yahudi oluşumunu temsil etmektedir. Rusya-Polonya-Ukrayna kökenli Hasidi kesim ise farklı Hasidi liderler ve bağlı oldukları hânedanlar yoluyla günümüze kadar gelen ve daha çok ortaya çıktıkları bölgelerin adıyla anılan teşekkülleri belirtmektedir. Habad, Satmar, Ger, Vişniz, Belz gibi kollara ayrılan ve yine kendilerine has kıyafetleriyle ayırt edilen Hasidi yahudiler çeşitli Avrupa ülkelerinin yanı sıra çoğunlukla Amerika'da ve İsrail'de yaşamaktadır. En aktif Hasidi grupların başında Habad Lubaviç grubu gelmektedir (a.g.e., s. 47-48).

4. Reformist Yahudilik. Avrupa'da XIX. yüzyılda, Aydınlanma ruhunun etkisiyle yahudi dinini çağın şartlarına uyumlu ve bilhassa dinden uzaklaşmaya başlayan yahudiler için cazip hale getirmek amacıyla akılcılık, evrenselcilik ve ilerleme gibi ilkeler üzerine kurulu bir hareket şeklinde ortaya çıkmış ve ritüeli ilgilendiren konularda birtakım yenilikler yapmıştır.

Bu bağlamda 1810'lu yıllardan başlamak üzere sinagog ibadeti ve Şabat kuralları ile ergenlik ve evlilik merasimlerinde değişiklikler uygulamaya konmuştur. Bu değişimlerin başında duaların kısaltılması, ibadetin sıkı bir düzen içinde kadın-erkek karışık olarak koro ve org eşliğinde icra edilmesi, ibadette yerel dille vaazlara yer verilmesi, hem erkek hem kız çocukları için cemaate katılım amacıyla yapılan konfirmasyon töreninin düzenlenmesi gelmektedir. 1840'lı yıllarda başta Abraham Geiger ve Samuel Holdheim olmak üzere yahudi dininin modern bilimsel metotlar ışığında incelenmesini isteyen liberal rabbiler Talmud'un otorite olma özelliğini reddetmiş, sünnet olmanın ve kısmen Şabat kurallarının terkini savunmuştur. Seçilmişlik, vahyin değişmezliği ve kurtarıcı mesîh fikriyle kutsal topraklara dönüş, mâbedin yeniden inşasına dair bütün atıfların ve kadın cinsine yönelik olumsuz ifadelerin dua kitaplarından çıkarılması öngörülmüş, bu doğrultuda yeni dua kitapları yazılmıştır. Almanya'da ortaya çıkan, Fransa ve İngiltere yanında diğer Batı Avrupa ülkelerine de yayılan reformist hareket, Amerika'da Isaac Mayer Wise ve Kaufmann Kohler'in öncülüğünde teşkilâtlanıp kısa sürede en sistemli ve güçlü yahudi mezhebi konumuna gelmiştir. Reformist Yahudilik zaman içinde ciddi değişim geçirmiştir. Bu akımın prensiplerini belirlemek üzere bugüne kadar ilki 1885 yılında Pittsburgh'da olmak üzere beş platform düzenlenmiş ve buralarda çeşitli kararlar alınmıştır. İlk platform kararlarında Yahudilik klasik reformist anlayış çerçevesinde yüksek bir Tanrı fikrine sahip, etik kurallar üzerine kurulu ilerlemeci bir din, yahudiler ise bütün insanlığı kucaklayıcı evrensel bir misyon doğrultusunda hareket eden dinî bir topluluk şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca ulaşılan akılcı-evrensel anlayış seviyesinde ve buna paralel olarak oluşan modern düzende Yahudiliğin etnik ve ritüel boyutlarının önemini kaybettiği vurgusuna yer verilmiştir. 1976 San Francisco toplantısında Yahudiliğin evrensel ve etnik yönüyle inanç ve ritüel boyutlarına aynı ölçüde önem veren, etik ve pratik ayırımına gitmeksizin Tevrat hükümlerinin bir bütün halinde bağlayıcı rolüne işaret eden, klasik reformist hareketin antisiyonist söylemi yerine İsrail topraklarına ve İsrail Devleti'ne dinî ve etnik bağlılığı onaylayan bir bakış açısı ortaya konmuştur. 1999 Pittsburgh Konvansiyonu da klasik reformist anlayışın gelenek lehine yumuşamaya uğradığı bir duruşu temsil etmiştir. Günümüz itibariyle reformist Yahudilik çoğulculuk, bireycilik, kadın-erkek eşitliği gibi ilkelerden tâviz vermeden gerek evde uygulanan kurallar gerekse sinagog

ibadeti noktasında geleneği ve pratiği biraz daha fazla dikkate alan bir anlayışı benimsemektedir. Liberal ve reformist nitelemeleri genelde birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılsa da bilhassa İngiltere'deki biçimiyle liberal ve reformist Yahudilik adlandırmaları iki ayrı cemaati ifade etmektedir. Buna göre değişimi esas alan ve gerektiğinde radikal uygulamaları yumuşatma eğilimi gösteren reformist Yahudilik'ten farklı olarak liberal Yahudilik, reformist Yahudiliğin liberallikten tâviz vermeyen daha yenilikçi ve radikal kanadını temsil etmektedir. 1926'da Londra'da oluşturulan ve son olarak merkezini Kudüs'e taşıyan World Union for Progressive Judaism adlı kuruluş dünyadaki bütün reformist ve liberal yahudi teşekküllerini bünyesinde toplamıştır (a.g.e., s. 42-44).

5. Hümanist Yahudilik. Reformist grup içinden çıkan ve yeni bir hareket meydana getiren hümanist Yahudilik evrensel-etik değerlere dayanan tanrısız Yahudilik anlayışını ifade etmektedir. Bu hareket Yahudiliği esasta dinî olmaktan çok halkın ortaya koyduğu bir kültür olarak görmekte, Yahudiliğin teosantrik temellerinin eski çağlardan beri tartışıldığını belirtmektedir. Hümanist Yahudilik, Aydınlanma döneminden itibaren gitgide çoğalan oranda geleneksel yahudi uygulamalarını terkedip çeşitli dinî yorumlar ortaya koymakta, birçokları da agnostik ve ateist bir felsefe benimsemektedir. Bugün pek çok yahudinin teşkilâtlı bir dinî hayatla alâkası olmadığı gibi Amerika yahudilerinin yarısının din ve sinagogla bir ilişkisi yoktur. Modern siyonizm esasen laik bir hareket olarak gelişmiştir; David ben Gurion ve Vladimir Jabotinsky gibi İsrail Devleti'nin kurucuları yahudi halkının tarihine ve kültürüne bağlıdır, ancak Yahudiliği yaşayan kişiler değildir. Kibutz hareketi İsrail'de dinî olmayan bir kültürün doğmasında önemli rol oynamıştır. Laik hümanist Yahudiliğe göre her yerde hâzır ve nâzır, kādir-i mutlak bir Tanrı inancı aşılması güç problemler doğurmaktadır. Kutsal Kitap ve bilgelerin çalışmaları gelişmekte olan bir medeniyetin eserleridir. Yahudiliğin felsefesi, edebiyatı, folkloru ve dinî öğretileri tartışılmaz değildir. 1985'te Amerika'da uluslar arası bir laik hümanist Yahudilik federasyonu kurulmuştur (The Oxford Dictionary, s. 340; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 594-595).

6. Muhafazakâr Yahudilik. XIX. yüzyıl Avrupa'sında Zacharias Frankel tarafından başlatılan "tarihî okul"dan etkilenerek Solomon Schechter'in öncülüğünde XX. yüzyılda ilk defa Amerika'da teşkilâtlanıp mezhep haline

gelen bir harekettir. Günümüzde Amerika'daki şekliyle muhafazakâr Yahudilik, Avrupa'daki biçimiyle Masorti diye adlandırılmaktadır. Muhafazakâr Yahudiliğin oluşum aşamasında etkilendiği pozitif tarihî ekol temelde reformistlerin değişim ilkesini, yahudi dininin ve tarihinin modern bilimsel metot ışığında incelenmesi prensibini benimsemekle birlikte değişimde uyulması gereken ölçü olarak salt akıl ya da zamanın ruhu gibi kavramlar ve buna bağlı radikal değişim anlayışı yerine yahudi toplumunun bütününü ve tarihî süreci esas alan tedrîcî değişimi öngörmektedir. Muhafazakâr Yahudilik, dinin merkezine bütün bir yahudi toplumunun ortak iradesini ve bu yolla ulaşılan fikir birliği prensibini koymak suretiyle reformist ve Ortodoks kuruluşlar arasında bir orta yolu temsil etme iddiasındadır ve gelenekle bağları koparmadan gerçekleştirilecek bir değişimi onaylamaktadır. Dinî konularda kendi karar verme mekanizmasını oluşturan bir organizasyona ve rabbi yetiştirme organı olarak New York'ta bulunan Jewish Theological Seminary'nin yanı sıra Los Angeles, Kaliforniya, Arjantin ve Kudüs'te okulları bulunan muhafazakâr Yahudilik, Amerika'da reformist Yahudiliğin hemen arkasından ikinci büyük yahudi mezhebi, Kanada'da ise Ortodoks Yahudilik'le birlikte en büyük iki mezhebinden biridir (Gürkan, s. 44-46; EJd., V, 901-906).

7. Yeniden Yapılanmacı Yahudilik (Reconstructionism). Mordecai Kaplan'ın (ö. 1983) görüşleri ve öncülüğü doğrultusunda ortaya çıkan Amerikan Yahudiliği'ne özgü bir harekettir. Reformist, muhafazakâr ve Ortodoks Yahudilik akımlarının modernliğin meydan okumasına ve çağdaş Yahudiliğin ihtiyaçlarına cevap veremediğine, bu problemlere geçerli hiçbir çözüm üretemediğine inanan Kaplan'ın Yahudiliği yeniden yapılandırmak amacıyla hazırladığı bir programdır. Kaplan'a göre Yahudilik bir dinden ziyade yahudi toplumunun meydana getirdiği, sürekli gelişen bir medeniyettir. Bundan dolayı Yahudilik tarihin her döneminde gelişmiş, değişmiş ve kimlikle sürekliliğinden hiçbir şey kaybetmeden çevresine uymuştur. Bu hareketin bir diğer özelliği, aşkın-yaratıcı-vahyedici Tanrı fikri yerine tabiatın parçası olan natürist bir Tanrı anlayışının benimsenmesi; öte yandan seçilmişlik fikrinin, hem somut Tanrı inancına dayanması hem de toplumlar arası eşitlik ilkesine ve modern anlayışa ters düşmesi sebebiyle tamamen reddedilmesidir. Tevrat yahudilerin bir ürünüdür ve içindeki kurallar yahudi halkının âdetleri ve gelenekleridir, dolayısıyla değişebilir. Ayrıca bu harekette dinî-sivil hiyerarşi ve cinsiyet

ayırımına dayanan kurallar da kabul edilmemektedir. Amerikan yahudi toplumunun çok küçük bir kesimince benimsenmesine rağmen bu anlayış Amerika'da oldukça etkilidir ve fikirlerinden birçoğu Amerika yahudilerince kabul görmektedir (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 953-954).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūb el-Kirkisânî, Kitâbü'l-Envâr ve'l-merâḳıb (nşr. L. Nemoy), New York 1940, I, 51; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut 1975, I, 215-218; L. Marchal, "Esseniens", DBS, II, 1109-1132; A. Michel - J. le Moyne, "Pharisiens", a.e., VII, 1022-1115; M. Simon, "Sadduceens", a.e., X, 1545-1556; K. Hruby, "Hassidisme", DR, I, 822-823; Ch. Perrot, "Zelotes", a.e., II, 2154-2155; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1958, II, 35; J. Flavius, Jewish Antiquities, London 1966, XIII, 7, 11; E. N. Dorff, "Conservative Judaism", The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 172-173; a.mlf., "Historical Mouvement", a.e., s. 326; G. Bohak, "Essenes", a.e., s. 234-235; a.mlf., "Hasideans", a.e., s. 303; a.mlf., "Sadducees", a.e., s. 600; a.mlf., "Therapeutae", a.e., s. 690-691; a.mlf., "Zealots", a.e., s. 757; L. H. Silberman, "Hasid", a.e., s. 302-303; A. Gren, "Hasidism", a.e., s. 304-306; Sh. T. Wine, "Humanistic Judaism", a.e., s. 340-341; "Messiah", a.e., s. 458-460; "Minim", a.e., s. 467; Samuel C. Heilman, "Orthodoxy", a.e., s. 516-517; J. J. Staub, "Reconstructionism", a.e., s. 575-576; K. M. Olitzky, "Reform Judaism", a.e., s. 577-578; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, İstanbul 2004, s. 229-236, 255-256; Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, İstanbul 2008; Bekir Zakir Çoban, "Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları", DÜİFD, XXVII (2008), s. 57-69; K. Kohler, "Karaites and Karaism", JE, VII, 446; W. R. Farmer, "Essenes", IDB, II, 143-149; M. Black, "Pharisees", a.e., III, 774-781; A. C. Sundberg, "Sadducees", a.e., IV, 160-163; Z. Avneri, "Abu İsa, İsaac ben Jacob al-Isfahini", EJd., II, 183-184; A. Hertzberg, "Conservative Judaism", a.e., V, 901-906; M. Mansoor, "Essenes", a.e., VI, 899-902; a.mlf., "Pharisees", a.e., XIII, 363-366; a.mlf., "Sadducees", a.e.,

XIV, 620-621; a.mlf., “Secte, Minor”, a.e., XIV, 1087-1089; a.mlf., “Therapeutae”, a.e., XV, 1111-1112; N. Katzburg - W. S. Wurzburger, “Orthodoxy”, a.e., XII, 1486-1493; J. J. Petucharski, “Reform Judaism”, a.e., XIV, 23-28; J. M. Rosenthal, “Yudghan”, a.e., XVI, 867-868; S. G. F. Brandon, “Zealots”, a.e., XVI, 947-950; S. Pines, “al-ʿ Isāwiyya”, EI² (Fr.), IV, 100; NDB, s. 665; J. Moffatt, “Essenes”, ERE, V, 396-401; I. Abrahams, “Liberal Judaism”, a.e., VII, 900-902; G. H. Box, “Pharisees”, a.e., IX, 831-836; a.mlf., “Sadducees”, a.e., XI, 43-46; I. Abrahams, “Sects (Jewish)”, a.e., XI, 332; E. Rivkin, “Pharisees”, ER, XI, 269-272; M. Du Buit, “Sadducéens”, Catholicisme, XIII, 427-430; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, Paris 1993, s. 181-190, 482, 486-490, 594-595, 953-954, 995; J. Neusner, “Reform Judaism”, The Encyclopaedia of Judaism, Leiden 2000, III, 1240-1254.

Ömer Faruk Harman

VII. YAHUDİLİK ve DİĞER DİNLER

Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları söz konusu olduğunda XIX. yüzyıldan beri geliştirilen Kutsal Kitap tenkidi, tarih, arkeoloji ve dilbilimsel çözümlemeler, Yahudiliğe ait birtakım dinî olguların büyük oranda “retrospektif” (geriye doğru çevrilen) bir proje ile dinî literatüre sonradan eklendiğini göstermiştir. Diğer bir ifadeyle İsrâiloğulları, zaman içerisinde karşılaştıkları problemleri, o gün mevcut şartlardan yola çıkarak geçmiş dönemde bir ilk örneğe referans yoluyla halletmeye çalışmışlar ve birtakım çağdaş sorunları geçmişte de var gösterip mevcut durumu meşrulaştırmak amacıyla âdeta eski metinlerin içerisine birtakım eklemeler yapmışlardır. Özellikle Dâvûd dönemi (m.ö. XI-X. yüzyıl), Yoşiya’nın krallığı (m.ö. VII. yüzyıl), birinci diyaspora/Bâbil sürgünü (m.ö. VI. yüzyıl), Makkabi isyanı (m.ö. II. yüzyıl) ve ikinci diyaspora (m.s. 70) gibi İsrâiloğulları tarihinin dönüm noktaları retrospektif çabaların zirveye ulaştığı zamanlardır. Bu çabanın temel sebebi siyasî ve askerî çekişmeler arasında kalan yahudilerin kimliklerini koruma gayretidir. Kimliğin sürdürülmesinde karşılaşılan en

önemli meseleyi Yahudilik dışındaki dinlere karşı nasıl davranılacağı sorusu teşkil etmiştir. Yahudiliğin diğer dinlere bakışı ve kimliğin korunması arasındaki ilişki de retrospektif süreçte ortaya çıkıp gelişmiştir. Her ne kadar yahudi fıkhı (halakha) Yahudiliğin diğer dinler karşısındaki bakış açısını standart, homojen ve âdeta İbrâhim'e, bazan da Âdem'e uzanan bir gelenek çerçevesinde algılama gayretindeyse de bu durum dogmatik bir inancın kabulünden başka bir şey değildir. Yahudiliğin diğer dinlere bakışı çeşitli dönemlerde ortaya çıkan sosyal refleksler çerçevesinde oluşmuştur. Bu bağlamda özellikle birinci ve ikinci diyasporalar yahudi düşüncesini ciddi biçimde şekillendirmiştir. Ancak Ortaçağ boyunca Yahudiliğin diğer dinlere karşı standart bir dogması meydana gelmiştir. Bundan dolayı antik dönemde daha evrenselci olan bir Yahudilik'ten Geç Antikçağ'da (m.s. V. yüzyıl ve sonrası) daha kapalı bir Yahudiliğe geçiş paradoks olarak görülmemelidir. Öte yandan Yahudilik kendi içerisinde de başka dinler konusunda homojen değildir. Ortodoks gruplar ve kabalacı mistiklerin bir kısmı diğer dinlere karşı sert bir tutum geliştirirken reformistler ve birtakım mistik Ortodoks gruplar daha liberal bir anlayışı savunmuştur. Burada da Yahudiliği belirleyen faktör şüphesiz modernlik ve plüralist bir kültürde yaşama zorunluluğudur. Bu sebeple gerek tarihsel süreçte gerekse Yahudiliğin kendi bünyesinde diğer dinlere karşı tutumundan söz edildiğinde standart bir yapının aranması yanlış olacaktır. Fakat geleneksel Yahudiliği temsil eden otoritelerin diğer dinlere bakışının bütünüyle liberal olduğu söylenemez.

Yahudi literatüründe Yahudi olmayanlar için kullanılan bazı kelimeler vardır. Bunların en yaygını hagar (dolaşmak, dönmek) fiilinden türetilen gerdir (çoğulu gerim). Muhtemelen göçebe toplulukların göçerliğini belirten bu kelime zamanla yahudiler dışındaki insanları ifade etmiş ve Mişna'da negatur fiiline dönüşerek Yahudiliği seçen yabancılar için kullanılmıştır. Erken dönemlerde hem yahudileri hem yabancıları anlatan bu kelime birinci diyasporadan itibaren daha çok yabancıları ifade etmiştir. Ger toşav Nûh yasalarına bağlı yahudi olmayanlar, ger tzedek Yahudiliğe giren yabancılar için kullanılır. Yaygın olan bir başka kelime Sâmî dillerinde gaudan (topluluk) türetilen goydur (çoğulu goyim) ve yahudi olmayanlara verilen genel bir addır. Ayrıca ‘amim (milletler), zar ve nohri (İsrailli olmayanlar) gibi terimler söz konusudur. Batı literatüründe en çok yer alan gentile kelimesi de İbrânîce goyun Latince tercümesidir. Bu noktada

Yahudiliğin diğerlerini etkileyen en önemli dogmatik dinamiği "seçilmiş millet" anlayışıdır. Tarih açısından bakıldığında birinci diyasporadan itibaren ortaya çıkmış görünse de yahudi geleneğinde Tanrı'nın İbrâhim ile yaptığı ve diğer peygamberlerle tekrarladığı ahdin maddelerinden biri seçilmiş millet kavramıdır. Bu kavram Yahudilik dışındaki dinleri -en azından geleneksel yorum çerçevesinde-Tanrısal iradenin nezdinde ikincil pozisyona yerleştirmekte ve Yahudiliği tek hakiki din olarak göstermektedir. Bu seçilmişlik hem seküler alanda hem uhrevî âlemde yahudilere özel bir statü kazandırmaktadır. Böylece yahudi teolojisi, seçilmiş millet olan yahudilerle diğer milletler arasındaki farklılığı âdeta kozmolojik temelli bir sistem üzerine oturtmaya çalışmıştır. Buna göre Yahudiler yeryüzünde ilâhî bir misyonla bulunurken gentileler ancak bu misyonun pekişmesine katkı sağlayacak bir kozmik öneme sahiptir. Yalnız son iki yüzyıldan beri Haskalacı (Aydınlanmacı) Yahudilik seçilmişlik görüşünden uzaklaşmış durumdadır. Bu temel çerçeve içerisinde Yahudiliğin putperest dinlere ve Nûhî kategoride değerlendirilen dinlere karşı olmak üzere iki perspektif geliştirdiğini söylemek mümkündür. Gerek Tanah (Ahd-i Atîk) gerekse şifahî gelenek putperest kabul ettiği dinlere karşı zengin bir terminoloji geliştirmiştir. İsrâiloğulları'nın putperest kültürlerle tanışıklığı, tarih sahnesine çıktıkları var sayılan atalar döneminden Geç Antikçağ'a kadar uzanan geniş bir zaman dilimini kapsar.

İsrâilliler'in putperestlerle karşılaşmaları sadece dinsel polemiklere yol açmamış, belki daha önemli bir karşılaşma kültürel ve siyasal alanda olmuş, fakat temel güdü kimliği korumaya yönelik olduğundan her türlü ilişki biçimi dinsel polemiklerde kendini göstermiştir. Tevrat'la başlayan ilk polemikler (Çıkış, 20/2-3; Tesniye, 5/6-7) daha çok kimlik mücadelesini içeren dinî reddedişler şeklindedir. İşaya, Mezmûrlar, Hezekiel gibi kitaplarda yer alan putperestlik eleştirileri de aynı mücadele alanından kaynaklanır. Ancak Yahudiliğin diğer dinlere bakışı meselesinin gerçek anlamda ortaya çıkışı için hukuksal literatürü beklemek gerekecektir. Tanah'ta sadece kültürel çarpışma niteliğinde olan eleştiriler halaha/hukuk literatüründe kalıcı hale döndürülecektir. Putperestlerle yahudiler arasındaki kimlik farklılıkları (Talmud, Megilla, 13; Sifre Deuteronomy 54), yahudi kimliğinin putperestliğe karşı korunması gerekliliği (Sifre Numbers, 43), putların anlamsızlığı (Talmud, Megilla, vr. 25b), putlara bakmanın (Tosefta, Shabbat, 17/1) ve putların bulunduğu yerde bulunmanın (Talmud, Berakhot,

vr. 61a; Pesah, vr. 25a) günah olması gibi hükümler putperestliğin şifahî literatürde gittikçe hukuksal bir statü haline getirildiğinin ipuçlarıdır. Bu polemiklere kaynak teşkil eden putperest kültürlerin eski Asur, Bâbil, Mısır, Ken‘ân çevrelerinden Grek-Roma dönemlerine kadar uzanan geniş bir süreci içerdiği bilinmektedir. Bu tür eleştiriler özellikle klasik politeist kültürlere yöneltilmiş olsa da aynı referansların bazan Hıristiyanlık, hatta Müslümanlık için de kullanıldığını görmek mümkündür. Putperestlere karşı geliştirilen bu genel teorik bakışın onlarla bir arada yaşayan yahudilerin gündelik hayatını şekillendirmesi de kaçınılmaz olmuştur. Halaka yahudi olmayanlarla nasıl yaşanacağına dair çok sayıda örnek geliştirmiştir. Bir yabancının sattığını yeme yasağından onunla aynı çatı altında kalındığında nelerin yapılması gerektiğine kadar pek çok düzenlemeyi içeren bu örnekler yahudilerin gündelik hayatının tamamını belirlemiştir. Öte yandan bu anlayıştan kaynaklanan inançlar gentilelerin ölüm sonrasındaki durumunu

tesbite kadar uzanmıştır. Halaka da, putperest bir gentilenin öldükten sonra öbür dünyadan hiçbir pay almayacağı ve sonsuza kadar yok olacağı görüşü yer alır.

Yahudiliğin diğer dinler bağlamında geliştirdiği ikinci temel bakış, tarihsel kökeni yine Antikçağ’daki karşılaşma polemiklerine kadar giden ve Nûhîlik denilen özel bir hukukî statü çerçevesinde gerçekleşmiştir. Milâttan önce I. yüzyıldan itibaren yahudilerin Akdeniz coğrafyasında hızla yayılmaya başladığı bilinmektedir. Roma coğrafyasındaki bu dağılım imparatorluğun yerli halklarıyla yahudileri oldukça sıkı bir temasa geçirmekteydi. Gerek ticarî gerekse kültürel alanlarda ortaya çıkan bu temas birtakım pagan toplulukların Yahudiliğe sempatiyle bakmasını sağlamıştır. Bu karşılaşmalar sonucunda meydana gelen en önemli yahudi sempatizanı gruplar “tanrıdan korkanlar” (Teosebes, İbrânîce Yiro Yiho veya Yero Şamayim) adıyla bilinen küçük paganist örgütlenmelerdi. Akdeniz coğrafyasında neredeyse her büyük şehirde küçük cemaatler halinde bulunan bu gruplar bütünüyle yahudi olmuş değillerdi, sadece Yahudiliğin öngördüğü bir monoteist inancı kabul ediyor ve ahlâka yönelik bazı yahudi davranışlarını uygulamaya çalışıyordu. Öte yandan bazı Romalı soyluların Yahudiliği tamamen benimsediği belirtilmektedir. Çoğu defa çatışmaya dayalı bu karşılaşmalarda yahudi sempatizanı hareketlerin varlığı yahudilerin pagan inançları konusundaki katı tutumlarını yumuşatmaya yaramıştır. Böylece

Yahudiliğe yakın duran putperestler, diğer çok tanrıcı gruplardan ayırt edilerek Nûhîlik adıyla özel bir statü içerisine alınmaya çalışılmıştır. Başlangıçta sadece Roma coğrafyasındaki paganlara yönelik olan bu statü daha sonra zaman zaman Hıristiyanlığı ve İslâm'ı da içine alacak şekilde geliştirilmiş, Ortaçağ'da tam bir hukukî norm haline dönüştürülmüştür. Buna göre Yahudilik dışı bir din mensubu eğer öldürmüyorsa, âdilse, putlara tapmıyorsa, Tanrı'ya şirk koşmuyor, küfretmiyorsa, cinsel ahlâksızlıklardan kaçınıyorsa, hırsızlık yapmıyorsa ve canlı bir hayvanın etinden koparıp yemiyorsa (antik pagan ritüeli) o kişi Nûhî statüsündedir ve gelecek dünyadan pay alacaktır (Tosefta, Sanhedrin, 13). Nûhîlik kavramının temeli şüphesiz Tevrat'ta yer alan (Tekvîn, IX), Tanrı ile Nûh arasındaki ahidden kaynaklanır. Yahudilerin hukuksal-teolojik durumu nasıl Tanrı ile İbrâhim arasındaki ahidle belirlenmişse diğer insanların aynı bağlamdaki durumunu belirleyen yapı da Tanrı ile Nûh arasında yapılan ahiddir. Yahudi teologları Nûh aracılığıyla yapılan ve yahudi olmayanları içine alan bu ahidde doğal hukuka ait evrensel kuralları görmüşler ve gentileleri bu doğal hukuk normlarından sorumlu tutmuşlardır. İsrâiloğulları Tanrı'nın seçilmiş kulları olduğundan aldıkları misyon doğrultusunda daha komplike bir ahidden sorumlu iken gentilelerin yeryüzündeki misyonlarının daha az önemli oluşuna paralel şekilde sorumlu tutuldukları ahid de daha basittir.

Hıristiyanlığın ve ardından İslâmiyet'in ortaya çıkışından itibaren paganlar konusunda yaşanan polemikler çok daha zor koşullarda yeniden gündeme gelmiştir. Gerek Hıristiyanlık gerekse Müslümanlık yahudi rabbiler nazarında ilâhî hakikati olmayan iki inanç sistemidir. Bununla birlikte özellikle İslâmiyet, insanları Yahudiliğin gentileler misyonuna katkıda bulunacak şekilde hazırlayıcı bir süreç olarak görülmek istenmiştir. Böylece müslümanlar pek çok putperesti tek tanrılı bir imana çekerek Yahudiliğin misyonunu kolaylaştırıcı bir rol üstlenmiştir. Bütünüyle olmasa da çoğu rabbi, teslîs inancındaki pagan unsurlar dolayısıyla Hıristiyanlığı bu görüşün içine dahil etmemiştir. Bu sebeple Hıristiyanlık çok defa paganizmle eş tutulmuştur. Gerek felsefî gerekse kültürel alışverişler bir yana bırakılırsa İslâmiyet'in Yahudilik içerisindeki hukuksal konumu daha çok Nûhîlik çerçevesine oturtulmaktadır. Siyasal açıdan İslâm coğrafyası içerisinde yaşamalarının getirdiği zorunlulukla yahudi rabbiler İslâmiyet'i bütünüyle görmezden gelememişlerdir. Pek çok İslâm düşünürü veya

sûfîsinin esasta yahudi peygamberlerine ait evrensel hikmetin kopyacısı olarak ilân edilişinde İslâmiyet'in devre dışı bırakılmamasının izlerini görmek mümkündür. Bu argüman, İslâmiyet'in Yahudiliğe doğrudan etkisini de meşrulaştırıp rabbilerin evrenselci tutum takınmalarına katkıda bulunmuştur.

Yahudi dünyasında İslâm'la ilgili standart bir bakış büyük oranda İbn Meymûn'un (Maimonides) argümanları çerçevesinde kökleşmiştir. Her ne kadar heretik bir hareket olarak görse de İbn Meymûn için İslâm putperest bir din değil tek tanrıcı bir dindir ve yahudi misyonunun gerçekleşmesine katkıda bulunduğundan ayrıca anlamlıdır. Zefenya'daki (3/9) referansı esas alıp İsmâilîler'in (İslâm'ın) mesîhin gelişini hazırlayıcı bir rol oynadığından bahseder. Benzer şekilde İbn Meymûn'un oğlu Rabbi Abraham da İslâm'ı putperestlik şeklinde görmez. Bununla birlikte XIV. yüzyılda kaleme alınan ve Nissim Gerondi adlı bir rabbiye atfedilen anonim bir eserde İslâm putperestlik çerçevesinde takdim edilmiştir; yine de genel eğilim İslâm'ın putperest olarak algılanmaması şeklindedir. Genel olarak Yahudi Aydınlanma (Haskala) hareketinden sonra daha evrenselci bir bağlama giren Yahudiliğin diğer dinlere bakışının Rabbânî ekole göre toleranslı olduğunu söylemek mümkündür. Menahem ha-Meiri ve Solomon Formstecher gibi Haskalistler diğer dinlerde de ilâhî bir hakikat bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Martin Buber gibi XX. yüzyıl liberal Hasidikler'i de hem İslâm'a hem diğer dinlere karşı yumuşak bir tutum takınmışlardı. Öte yandan antisiyonist bazı yahudi çevrelerinde de (Netorei Karta gibi) İslâm dahil diğer dinlere karşı oldukça liberal bir bakış vardır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Katz, Exclusiveness and Tolerance, Oxford 1961, s. 6, 7; M. Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism", Religion in a Religious Age (ed. S. D. Goitein), Cambridge 1974, s. 121-126; L. H. Feldman, Jew and Gentile in the Ancient World, New York 1996, s. 344-346; Baki Adam, "Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı", Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Ankara 1998, s. 147-176; Kürşat Demirci, Yahudilik

ve Dinî Çoğulculuk, İstanbul 2005, s. 26-55; D. Novak, The Image of the Non-Jews in Judaism, New York 2011, s. 20-35; Nuh Arslantaş, Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet, İstanbul 2011; L. V. Rutgers, "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", American Journal of Archaeology, XCVI/1, New York 1992, s. 101-118; E. J. Hamlin, "Nations", IDB, III, 512-515; T. M. Mauch, "Sojourner", a.e., IV, 399.

Kürşat Demirci

VIII. İSLÂM KAYNAKLARINDA YAHUDİLİK

Allah'ın birliğine imanı dinin esası, ilâhî hükümleri ihtiva ettiğine inandıkları Tevrat'ı dinin temeli, ilâhî vahye muhatap olan ve bu vahyi kavmine tebliğ eden Hz. Mûsâ'yı peygamber kabul eden yahudiler İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanların komşuları olmuşlardır. Özellikle Medine döneminde müslümanlarla ilişkileri Kur'an'a yansımış, bu ilişkiler müslümanların onlarla ilgili değerlendirmelerinde önemli rol oynamıştır. Tarih boyunca müslümanlarla iç içe yaşayan yahudilerle münasebetler İslâm'ın onlara verdiği Ehl-i kitap statüsüyle ayrı bir önem kazanmış, karşılıklı yazışmalar ve reddiyelerle her iki din kendi bakış açısını ortaya koymuştur. İslâm'ın zuhurunda Arap yarımadasında yahudiler Akabe körfezindeki Eyle Limanı'ndan Yemen ve Uman'ın en ücra köşelerine, Medine'den Bahreyn'e kadar

uzanan bölgelerde yayılmış durumdaydı. Medine başta olmak üzere Hayber, Vâdilkurâ, Teymâ, Maknâ, Fedek, Tâif ve Yemen onların yaşadıkları başlıca merkezlerdi. Mekke'de yahudi yoktu, ancak bölgede her yıl düzenlenen panayırlara hem ticaret yapan hem de kâhinlik faaliyeti gösteren yahudiler de katılıyordu. Medine'de Benî Kaynukā', Benî Kurayza ve Benî Nadîr'le birlikte yirmiden fazla yahudi kabilesi mevcuttu. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde şehir nüfusunun hemen hemen yarısı yahudilerden teşekkül ediyordu (Hamîdullah, I, 614-615). Medine dışında en güçlü ve teşkilâtlı yahudi cemaati ise Hayber'de bulunuyordu.

A) Kur’an’da ve Hadislerde Yahudilik. İslâm’ın Yahudilik ve yahudilerle ilgili tesbitleri ve değerlendirmeleri Kur’ân-ı Kerîm’e dayanmaktadır. Kur’an’da İsrâiloğulları’nın tarihinden, inançlarından, kutsal kitaplarından, peygamberlerinden, ahlâkî davranışlarından, sosyal ilişkilerinden ve müslümanlara karşı hareketlerinden bahsedilmektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları’yla ilgili kıssalara diğer peygamber ve kavimlerle ilgili kıssalardan daha geniş yer ayrılmıştır. Müstakil olarak Mûsâ’dan ve Firavun’la mücadelesinden söz eden âyetlerin dışında yirmi dört sûrede İsrâiloğulları ve yahudilere dair bilgiler tekrarlanmaktadır. Ayrıca Bakara ve A‘râf sûrelerinin büyük bir kısmı İsrâiloğulları’na dair olaylara, yahudilere yönelik uyarı ve hatırlatmalara hasredilmiştir. İsrâiloğulları’na Kur’an’da bu kadar geniş yer verilmesinin sebepleri müslümanların yahudilerle temas halinde olması, Hz. Muhammed ile İbrâhim ve İsrâiloğulları/yahudiler arasındaki ortak temeli vurgulama ve onlara kendi dinlerinde meydana gelen sapmaları gösterme gereği, son peygamberin kendi aralarından çıkacağı şeklindeki inançlarına ve seçilmişlik iddialarına açıklık getirme zarureti şeklinde sıralanmaktadır. Kur’an’da İsrâiloğulları ve yahudilerle ilgili âyetlerde hem olumlu hem olumsuz ifadeler yer almaktadır. Bir taraftan Allah’ın geçmişte İsrâiloğulları’na nimetler bahşettiği ve onları âlemlere üstün kıldığı ifade edilirken diğer taraftan onların bazı küçük istisnalar dışında rablerine verdikleri sözde durmadıklarına ve günahlarından dolayı lânetlendiklerine dikkat çekilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de yahudilerden hem İsrâil/Benî İsrâil, yehûd, hûd ve hâdû gibi kelimelerle hem de Ehl-i kitap diye bahsedilmekte, ancak yehûd kelimesi sadece Medenî sûrelerde geçtiği halde Benî İsrâil, Mekkî sûrelerde de yer almakta ve daha çok İslâm öncesi dönemlerde vuku bulan olayların söz konusu edildiği âyetlerde görülmektedir. Hicretten önce nâzil olan seksen altı sûrenin hiçbirinde “ey İsrâiloğulları” şeklinde bir hitaba rastlanmamaktadır. Bu âyetlerdeki hitap daima “ey Âdemoğulları” yahut “ey insanlar” tarzındadır. Tâhâ sûresinde geçen (20/80) İsrâiloğulları sözü bir hitap olmayıp nakledilen bir kıssada yahudilere işaret etmek için kullanılmıştır (Hamîdullah, I, 596). Yahudiler hakkındaki âyetlerin yarısına yakını Mekke’de indirilmiş, hemen tamamı İsrâiloğulları’na ayrılmış olan Tâhâ ve A‘râf sûreleri de Mekke’de nâzil olmuştur. Kırk bir yerde geçen Benî İsrâil terkibi de Ya‘kūb’un çocukları ve onların soyundan gelenler,

Mûsâ’nın kavmi, birinci ve ikinci mâbed dönemi yahudileri, Hz. Îsâ’nın kavmi gibi eski dönem yahudileri yanında Hz. Muhammed zamanında Arap yarımadasında yaşayan yahudileri de ifade etmektedir.

1. Yahudilerin Tarihi. Kur’an’da yahudilerin ulu ata kabul ettikleri ve mirasçısı olduklarını iddia ettikleri, hatta Tevrat’a göre yahudi olduğunu söyledikleri Hz. İbrâhim’e dair bilgiler verilmekte, fakat onun yahudi olmadığı ve Tevrat’ın ondan sonra indiği belirtilmektedir (Âl-i İmrân 3/65, 67). Ayrıca İbrâhim’in putperest olan babası ve kavmiyle mücadelesi, ateşe atılması, ateşten kurtulup yurdunu terketmesi, sâlih bir evlât istemesi ve bu evlâdını kurban etmekle imtihan edilmesi, soyunun oğulları İsmâil ve İshak ile devam ettiği ve Mekke halkından bir elçi göndermesi için Allah’a dua ettiği (el-Bakara 2/129) nakledilir. Kur’ân-ı Kerîm’de İbrâhim’in oğlu İshak’tan bahsedildiği gibi onun oğlundan hem Ya‘kūb hem İsrâil şeklinde söz edilmekte (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58), onun oğulları Benî İsrâil diye adlandırılmaktadır. Hz. Ya‘kūb’un oğullarından Yûsuf’un kıssası müstakil bir sûreye konu teşkil etmiştir. Bu kıssada İsrâiloğulları’nın Ken‘an ilinden Mısır’a göçleri ve oradaki hayatları anlatılmaktadır. Mûsâ’nın Firavun’la mücadelesi de Kur’an’da geniş yer tutar. Daha çok küçük bir çocukken nehre bırakılması, Firavun’un sarayında büyütülmesi, Medyen’e kaçması, Sînâ’da ilâhî vahye muhatap olup İsrâiloğulları’nı kurtarmak üzere Firavun’a gönderilmesi, ümmetiyle birlikte Kızıldeniz’i geçmesi, Sînâ’da ilâhî vahye mazhar olması, arz-ı mev‘ûda girme emri ve İsrâiloğulları’nın bu emre uymaması sebebiyle kırk yıl o topraklara girmelerinin yasaklanması, çöldeki hayatları, onlara verilen nimetler Kur’an’ın çeşitli yerlerinde hikâye edilir. Daha sonra İsrâiloğulları’nın arz-ı mev‘ûda girme mücadeleleri, Tâlût’un krallığı, Dâvûd ve Süleyman kıssaları nakledilir. Kur’an’da İsrâiloğulları’nın iki defa fesat çıkardıkları ve bu yüzden başlarına gelen felâketler anlatılmaktadır (el-İsrâ 17/4, 7); müfessirlere göre bu felâketler, Buhtunnasr tarafından milâttan önce 587’de ve Romalılar tarafından milâttan sonra 70 ve 135 yıllarında yenilgiye uğratılmalarıdır. Ayrıca Hz. Îsâ’nın İsrâiloğulları’na peygamber olarak gönderildiği, onları Allah’a kulluğa davet ettiği ve Hz. Muhammed’i müjdelediği belirtilmektedir (es-Saf 61/6).

2. İsrâiloğulları’na Verilen Nimetler. Kur’an’da İsrâiloğulları’na geçmişte bahşedilen nimetler hatırlatılarak Allah’a verdikleri sözü tutmaları, Mûsâ’yı

ve Tevrat’ı tasdik eden yeni tebliği (İslâm’ı) ve onun peygamberini kabul etmeleri istenmektedir (el-Bakara 2/47, 122; el-A‘râf 7/140; ed-Duhân 44/32). İsrâiloğulları’nın Firavun’un zulmünden kurtarılması, denizin yarılması, çölde nimetlerin verilmesi bu çerçevede zikredilmektedir. Onların üstün kılınması, diğer milletlerden farklı ve ırk bakımından üstün oldukları anlamında değil Allah’ın onlara birçok peygamber göndermesi ve kendilerine Tevrat’ı vermesi bakımından bir üstünlüktür (İbn Kesîr, I, 85). Kur’an-ı Kerîm’de bu ayrıcalıkları şöyle anlatılır: “Bir zamanlar Mûsâ, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Allah’ın size verdiği nimetini hatırlayın; hani O içinizden peygamberler çıkarmış, sizden hükümdarlar kılmış, âlemlerde hiç kimseye vermediğini size vermiştir” (el-Mâide 5/20). Bunlara rağmen İsrâiloğulları Allah’a isyan etmiş, O’ndan başka tanrılar edinmiş, peygamberlerine eziyet etmiş ve bazılarını öldürmüştür.

3. Kur’an’da Yahudilere Yönelik Eleştiriler. Medine ve civarındaki yahudi gruplarının müslümanlarla tartışmalarında vahiy ve peygamberlik hususunda ileri sürdükleri iddialara Kur’an’da cevap verilmiştir. Buna göre yahudiler Hz. Muhammed’e indirilen vahyi kabul etmemek için doğrudan doğruya vahyi reddetmişler ve Allah’ın insanlara hiçbir şey indirmediğini söylemişlerdir: “Yahudiler Allah’ı gereği gibi tanımadı; çünkü onlar Allah hiçbir beşere bir şey indirmedi dediler. De ki: Öyleyse Mûsâ’nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi? Siz onu kâğıtlara yazıp istediğinizi açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz” (el-En‘âm 6/91). Gerçekte Medineli yahudiler Allah’ın insanlara vahiy indirdiğini biliyordu; ancak

vahyin kendi peygamberleri Malaki ile sona erdiğine inandıkları için Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr etmişlerdi: “Kendilerine Allah’ın indirdiğine iman edin denilince biz sadece bize indirilene inanırız derler ve ondan başkasını inkâr ederler. Halbuki o Kur’an kendi ellerindeki Tevrat’ı doğrulayan hak kitaptır. Onlara de ki: Eğer siz gerçekten iman etmişseniz o halde daha önce neden Allah’ın peygamberlerini öldürdünüz?” (el-Bakara 2/91). Kur’an’da yahudilerle ilgili eleştiriler şu başlıklar altında sıralanabilir:

Cebrâil. Hicretten sonra Hz. Peygamber’in yanına gelen Fedek yahudileri ona bazı sorular sorarak bunların cevabını aldıkları takdirde müslüman

olacaklarını söylediler. Soruları cevaplandırılınca bu defa vahiy meleğini sordular. Vahiy meleğinin Cebrâil olduğu bildirilince, “O bizim düşmanımızdır; o savaş ve şiddet getirir. Bizim elçi meleğimiz Mîkâil’dir; o müjde, bereket ve ucuzluk getirir. Eğer sana o gelseydi iman ederdik” dediler. Bunun üzerine şu âyet nâzil oldu: “De ki: Cebrâil’e düşman olan kimse iyi bilsin ki bu Kur’an’ı önceki kitapları tasdik etmesi, inananlar için bir rehber ve müjde olması için Allah’ın izniyle senin kalbine Cebrâil indirdi. Allah’a, meleklerine, resullerine, Cebrâil’e ve Mîkâil’e düşman olan iyi bilsin ki Allah da kâfirlerin düşmanıdır” (el-Bakara 2/97-98). Bu âyete göre yahudilerin Cebrâil’e düşmanlığının sebebi onların gizledikleri pek çok gerçeği onun haber vermesidir. Diğer bir rivayete göre ise Abdullah b. Selâm henüz müslüman olmadan Hz. Muhammed’in Medine’ye geldiğini duyunca ona peygamberliğini kanıtlaması için bazı sorular sorar. Resûl-i Ekrem, “Bunların cevabını biraz önce Cebrâil bana haber verdi” deyince Abdullah b. Selâm Cebrâil’in yahudilerin düşmanı olduğunu söyler (Güner, s. 196).

Tanrı İnancı. Kur’an’da yahudilerin tevhid anlayışına da eleştiriler yöneltilmekte, bu konudaki tutumları yüzünden bazı âyetlerde hıristiyanlarla, bazı âyetlerde de müşrik Araplar’la aynı kategoride ele alınmaktadır. Ayrıca hıristiyanların Îsâ’yı Allah’ın oğlu kabul ettikleri gibi yahudilerin de Üzeyir’in Allah’ın oğlu olduğunu söyledikleri belirtilir (et-Tevbe 9/30-31). Bu âyet yahudilerden Selmân b. Mişkem ve arkadaşlarının Hz. Peygamber’e, “Biz sana nasıl inanırız! Kıblemizi değiştirdin; Üzeyir’in Allah’ın oğlu olduğunu inkâr ediyorsun” demeleri üzerine indirilmiştir. Diğer bir âyette de yahudilerin ve hıristiyanların kendilerini Allah’ın oğulları ve sevgili kulları olarak gördükleri bildirilir ve bu iddia reddedilir (el-Mâide 5/18). Öte yandan yahudilerin cibt ve tâgūta (putlara ve bâtıla) inandıkları (en-Nisâ 4/51), benzer inançlara sahip olan müşrikleri kendilerine müslümanlardan daha yakın ve daha doğru bir yolda buldukları nakledilir (el-Mâide 5/80-81). Nisâ sûresindeki bir âyet (4/51), Kâ‘b b. Eşref’in Mekke müşriklerine doğru yolda bulunduklarını söylemesi üzerine nâzil olmuştur. Gerçekte on emirde İsrâiloğulları’na Allah’tan başka bir tanrıya tapmaları, Tanrı’nın tasvirini yapmaları yasaklanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de yahudilerin, ahbâr ve Rabbâniyyûn adı verilen din âlimleri sınıfını Allah’ın dışında rab edindikleri belirtilmektedir (et-Tevbe 9/31). Adî b. Hâtim bu âyeti duyunca kendilerinin din âlimlerine ibadet

etmediklerini söylemiş, bunun üzerine Resûlullah onların din âlimlerinin helâli haram, haramı helâl kılmaları sebebiyle bu âyetin indiğini bildirmiştir (Taberî, VI, 114). Yahudilerin Allah hakkındaki bazı sözleri de Kur'an'da reddedilmiştir: "Yahudiler Allah'ın eli sıkıdır derler. Sıkı olan onların elidir ve onlar bu iddialarından dolayı lânetlenmiştir" (el-Mâide 5/64). Diğer taraftan Medine yahudilerinin Kur'an'ın ifade biçimini ve, "Allah'ın kat kat fazlasıyla iade edeceği bir güzel borcu O'na verecek olan kimdir..." meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/245) hicvederek, "Allah fakirdir ama biz zenginiz" şeklindeki sözleri de eleştirilmektedir (Âl-i İmrân 3/181). Kur'an'da İbrâhim'in Allah'a şirk koşmadığı (el-En'âm 6/79-90), Ya'kūb'un kendi oğullarına Allah'tan başkasını yaratıcı kabul etmemelerini söylediği (el-Bakara 2/133), Yûsuf'un sadece Allah'a kul olmayı tebliğ ettiği (Yûsuf 12/37-40) haber verilmektedir. Mûsâ'nın da Allah'ın bir olduğunu (Tâhâ 20/98) ve O'na ortak koşulamayacağını (el-En'âm 6/151-152) söylediği ifade edilir.

Peygamberler. Kur'ân-ı Kerîm'de yahudilerin bazı peygamberlere inanıp bazılarına inanmadıkları belirtilmektedir (en-Nisâ 4/150-151). Yahudilere göre Malaki son peygamberdir, bu sebeple Yahyâ, Îsâ ve Muhammed'in peygamberliklerini kabul etmemişlerdir. Yahudilere yöneltilen eleştirilerden biri de peygamberlere iftira etmeleridir. Yahudi kutsal kitabında, Kur'an'ın peygamber olduğunu bildirdiği bazı kişilerin günah işlediğinden bahsedilmektedir. Buna göre peygamber yalan söyleyebilmekte, zina edebilmekte, putlara tapabilmekte, hile yapabilmektedir. Meselâ Tevrat'ta Nûh'un suçu olmayan torunu Ken'ân'ı lânetlediği (Tekvîn, 9/20-25), Lût'un kendi kızlarıyla zina ettiği (Tekvîn, 19/30-38), Dâvûd'un Urya adlı bir askerin karısını alıp kocasını öldürttüğü (II. Samuel, 11/2-17), Süleyman'ın putperest hanımlarının arzusuna uyarak putlara taptığı (I. Krallar, 11/1-6) ileri sürülmektedir. Kur'an'da bu iddialar reddedildiği gibi yahudilerin bazı peygamberleri öldürdükleri de bildirilmektedir (el-Bakara 2/61, 87, 91; Âl-i İmrân 3/21, 112, 181; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/70); nitekim kendi peygamberleri Amos'u, İşaya'yı, Zekeriyyâ'yı ve Yahyâ'yı öldürmüşlerdir.

Seçilmişlik İnancı. Tevrat'ta yer alan, İsrâiloğulları'nın Tanrı'nın kutsal kavmi olarak seçildiği yolundaki bilgiye dayanan seçilmişlik iddiası (Tesniye, 7/6) Yahudilik'te merkezî bir ehemmiyete sahiptir. Kur'an'da da yahudilerin bir dönem Allah tarafından seçilmiş olduğu belirtilmekte, ancak

onların bunu bir imtiyaz kabul edilip bazı kurallardan ve yaptırımlardan muaf tutulduğu anlamına gelmediği kaydedilmektedir. Yahudiler cehennemde diğer milletlerden daha az bir zaman kalacaklarını söylerler. Buna göre günahkâr İsrâiloğulları âhirette sınırlı bir cezadan sonra cezaları kaldırılacaktır (Katsh, s. 77). Onların üstün kılınmış olma inancına beş âyette değinilmekte, bunların birinde "ihtiyâr" (ed-Duhân 44/32), diğerlerinde "tafdîl" (el-Bakara 2/47, 122; el-A'râf 7/140; el-Câsiye 45/16) kavramı kullanılmaktadır. Bu âyetlerde nimete kavuşma ve tafdîl fiilleri ardarda zikredilmektedir. Dolayısıyla üstün kılma bu nimetin bir sonucudur ve mutlak anlamda olmayıp belli şartlarla kayıtlıdır. Yahudilere verilen nimetler Kur'an'da şöyle açıklanmaktadır: "Biz İsrâiloğulları'na kitap, hüküm (hikmet ve hükümranlık) ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik, âlemlere üstün kıldık ve onlara bu hususta açık deliller verdik" (el-Câsiye 45/16). İsrâiloğulları geçmişte birçok mûcizeyle ve hükümranlıkla desteklenmiş, içlerinden çok sayıda peygamber çıkmış, bunlara kutsal kitap indirilmiş, böylece hiçbir kavme nasip olmayan bir ayrıcalığa kavuşmuş, bundan dolayı diğer toplumların üstünde bir konumda yer almıştır (Gürkan, sy. 13 [2005], s. 33-34).

Kutsal Kitap. Kur'an'da yahudilerin kutsal kitaplarını asıl şekliyle koruyamadıkları ve onu tahrif ettikleri bildirilmiş, bu olguyu belirtmek için "tahrîf" (el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41), "telbîs" (el-Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71), "tebdîl" (el-Bakara 2/59; el-A'râf 7/162), "kitmân" (el-Bakara 2/42, 140, 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71, 187), "nisyân" (el-Mâide 5/13, 14; el-A'râf 7/53), "leyy" (Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46) gibi kelimeler kullanılmıştır. Allah, Mûsâ'ya kitap (el-Kasas 28/43), sahifeler (el-A'lâ 87/19), nasihat ve her şeyi açıklayan "levha"lar (el-A'râf 7/145) vermiştir. Öte yandan Tevrat'ın Allah tarafından inzâl edildiği, içinde hidayet ve nur bulunduğu, Allah'a teslim olmuş peygamberlerin yahudilere onunla hükmettikleri bildirilmektedir (el-Mâide 5/44). Ancak yahudiler Allah'ın indirdiği kitabı muhafaza edememiştir: "Yahudilerden öyle kimseler var ki kelimeleri yerlerinden tahrif ediyorlar..." (en-Nisâ 4/46); "Onlardan bir grup kitapta olmayan bir şeyi size kitapta varmış gibi göstermek için dillerini eğip bükerler ve bu Allah katındandır derler. Halbuki o Allah katından değildir; onlar bile bile Allah'a karşı yalan söylerler" (Âl-i İmrân 3/78). İslâm âlimleri Tevrat ve İncil'in tahrifi

konusunu ele almıştır. Bu hususta İbn Hazm gibi bazı âlimler metnin, İbn Haldûn gibi bazıları da yorumun tahrif edildiği, diğer bazıları ise hem metnin hem mânanın tahrife uğradığı kanaatine varmıştır. Batı dünyasında XVI. yüzyıldan itibaren devam eden Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliği hareketi, Ehl-i kitabın kendi kitaplarını tahrif ettiklerine dair Kur'an'da yer alan bilgileri doğrulamaktadır.

Ahdi Bozmaları. Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâiloğulları'na verilen nimetler ve onların âlemlere üstün kılınmasının ardından (el-Bakara 2/47, 122) kendilerinden ahid (mîsak) alındığı vurgulanmaktadır: "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü tutun ki ben de size verdiğim sözü tutayım" (el-Bakara 2/40). Yahudilerden Allah'a kulluk etmeleri, namazı dosdoğru kılmaları, zekâtı vermeleri, peygamberlere inanıp onları desteklemeleri, anneye babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik etmeleri, birbirlerinin kanını dökmemeleri, birbirlerini yurtlarından çıkarmamaları hususunda söz alınmıştır (el-Bakara 2/83-84; el-Mâide 5/12). Fakat yahudiler verdikleri sözü yerine getirmemiş, ahidlerini bozmuş ve bunu alışkanlık haline getirmişlerdir (el-Bakara 2/64, 85, 100; el-Mâide 5/13); insanlarla yaptıkları anlaşmalara da sadık kalmamışlardır (el-Enfâl 8/56). Yahudilerin dünya hayatına düşkün oldukları, haram yoldan kazanç sağladıkları, bile bile gerçeği inkâr ettikleri, âhirete karşılık dünya hayatını satın aldıkları ve çok yaşamayı arzuladıkları da belirtilmektedir (el-Bakara 2/86, 96).

Lânetlenmeleri. Kur'an'da yahudilerin lânetlendiği belirtilmektedir (el-Mâide 5/13, 64), ancak bu genel bir lânetleme değildir. İsrâiloğulları'na Mûsâ'nın önderliğinde arz-ı mev'ûda girmeleri emredilmiş ve bilgi toplamak üzere on iki kişi görevlendirilmişti. Bunlardan onu arz-ı mev'ûda girilmemesini istemiş, dolayısıyla Allah'ın emrine karşı gelmiştir. Diğer hususlarda da verdikleri sözü tutmadıkları için Allah onları lânetlemiş, kalplerini katılaştırmıştır (el-Mâide 5/13). Lânetlemekle ilgili diğer âyet ise, "Allah'ın eli bağlıdır" şeklindeki sözlerinden dolayı nâzil olmuştur (el-Mâide 5/64). İslâm'a göre ırk ve kavmiyet üstünlük sebebi sayılmadığı gibi lânetlenme sebebi de sayılmaz. Zira Allah katında üstünlük soy sopta değil takvâdadır (el-Hucurât 49/13). Kur'ân-ı Kerîm'de yahudilerin inançlarından ziyade davranışları ve Allah'ın emirlerine uymamaları bakımından tenkit edildikleri görülür. Onların karakteri inkârcı oluşları (el-Bakara 2/88-91;

Âl-i İmrân 3/98, 112; en-Nisâ 4/46, 155), Allah'a eş koşmaları (el-Bakara 2/51, 54, 92; el-A'râf 7/138-139, 148; et-Tevbe 9/30-31), üstünlük iddia etmeleri (el-Bakara 2/111, 135; Âl-i İmrân 3/181; el-Mâide 5/18; el-Mü'min 40/56), yeryüzünde bozgunculuk yapmaları (el-Mâide 5/64; el-İsrâ 17/4-7), katı yürekli olmaları (el-Bakara 2/74; el-Mâide 5/13; el-Hadîd 57/16), dünya hayatına düşkünlükleri (el-Bakara 2/96) ve hakkı gizlemeleri (el-Bakara 2/89; el-En'âm 6/20) bakımından tasvir edilmiştir.

Âhiret İnancı. Kur'an'da yahudilerin âhiret, cennet, cehennem gibi hususlarla ilgili alaycı tavırları da eleştirilmektedir. Bazı yahudi mezheplerinde Tevrat'ta yer almadığı gerekçesiyle âhiret hayatının inkâr edenlerin yanı sıra âhiret hayatını kabul edenler de oradaki azabın sayılı günler olacağını iddia ediyorlardı. Bir rivayete göre yahudiler, "Bu dünyanın ömrü 7000 yıldır. Öbür dünyada insanlara bu dünyanın her 1000 yılına karşılık bir gün azap edilir; böylece toplam yedi gün azap vardır" iddiasında bulunmuşlardır (Vâhidî, s. 14). Talmud'a göre ise azap süresi yahudiler için en çok on iki aydır. Kur'an'da onların bu iddiasına şöyle karşılık verilmektedir: "İsrâiloğulları sayılı birkaç gün müstesna bize ateş dokunmayacak dediler. De ki: Siz Allah katından bir söz mü aldınız -ki Allah sözünden caymaz-yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?" (el-Bakara 2/80).

Nesih. Yahudi âlimi Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî (Saadiah Gaon), Tevrat şeriatının neshinin imkânsızlığını ileri sürer. Neshin vukuunu inkâr eden bir diğer yahudi âlimi de Saîd'in muarızı Karia Ya'kūb el-Kirkisânî'dir. Müslüman âlimler, Tevrat'tan verdikleri örneklerle yahudilerin bu iddiasını çürütmüş ve Tevrat'ta neshin bulunduğunu ispat etmişlerdir. Tevrat'ta mevcut bazı nesihler şunlardır: Nûh şeriatında bitkiler gibi bütün hayvanların etleri de helâl kılındığı halde (Tekvîn, 9/3) Mûsâ şeriatına göre domuz başta olmak üzere pek çok hayvanın eti haramdır (Levililer, 11. bab; Tesniye, 14. bab). Mûsâ'nın babası Amram halasıyla evliydi (Çıkış, 6/20; Sayılar, 26/59), böyle bir evlilik Mûsâ şeriatında yasaklanmıştı (Levililer, 18/12). Hz. Ya'kūb aynı anda iki kız kardeşle evlenmişti, bu da Mûsâ şeriatında haram kılınmıştır (Levililer, 18/18). İslâm'da önceki ilâhî hükümlerin neshi konusunda iki görüş vardır. Bunlardan biri Kur'ân-ı Kerîm'in gelişiyle önceki kitapların tamamının neshedildiği, diğeri de önceki kitaplarda değişebilen ve değişemeyen hükümler bulunduğundan

bunların toptan neshinin söz konusu olmadığı yolundadır.

Hadislerde de İsrâiloğulları ve Yahudilik hakkında genelde Kur'an'daki bilgilere paralel veya bunların açıklaması niteliğinde bilgiler yer almaktadır. Dönemin yahudi din âlimlerine yöneltilen eleştirilerin başında onların Tevrat'ta yer alan cezalarla ilgili hükümleri gizlemeleri ve bunları herkese eşit biçimde uygulamamaları (Buhârî, "Menâḳıb", 26, "Ḥudûd", 11, "Tevḥîd", 51; Müslim, "Ḥudûd", 26-27), Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr etmeleri ve ona düşman olmaları (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45, "Büyûʿ", 50, "İstiʾẕân", 22, "Tefsîr", 2/6, "Cizye", 7, "ʿİlim", 47, "Ṭıb", 47, 55, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Tevḥid", 24; Müslim; "Cihâd", 62; "Selâm", 8; "Hayıż", 34), ahlâkî ve dinî açıdan gevşek davranmaları, özellikle ahde vefâ göstermemeleri (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45; "Diyât", 22; "Meġāzî", 31) gibi konular gelmektedir. Bunun yanında İsrâiloğulları'n-dan ve peygamberlerinden (Buhârî, "Tefsîr", 2/5, "Enbiyâʾ", 14, 51, "İstiʾẕân", 37; Müslim, "Îmân", 259), Hz. Mûsâ'dan (Buhârî, "Enbiyâʾ", 8, "Ḫuṣûmât", 1, "ʿİlim", 44, "Ġusül", 20, "Ṭıb", 17; Müslim, "Îmân", 266-272, "Feżâʾil", 158), mesh hadisesinden (Müslim, "Zühd", 61-62, "Ḳader", 33), Hicaz yahudilerinin (Buhârî, "Meġāzi", 31, "Ḥarṯ", 17, "Şürûṭ", 14, "Cizye", 6; Müslim, "Cihâd", 61-69) ve bütün yahudilerin âkıbetinden (Buhârî, "Meġāzi", 39, "Cihâd", 94, "Menâḳıb", 25; Müslim, "Zühd", 61-62, "Îmân", 240, 302, "Cihâd", 120-122), mevcut Tevrat'ın mahiyetinden (Buhârî, "Tevḥîd", 51, "İʿtiṣâm", 25, "Tefsîr", 2/11, "Şehâdât", 29), bazı Kur'an ve Tevrat

hükümleri arasındaki benzerlikten (Buhârî, "Tefsîr", 5/2, "Riḳāḳ", 44; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 19-21, 30), yahudilerin müslümanlarla benzeşen ve onlardan ayrılan inanç ve uygulamalarından (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 52, "Enbiyâʾ", 50, 54, "Ṣavm", 69, "Eẕân", 1, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Cumʿa", 1, "Ḥayıż", 1, "Vuḍûʾ", 61-62, "Diyât", 22, "Tefsîr, Nisâʾ", 8; Müslim, "Ṣıyâm", 130, "Cumʿa", 19, "Zühd", 61-62, "Ḥayıż", 16, "Ḥac", 120, "Ṣalât", 144, "Ṭahâre", 74; Tirmizî, "Tefsîr", 2/24), ayrıca Ehl-i kitap'la münasebet çerçevesinde yahudilerle ilgili uygulamalara ve İsrâilî bilgilere yönelik müslümanların takınması gereken tavırdan (Buhârî, "Ẕebâʾiḥ", 12, "Libâs", 72, "Cenâʾiz", 49, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 52, "Enbiyâʾ", 50, "Tefsîr", 7/2, "Tefsîr", 10/2, "İstiʾẕân", 20, 22; Müslim, "Ṣayd", 8, "Libâs", 122-123, "Cihâd", 69, "Cenâʾiz", 78-81,

“Selâm”, 6-9; Tirmizî, “Edeb”, 3, “İsti̓ẕân”, 12) bahsedilmektedir.

B) Hz. Muhammed ve Yahudiler. Hz. Muhammed, ilk dönemlerde ticaret maksadıyla gittiği yerlerde karşılaştığı yahudiler dışında yahudi cemaatiyle görüşme ve onlara İslâm’ı tebliğ etme imkânı bulamamıştır. Kur’an’da Mekkî sûrelerde yahudiler hakkında olumlu ifadeler yer almakla birlikte Medine döneminde bu durum değişmiştir. Medine’de birçok yahudi yaşıyordu ve bunlar bölgenin ekonomik hayatını egemenlikleri altına almışlardı. Resûl-i Ekrem, Medine’de bir şehir-devlet kurmak ve dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı insanları bir araya getirmek istiyordu. Medine’ye varışının ilk aylarından itibaren Hz. Peygamber yahudilere İslâm’ı tebliğ için gayret göstermiştir. Bazı yahudiler İslâmiyet’i kabul etmişler, diğerleri ise ona karşı düşmanca davranmışlardır. Resûlullah, Medine’deki yahudi toplumunu da kapsayan ve Medine vesikası diye bilinen bir belge hazırlamıştır. Kırk yedi maddeden oluşan bu vesikanın 24-47. maddeleri yahudilerle alâkalıdır. Burada onların savaş esnasındaki yükümlülükleri belirlenmekte, bütün yahudi kabilelerinin, yahudi olan Arap kabilelerinin, bunların himayesine girenlerin aynı haklara sahip oldukları ve aynı yükümlülükleri taşıdıkları kaydedilmekte, yahudilerin müslümanlarla birlikte savaşa çıkabilmeleri Resûl-i Ekrem’in onayına bağlanmakta, müslümanlara savaş açanlara karşı yahudilerin müslümanlara yardım edeceği vurgulanmakta, yahudilerin Kureyşliler’e veya onların müttefiklerine yardımda bulunmaları yasaklanmaktadır. Medine vesikası ile ayrıca tarafların din ve inanç hürriyeti, can ve mal güvenliği emniyet altına alınmıştır.

Müslümanlar yahudilerle yaptıkları anlaşmalara riayet ettikleri halde yahudiler, İslâm’ın gelişip güç kazanması üzerine Hz. Peygamber’e karşı çeşitli komplolar düzenlemişlerdir. Benî Nadîr yahudileri bir yerde Resûlullah’ın üzerine bir taş düşürmek istemişlerse de Resûlullah, Cebrâil’in uyarısıyla bundan kurtulmuştur. Hayber fethinden sonra da bir yahudi kadını Resûl-i Ekrem’i zehirlemeye kalkışmıştır. Bedir Savaşı’nın ardından Hz. Peygamber, Benî Kaynukā‘ yahudilerinin pazarına giderek, “Ey yahudi cemaati! Size de Kureyşliler’e gelen belâ ve felâketlerin gelip çatmaması için Allah’tan korkun ve İslâm’ı kabul edin. Zira biliyorsunuz ki ben Allah’ın gönderdiği bir elçiyim. Siz bunu kendi kitabınızda da görüp duruyorsunuz” demiş, fakat onlar, “Sen ancak kendi halkını bilirsin, savaş

sanatını bilmeyen bir halk ile karşılaşman seni yanıltmış olmasın. Eğer seninle savaşacak olursak bizim yiğit kişiler olduğumuzu göreceksin" diye karşılık vermişlerdir (Hamîdullah, I, 621). Buna rağmen Hz. Muhammed yahudileri sürekli İslâm'a davet etmiştir. Hicretin birinci yılında Hayber yahudilerine gönderdiği mektupta, Feth sûresinin 29. âyetine atıfta bulunarak Tevrat'ta Muhammed'e iman etmeleri gerektiğine dair bir kaydın mevcudiyetini hatırlatmış ve İslâm'a girmelerini istemiş, ancak bu çağrıya da olumlu cevap alamamıştır. Öte yandan yahudiler Medine'de kurulan İslâm devletine karşı komplo hazırlamaktan geri durmamışlardır. Önceleri Hz. Peygamber'le bazı tartışmalara girmişler, bu yolla üstünlük sağlayamayınca ona ve müslümanlara iftira etmişler, ardından müşrik ve münafıklarla işbirliği yapmışlardır.

Medine'ye hicretten sonra ilk dokuz ay olaysız geçmiş, fakat vuku bulan bir hadise yüzünden bu durum değişmiştir. Müslüman bir kadın alışveriş için Benî Kaynukā' çarşısındaki bir kuyumcuya gitmiş, oradaki yahudiler kadının örtüsüyle alay etmiş, kuyumcunun bir hilesiyle kadının örtüsü açılmış, bunun üzerine kadın feryat edince oradan geçen bir müslüman kuyumcuyu öldürmüş, yahudiler de onu öldürmüştür. Ardından yahudilerin oturduğu mahalle kuşatılmış, on beş gün sonra teslim olan Benî Kaynukā' yahudileri Medine'den sürgün edilmiştir. Kaynukā' hadisesi sırasında Medine'deki diğer yahudi kabileleri hiçbir müdahalede bulunmamış ancak bu olayın ardından müslümanlarla yahudiler arasındaki ilişkiler gerginleşmiştir. Hz. Peygamber'le bir ittifak antlaşması imzalayan Benî Nadîr yahudileri de komplo hazırlığı içindeydi, bu yüzden onlar da Medine'den sürülmüştür. Öte yandan yahudiler Medine vesikasına rağmen Mekke müşrikleriyle iş birliği yapmışlardı. Benî Kurayza yahudileri, Hendek Savaşı esnasında çarpışmaların en şiddetli anında anlaşmaya rağmen müslümanlara ihanet ederek müşriklerin yanında yer almıştır. Bunun üzerine Benî Kurayza'nın mahallesi kuşatılıp teslim alınmış, kendileri tarafından seçilen Sa'd b. Muâz, Tevrat'ın hükmüne göre (Tesniye, 20/10-14) yahudi erkeklerinin öldürülmesine hükmedince gereği yerine getirilmiştir. O dönemde Hayber de önemli bir yahudi yerleşim merkeziydi. Benî Nadîr yahudileri Medine'den ayrıldıktan sonra Hayber'e gidince yahudi nüfusu artmış ve yahudiler zenginleşmiştir. Bu sebeple Hayber müslümanlar için devamlı bir tehdit oluşturuyordu. Mekkeliler'le Hayberliler arasında, taraflardan birine müslümanların saldırması halinde

diğerinin Medine'ye saldırmasına dair bir anlaşma bulunduğundan Hz. Muhammed, Hayber'e sefer düzenlemeden önce Mekkeliler'le barış antlaşması (Hudeybiye) imzalamıştı. Neticede Hayberliler teslim olmuş ve şehirden ayrılmalarına izin verilmiştir (a.g.e., I, 641). Vâdilkurâ yahudileri de Hayber'den sonra teslim alınmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette Hz. Muhammed'e şöyle hitap edilmektedir: "De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben size göklerin ve yerin sahibi olan Allah tarafından gönderilmiş bir elçiyim. O'ndan başka tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Allah'a ve ümmî bir peygamber olan resulüne -ki o Allah'a ve onun sözlerine inanır-iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız" (el-A'râf 7/158). Resûlullah'tan bütün insanları ilâhî vahyi kabule davet etmesi istenmekte ve "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetleri hatırlayın, bana verdiğiniz sözü tutun ki ben de sözümü tutayım; benden, yalnızca benden sakının. Bunun için size geçmişte bildirilmiş olan haberleri doğrulayan bu vahye inanın, onun gerçekliğini ilk defa siz inkâr etmeyin" (el-Bakara 2/40-41) buyurularak yahudiler İslâm'a davet edilmektedir. Peygamber'e inanmaya çağrılan yahudiler (el-A'râf 7/157) bunu kabul etmedikleri gibi, "Allah bize hiçbir peygambere -o ateşin yiyeceği bir kurban getirinceye kadar-iman etmememizi emretmiştir" sözleriyle inkârlarına gerekçe göstermişlerdir. Fakat, "Onlara de ki: Size benden önce nice peygamberler apaçık deliller ve mûcizelerle beraber o dediğinizi de elbette

getirmişti. Eğer siz doğru yolda idiyseniz onları niçin öldürdünüz?" âyetiyle (Âl-i İmrân 3/183) yalancılıkları ortaya konmuştur. Yahudiler Hz. Muhammed'i sınamak, onu zor durumda bırakmak ve peygamber olup olmadığını anlamak için kendisine pek çok soru sormuş, bu sorular ilâhî vahiyle cevaplandırılmıştır. Mekkeliler, Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebû Muayt'ı Hz. Muhammed'e sorulmak üzere yahudilerden soru öğrenmeye Medine'ye göndermişler, Medineli yahudiler de Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında sorular verip bunları cevaplandırdığı takdirde onun gerçek peygamber olduğunun anlaşılacağını söylemişlerdir (Elmalılı, V, 3197-3198). Öte yandan, "Eğer hakikaten peygamber isen Allah'a söyle de bizimle konuşsun" şeklindeki sözlerine de cevap verilmiştir (el-Bakara 2/118). Bu arada yahudiler Resûl-i Ekrem'e ruha (el-İsrâ 17/85), kıyamete (el-A'râf 7/187) ve çeşitli konulara dair sorular sormuş, kendisine hitap ederken saygısızlıkta bulunmuş (el-Bakara 2/104), zehirlemek veya suikast

düzenlemek suretiyle onu öldürmeye teşebbüs etmiş, Allah da müminleri uyarmış (el-Mâide 5/11), Peygamber'e selâm verirken kelime oyunlarıyla onun ölümünü istemiş (Buhârî, "İstiʾẕân", 22; Müslim, "Selâm", 8), ona büyü yapmaya kalkışmışlardır.

C) İslâmî Literatürde Yahudilik. Kur'an tefsirlerinde ilgili âyetlerin açıklaması bağlamında yahudilere dair çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Bu çerçevede Taberî (Câmiʿu'l-beyân), Zemahşerî (el-Keşşâf), Fahreddin er-Râzî (Mefâtîḥu'l-ġayb), Kurtubî (el-Câmiʿu'l-aḥkâmi'l-Ḳurʾân) ve İbn Kesîr'in (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm) eserleri zikredilebilir. Son dönem müfessirlerinden M. Reşîd Rızâ (Tefsîrü'l-menâr), Seyyid Kutub (Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân), İbn Âşûr (Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr), M. Hamdi Yazır (Hak Dini Kur'an Dili) ve Süleyman Ateş'in (Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri) eserleri de Ehl-i kitap ve Kitâb-ı Mukaddes, İsrâiloğulları ve yahudiler konusunda bilgi içeren önemli tefsirlerdir. Yahudilerin Hz. Peygamber'le münasebetlerinden bahseden İbn Hişâm ve İbn İshak'ın yanı sıra müslüman müelliflerin dinler, mezhepler ve peygamberler tarihine dair eserlerinde de İsrâiloğulları ve İsrâiloğulları'na gönderilmiş peygamberlerden, yahudi mezheplerinden ve Sâmirîler'den söz edilmektedir. Bunlar arasında İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Ya'kūbî'nin Târîḫu'l-Yaʿḳūbî, Taberî'nin Târîḫu'r-rüsûl ve'l-mülûk, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve et-Tenbîh ve'l-işrâf, Makdisî'nin el-Bedʾ ve't-târîḫ, Bîrûnî'nin el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ve Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, İbn Hazm'ın el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾi ve'n-niḥal, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ, İbn Haldûn'un el-Muḳaddime, Makrîzî'nin el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr, Kisâî'nin Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ ve Sa'lebî'nin ʿArâʾisü'l-mecâlis adlı eserleri sayılabilir. Bunlardan İbn Hazm'ın ayrıntılı ve orijinal bilgilere yer verdiği el-Faṣl'ını, Bîrûnî'nin yahudi takvimine ve bu konudaki mezhepsel farklılıklara ışık tutan el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'sini, Şehristânî'nin yahudi inancı ve mezhepleri konusunda objektif bilgilerin bulunduğu el-Milel ve'n-niḥal'ini, Makrîzî'nin yahudi bayramları, dinî uygulamaları ve mezhep farklılıklarından bahseden el-Mevâʿiẓ'ini, İbn Haldûn'un İsrâiloğulları tarihi üzerine sosyolojik tahlillerin yapıldığı el-Muḳaddime'sini özellikle belirtmek gerekir.

D) Yahudilik'le İlgili Reddiyeler. Müslümanların Yahudiliğe karşı polemikleri İslâm'ın ilk yıllarına kadar gider (Goldziher, IV [1980], s. 153);

zira Ehl-i kitaba karşı İslâm polemiğinin ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'dir. XI. yüzyıldan önce yazılan reddiyelerin esasını Kur'an'daki bu konular oluşturmaktadır. Yahudi ve hıristiyan müellifleri VIII. yüzyıldan itibaren İslâm'ı eleştiren yazılar kaleme almaya başlayınca başta Mu'tezile mensupları olmak üzere pek çok müslüman müellif bu eleştirileri cevaplandıran eserler yazmıştır. İslâm'ın yahudilere ve Yahudiliğe karşı özel polemik literatürü zayıftır, yahudilerin İslâm'a yönelik reddiyeleri ise çok nâdirdir (Perlmann, Religion in a Religious Age, s. 126). İlk dönemlerde yahudilere dair yazılan reddiyelerin önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Yahudilik'ten İslâm'a geçen sahâbî Abdullah b. Selâm'ın Risâletü'l-hâdiye adlı bir reddiye yazdığı bilinmektedir. İbn Selâm'ın Tevrat'ın tahrifi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelenmesi konularını işlediği belirtilen bu risâle sonraki dönem reddiyelerine örnek teşkil etmiştir. Daha sonraki dönemlerde Ebû Bekir el-Esamm'ın er-Red ʿale'l-Yehûd'u, Bişr b. Mu'temir'in aynı adı taşıyan reddiyesi, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Kitâb ʿale'l-Yehûd'u İslâm polemiğinin ilk eserleri arasında sayılabilir. Ebû Îsâ el-Verrâk'ın Kitâbü'r-Red ʿale'l-Yehûd'u, Nevbahtî'nin er-Red ʿale'l-Yehûd'u ve İbn Kûsin'in Maḳāle fi'r-red ʿale'l-Yehûd'u da bu arada zikredilmelidir. Ancak bu reddiyelerden hiçbiri zamanımıza intikal etmemiştir. Âmirî'nin el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm'ında aralarında Yahudiliğin de bulunduğu altı dinin esasları karşılaştırılmaktadır. İslâm dünyasında Yahudiliğe yönelik ilk sistemli eleştiri İbn Hazm tarafından gerçekleştirilmiştir. Tevrat'ı derinlemesine tahlil eden İbn Hazm, çağdaşı İsmâil b. Yûsuf İbn Nagrelâ'ya (Şmuel ha-Nagid) yazdığı er-Red ʿalâ İbni'n-Naġrîle el-Yehûdî adlı eseriyle el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-ehvâʾi ve'n-niḥal adlı kitabında tahrif, tebdil ve tebşirle ilgili konularda çok nitelikli eleştiriler yapmış, onun eseri sonraki dönem müslüman âlimleri tarafından kaynak edinilmiştir. Yahudiliğe reddiye yazan önemli şahsiyetlerden biri de Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî'dir. 1163 yılında müslüman olan ve Beẕlü'l-mechûd fî ifhâmi'l-Yehûd adlı reddiyesinde eski dindaşlarını eleştiren Mağribî bu önemli eserinde nesih, yahudi geleneği, Tevrat'ın orijinal olmadığını ispat sadedinde yazıya geçiriliş süreci ve Tevrat'ın tahrifinin somut örneği olan tutarsızlıkları örneklerle ortaya koymuştur. İbrânî dilini ve kültürünü iyi bilen Mağribî'nin delilleri XIII. asırda Şehâbeddin el-Karâfî'nin el-Ecvibetü'l-fâḫire'si, XIV. asırda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hidâyetü'l-ḥayârâ'sında geliştirilmiştir. Tahrif konusu Cüveynî'nin Şifâʾü'l-ġalîl adlı eserinde de ele alınmıştır. Yahudiliği

doğrudan eleştiren bu çalışmalar yanında diğer dinlere yönelik reddiyelerde de Yahudilik'le ilgili tenkitler vardır. Ali b. Rabben et-Taberî'nin ed-Dîn ve'd-devle, İbn Kuteybe'nin Delâʾilü'n-nübüvve, Bâkıllânî'nin et-Temhîd adlı eserlerinde Tevrat'ın tahrifi, Hz. Muhammed'in geleceğinin müjdelenmesi ve nesih gibi konular bizzat yahudilerin kendi eserlerinden derlenmiştir (a.g.e., s. 122; Adang, s. 143; Göregen, s. 65-76; Arslantaş, s. 74-77; Özen, sy. 9 [2000], s. 244-245). XIII. yüzyıl reddiye yazarlarından Ebü'l-Bekā Sâlih b. Hüseyin el-Ca'ferî, Kitâbü'l-ʿAşri'l-mesâʾili'l-müsemmâ beyâni'l-vâżıḥi'l-meşhûd min feżâʾiḥi'n-Naṣârâ ve'l-Yehûd adlı eserinde daha çok tebşîrat konusunu ele almıştır. Aynı yüzyıla ait bir diğer reddiye Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin Maḳāle fi'r-red ʿale'l-Yehûd'udur. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî el-Bağdâdî ed-Dürrü'l-mendûd fi'r-red ʿalâ feylesûfi'l-Yehûd adlı eserinde dönemin yahudi filozoflarından İbn Kemmûne'nin görüşlerini çürütmeye gayret etmiştir. XIV. yüzyıla ait Alâeddin Ali b. Abdurrahman el-Bâgī'nin er-Red ʿale'l-Yehûd adlı eseriyle Abdülhak el-İslâmî'nin el-Ḥüsâmü'l-memdûd fi'r-red ʿale'l-Yehûd'unu da burada zikretmek gerekir. XVI. yüzyılda Taşköprizâde Ahmed Efendi

Risâle fi'r-red ʿale'l-Yehûd ve İbn Ebü'r-Ricâl en-Nüṣûṣu'ẓ-ẓâhire fî iclâʾi'l-Yehûdi'l-fâcire adıyla birer eser kaleme almışlardır. XIX. asırda ortaya konan Yahudilik ve Hıristiyanlığa yönelik en önemli reddiye Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥaḳ adlı eseridir. Kur'ân-ı Kerîm'e dayanarak Yahudiliği inceleyen çalışmalar arasında A. Abdülfettâh et-Tabbâre'nin el-Yehûd fi'l-Ḳurʾân (trc. M. Aydın, Kur'an'da Yahudiler), Necati Kara'nın Kur'an'a Göre Hz. Mûsa, Firavun ve Yahudiler, Keşmîrî'nin, İnâs bi-ityâni İlyâs'ı anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi's-sünne, "Yehûd" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 114; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 14; Semev'el el-Mağribî, İfḥâmü'l-Yehûd (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Kahire 1406/1986; a.e.: Bir Rüyanın İzinde (trc. Osman Cilacı), İstanbul 2004; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad

1418/1997, I, 85, 255; Elmalılı, Hak Dini, V, 3197-3198; A. I. Katsh, Judaism and the Koran, New York 1962, s. 77; M. Perlmann, “The Medieval Polemics Between Islam and Judaism”, Religion in a Religious Age (ed. S. D. Goitein), Cambridge 1974, s. 103-139; a.mlf., “Polemics against Judaism”, EJd., IX, 101-102; a.mlf., “Muslim Jews Polemics”, ER, XI, 396-401; a.mlf., “Polemics, Christian-Jewish”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, X, 1-9; Afîf Abdülfettâh Tabbâra, Kur’an Açısından Yahudi Menşei ve Karakteri (trc. Mehmet Aydın), Konya 1978; a.mlf., el-Yehûd fi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1986; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 587-665; İhsan Süreyya Sırma, Hz. Peygamber Devrinde Yahudi Meselesi, İstanbul 1984; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, eş-Şaḫṣiyyetü’l-Yehûdiyye min ḫilâli’l-Ḳurʾân, Dımaşk 1407/1987; M. Abdülkādir Ebû Fâris, Fî Ẓılâli’s-sîreti’n-nebeviyye eṣ-ṣırâʿ maʿa’l-yehûd, Amman 1411/1990; Fuat Günel, Hadislere Göre Yahudilik ve Yahudiler (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Fatih Kesler, Kur’an’da Yahudiler ve Hıristiyanlar, Ankara 1993, s. 180-215; Mustafa Müslim Muhammed, Meʿâlim Ḳurʾâniyye fi’ṣ-ṣırâʿ maʿa’l-yehûd, Riyad 1414/1994; İsmail Hakkı Atçeken, Hz. Peygamber’in Yahudilerle Münasebetleri, İstanbul 1996; C. Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden 1996; Abdullah b. Nâsır b. Muhammed eş-Şekārî, el-Yehûd fi’s-sünneti’l-muṭahhara, Riyad 1417/1996; Osman Güner, Resûlullah’ın Ehl-i Kitap’la Münâsebetleri, Ankara 1997, s. 196; Mustafa Göregen, İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhammed b. Fâris el-Cemîl, en-Nebî ve yehûdü’l-Medîne, Riyad 1422/2002; Baki Adam, “Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler”, Dinler Tarihi Araştırmaları-IV, Ankara 2004, s. 103-118; Nuh Arslantaş, Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet, İstanbul 2011; G. Vajda, “Juifs et musulmans selon le ḥadit”, JA, CCXXIX (1937), s. 57-127; G. C. Anawati, “Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens, positions classiques médiévales et positions contemporaines”, Euntes Docete, XXII, Roma 1969, s. 375-452; I. Goldziher, “Ehli Kitaba Karşı İslam Polemiği” (trc. Cihad Tunç), AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV (1980), s. 151-169; Adem Özen, “İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 237-256; Salime Leyla Gürkan, “Kur’an’a Göre Seçilmişlik Kavramı ve

İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 13, İstanbul 2005, s. 25-61.

Ömer Faruk Harman

IX. LİTERATÜR

Antik Dönem. Yahudilik ve yahudiler üzerine yapılmış ilk müstakil çalışmaları antik dönemle başlatmak gerekir. İkinci mâbed dönemine ait apokrif ve pseudé-pigrafik metinler hariç tutulursa, milâdî I. yüzyılda yaşamış yahudi yazarları tarafından Grekçe kaleme alınan eserler Yahudilik'le ilgili literatürün bilinen en erken örneğini oluşturmaktadır. İlk yahudi filozofu kabul edilen İskenderiyeli Filon'un (Philon) yahudi inancı ile Grek felsefesini uzlaştırmak amacıyla Tevrat üzerine yaptığı alegorik yorumlardan meydana gelen yazıları ile Filistin'de yaşamış antik yahudi tarihçisi Yosefus Flavyus'un (Josephus) yahudi tarihi ve dinine dair eserleri bunlardandır. Yosefus'un ilk kitabı Ioudaikou polemou'da Makkabi döneminden itibaren Roma'ya karşı gerçekleştirilen yahudi isyanı, en hacimli kitabı Ioudaike Archaiologia'da yaratılıştan Roma savaşının patlak vermesine (m.s. 66) kadar geçen dönemi kapsayacak biçimde yahudilerin tarihi anlatılmakta, Kata Apionos'ta ise Grek yazarı Apion'un şahsında yahudi muhaliflerinin tezlerine karşı yahudi dininin Grek dinine üstünlüğü ortaya konulmaktadır. Ayrıca günümüze ulaşmamakla birlikte Yosefus'un da eserlerinde atıfta bulunduğu pagan (Grek ve Romalı) müelliflerden bir kısmının (Alexander Polyhistor) yahudiler hakkında müstakil risâleler yazdığı bilinmektedir. Zamanımıza intikal eden örneklerin başında yahudi karşıtlığıyla tanınan Romalı tarihçi-devlet adamı Tacitus'un yahudilerin kökeni, tarihi ve dinî âdetleri hakkında kaleme aldığı Historiae'sının (5. kitap) yanı sıra Strabo, Plinius Secundus, Suetonius, Galen (Câlînûs) ve Plutarchos'un yazıları gelmektedir. Hem erken dönemde hem Ortaçağ boyunca hıristiyan müelliflerin Yahudiliğe yönelik ilgisi, daha ziyade yahudilerin tezlerine karşı hıristiyan inancının doğruluğunu ispat etme amacıyla sınırlı kalmış, bu amaç doğrultusunda apolojetik ve polemik tarzında yazılar yazılmıştır. Bir hıristiyanla bir yahudi arasında geçen

konuşma biçiminde kurgulanan bu tarz Yahudilik karşıtı yazıların ilk örnekleri arasında yahudi kökenli Ariston of Pella ile Justin'in Grekçe apolojileri, Tertullian (Adversus Judaeous), Aphraates, John Chrysostom (Adversus Judaeous) ve Isidore of Seville'in (De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judaeos) Latince vaaz ve apolojileri yer almaktadır (II-VI. yüzyıllar).

Ortaçağ Dönemi. Yahudilik ve yahudi kutsal metinleri üzerine teolojik, hukuksal ve filolojik açıdan ilk sistematik çalışmalar İslâm dönemiyle başlamıştır. Yahudilerin ağırlıklı olarak yaşadığı coğrafyada müslüman Arap devletlerinin yükselişe geçmesiyle birlikte VIII. yüzyıldan itibaren Arapça dönemin yahudileri için hem doğuda (Bâbil/Irak, Filistin, Mısır) hem batıda (Endülüs ve Kuzey Afrika) konuşma ve ilim dili haline gelmiş, gerek Rabbânî gerekse Karâî yahudi âlimleri İbrânîce ve Ârâmîce'nin yanı sıra eserlerini Arapça, daha çok da -İbrânî harflerinin kullanıldığı- yahudi Arapça'sı ile kaleme almışlardır. Bu dönemde ayrıca İran, Filistin (Kudüs) ve Kahire'deki Farsça konuşan yahudi cemaatleri tarafından yahudi Farsça'sıyla yazılmış eserler ortaya konmuştur. Her iki literatürün en önemli örnekleri Kahire Genizası koleksiyonuyla (Cambridge Üniversitesi Ktp.; Jewish Theological Seminary Ktp., New York) Firkoviç koleksiyonunda (Rus Millî Ktp., St. Petersburg) yer almaktadır.

Gerek biçim ve iç düzen gerekse konu ve yaklaşım bakımından dönemin Arapça literatürünün ve İslâm düşüncesinin (kelâm, felsefe, tasavvuf, fıkıh usulü) etkisini taşıyan yahudi Arapça eserlerinde yahudi kutsal metin tefsiri ve tercümesi, yahudi inançları ve hukuk kuralları gibi dinî konuların yanı sıra felsefe, mantık, gramer, tıp ve astronomi gibi konular da ele alınmıştır. Yahudi Arapça literatüründe önemli yere sahip olan âlimlerin başında, yahudi kelâmının ilk ve en önemli temsilcisi sayılan Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî ile Ortaçağ'ın en büyük yahudi âlimi kabul edilen Mûsâ b. Meymûn gelmektedir. Abbâsî döneminde Irak'taki Sura Akademisi'nin başkanı olan Saîd b. Yûsuf (X. yüzyıl) yahudi kutsal kitabı Tanah'ı (Ahd-i Atîk) Arapça'ya çevirmiş, Tevrat üzerine tefsir yazmış, yaratılış konusunu işleyen kabalistik yahudi kitabı Sefer Yetsira'yı felsefî bir risâle tarzında yorumlamış, çeşitli hukukî konulardaki hükümleri derlemiş, Karâîliğe karşı bir reddiye (et-Temyîz) kaleme almış ve en

önemlisi, yahudi dinî prensiplerini aklî-felsefî argümanlar ışığında açıkladığı ve Karâîlik başta olmak üzere heretik inançları eleştirdiği yahudi inanç esasları kitabı Kitâbü'l-Emânât ve'l-iʿtiḳād'ı (Sefer ha-Emunot ve ha-Deʿot) yazmıştır. Endülüs yahudilerinden olan ve daha sonra Mısır'a yerleşen İbn Meymûn ise (XII. yüzyıl) başta Delâletü'l-ḥâʾirîn (More ha-Nebuhim) adlı meşhur felsefe kitabı olmak üzere felsefî-teolojik muhtevalı çoğu eserini, Mişna tefsirini (Kitâbü's-Sirâc) ve çeşitli dinî konularda yazdığı mektuplarını Arapça kaleme almış, en önemli eseri kabul edilen yahudi hukuk derlemesi Mişne Tora'nın (Yad ha-Hazaka) yanı sıra yahudi hukukuyla ilgili eserlerini İbrânîce yazmıştır. Irak ve Filistin bölgesinde yaşayan (X-XI. yüzyıllar), dönemin diğer Rabbânî yahudi âlimlerinden Samuel b. Hofni, Talmud'a giriş kitabı (Medḫalü'ṭ-Ṭalmûd) ve yahudi hukukunun farklı konuları üzerine müstakil risâleler kaleme almış, ayrıca Tevrat'ı tercüme edip Feyyûmî tarafından yorumlanmamış Tevrat pasajları ile Vâiz ve Peygamberler bölümünden çeşitli kitaplar üzerine tefsir yazmıştır. Hem Arapça hem İbrânîce eser veren Hay b. Şerira Gaon, Talmud hukukunun çeşitli bahislerini düzenlemiş, alım satım ve yeminlere dair birer Arapça risâle, Tanah ve Talmud'daki anlaşılması güç ibareler için bir sözlük (el-Ḥâvî) hazırlamıştır. Hay ve babası Şerira b. Hanina Gaon, aynı zamanda, dönemin en bilgili âlimleri sayılan Irak yahudi din âlimlerine diğer bölgelerdeki yahudi din âlimleri tarafından sorulan sorularla bunlara verilen cevapları içeren İbrânîce ve Arapça Responsa (Teşuvot) literatürünün (çok azı günümüze ulaşmıştır) önemli örneklerini vermişlerdir. Filistin'de yaşayan Hefez b. Yezlia ise Talmud âlimleri tarafından Tevrat'tan dercedilen 613 yahudi dinî kuralını sıralayıp bunları tartıştığı bir hükümler kitabı kaleme almış, bu eser sonraki âlimler ve bilhassa İbn Meymûn (Sefer ha-Mitsvot) tarafından kullanılmıştır.

Anan ben David (Sefer ha-Mitsvot), Benyamin en-Nihâvendî (Sefer Mitsvot; Sefer Dinim) ve Daniel el-Kûmisî (Sefer ha-Mitsvot) gibi ilk dönem Karâî âlimleri (VIII-IX. yüzyıllar) çoğu günümüze intikal etmemiş eserlerini Ârâmîce veya İbrânîce yazmış, sonraki Karâî âlimleri ise (X-XII. yüzyıllar) Arapça'nın yaygınlaşmasıyla birlikte daha ziyade Arapça eserler vermiştir. Kelâm metodunu Yahudiliğe ilk sokan, bu sebeple de Ortaçağ yahudi felsefesinin babası sayılan David b. Mervân el-Mukammis (Ebû Süleyman) yahudi mezhepleri üzerine bir kitap ve felsefî bir risâle kaleme almıştır (ʿİşrûn Maḳālât). Anan'ın soyundan gelen David b. Boaz (Ebû

Saîd) Tevrat'ı Arapça'ya çevirip tefsirini yapmış ve Tevrat'ta yer alan temel hükümler üzerine bir risâle yazmıştır. Salmon b. Yeruhim (Süleym b. Ruheym) Rabbânî bilhassa Feyyûmî karşıtı bir polemik kitabı kaleme almış (Milhamot Adonay/er-Red ʿale'l-Feyyûmî), Megillot ve Mezmûrlar üzerine tefsir yazmıştır. Yaʿkūb el-Kirkisânî, Karâî inanç ve hükümlerini açıklayıp savunduğu ve gerek Yahudilik gerekse Karâîlik içindeki bölünmelerden bahsettiği el-Envâr ve'l-merâkib'i hazırlamış, ayrıca Tekvîn kitabına dair bir tefsir kaleme almıştır (er-Riyâż). Kudüslü Karâî âlimi Yefet ha-Levi, Tanah'ı Arapça'ya çevirmiş ve gramer ağırlıklı tefsirini yapmış, ayrıca yahudi hükümleri üzerine bir kitap (Sefer ha-Mitsvot) kaleme almıştır. Bunun yanında eserlerinde başta Feyyûmî olmak üzere Rabbânîler'e, Hıristiyanlığa ve İslâm'a şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Oğlu Levi b. Yefet (Ebû Saîd) Karâî hukukunun çeşitli konularına dair (takvim, sivil hukuk vb.), Rabbânîler'le aralarındaki farklılığa da işaret eden bir eser, Tevrat'ın belli pasajları için bir giriş kitabı ve Tanah'ın ilk peygamberler bölümüyle ilgili kısa bir tefsir yazmıştır. Bir diğer Kudüslü Karâî âlimi Ebü'l-Ferec Hârûn, daha sonra İbn Ezrâ'nın ve diğer İspanyol yahudi âlimlerinin faydalanacağı İbrânîce gramer kitabı (el-Müştemil), bir sözlük (Şerḥu'l-elfâẓ) ve Tevrat hakkında bir tefsir (el-Kâfî) kaleme almıştır. Yûsuf el-Basîr, Muʿtezile etkisi taşıyan, hıristiyanlarla paganlara eleştiri yönelttiği Karâîliğe dair bir kelâm kitabı (el-Muḥtevî), bu kitabın özeti olan bir diğer kitap (et-Temyîz), miras ve temizlik üzerine bir hukuk kitabı (el-İstibṣâr) yazmıştır. Talebesi Ebü'l-Ferec Yeşua b. Yehuda, Tevrat'ı Arapça'ya çevirip tafsilâtlı bir tefsirini yapmış, yaratılış bahsi hakkında Muʿtezile kelâmı tarzında felsefî bir vaaz kitabı ile (Bereşit Rabbati) çeşitli felsefî risâleler kaleme almıştır. En önemli eseri ise Yahudilik hükümleri kitabıdır (Sefer ha-Yaşar). Müellife ait on emir tefsirinin sadece ilk dört emre ait İbrânîce tercümesi günümüze ulaşmıştır. David b. Abraham Alfasi (el-Fâsî) bir Tanah sözlüğü hazırlamış (Câmiʿu'l-elfâẓ/Agron), sözlüğünde Tanah'ın Ârâmîce çevirilerine, Mişna'ya, Talmud'a ve masoretik metne atıflar yapmış, İbrânîce ile Arapça'yı karşılaştırmıştır. Sözlüğünde ayrıca Rabbânîler'e ve İslâm'a eleştirilerde bulunmuştur. Bir diğer önemli Karâî âlimi Yehuda Hadasi, Karâî inancını ve dinî hükümleri, İbrânîce gramer kurallarını açıkladığı İbrânîce bir eser (Eşkol ha-Kofer) kaleme almıştır. XIII. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan Rabbânî âlimi ve filozofu İbn Kemmûne ise (ö. 683/1284) üç monoteist din üzerine mukayeseli tenkit tarzında bir kitap (Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱ li-mileli's̱-s̱elâs̱) ve Rabbânî-Karâî farklılığıyla ilgili

bir risâle (el-Farḳ beyne’r-Rabbâniyyîn ve’l-Ḳarâˀiyyîn) yazmıştır.

Kuzey Afrika ve İspanya’da yaşayan yahudi âlimleri (X-XII. yüzyıllar) gramer, astronomi, tıp ve felsefenin yanı sıra dinî konularda da eser vermişlerdi. İbrânîce ile Arapça’nın ilk sistemli mukayesesini yapan yahudi âlimlerinin başında, aynı zamanda Sefer Yetsira kitabına dair tefsiri bulunan Endülüslü Dunaş b. Tamîm (Ebû Sehl) gelmektedir. Bir diğer önemli âlim Sâmî dilleri üzerine mukayeseli çalışma yapan, sözlük ve dinî emirler kitabı da yazan (er-Risâle) Yahuda b. Kureyş’tir. İbrânîce grameriyle ilgili ilk sistematik çalışma, eserinde (el-Efˁâl) bütün İbrânîce kelimelerin üç harften oluştuğunu ortaya koyan Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Dâvûd’a (Hayyûc) aittir. Dönemin en önemli İbrânî dili uzmanı kabul edilen Ebü’l-Velîd Mervân b. Cenâh (Marinus), İbrânîce gramer kitabı ile (el-Lümˁa) İbrânîce kelimelerin kökenini açıkladığı bir sözlükten (el-Uṣûl) oluşan kapsamlı bir çalışma yapmış (et-Tenḳīḥ), Tanah’tan alınan örneklemeler dolayısıyla tefsirî açıklamalar da içeren bu eser sonraki yahudi müfessirlerinin çalışmalarında etkili olmuştur. Kurtubalı Mûsâ b. Samuel ha-Kohen (İbn Cikatilla), Mezmûrlar kısmı hariç, Tanah’ın çoğu kitabı üzerine günümüze ulaşmayan bir tefsir yazmış, ayrıca İbrânîce’de cinsiyet konusuyla ilgili bir gramer risâlesi (et-Teẕkîr) kaleme almıştır. Tamamen Arapça yazmasına rağmen çoğu eseri künyeleriyle veya İbrânîce tercümeleriyle bugüne ulaşan Yahuda b. Samuel b. Balam, İbrânîce gramer kitabı (el-İrşâd) ve çeşitli risâleler, önceki yorumlara dayanan bir Tevrat tefsiri (et-Tercîḥ), Tanah’a dair kısa bir tefsir (Nukat el-Mikra), masoretik kurallar ve okunuş biçimleriyle ilgili bir risâle (Hidâyetü’l-ḳārî) kaleme almıştır. İbrânî dili ve grameri hakkında yazdıkları eserleriyle bilinen diğer iki yahudi âlimi Ebû İbrâhim İshak b. Bârûn ile (el-Muvâzene) hocası Levi b. Tabbân’dır (el-Miftâḥ). Bilhassa X ve XI. yüzyıllarda ağırlık kazanan Talmud çalışmalarının başında Nissim b. Ya‘akov el-Kayrevân’ın (Nissim Gaon) Bâbil Talmudu’yla ilgili yaptığı, fakat çok az bölümü günümüze ulaşan çalışması gelmektedir (el-Miftâḥ/ha-Mafteah). Nissim ayrıca

Talmud hakkında Arapça ve İbrânîce tefsir yazmış, Talmud’un anlaşılması güç pasajlarına ve diğer bazı dinî konulara dair açıklamalarda bulunduğu bir eser ve dinî öğüt içeren bir başka eser (el-Ferec baˁde’ş-şidde) kaleme almıştır. Endülüs yahudi âlimleri yahudi hukukuyla alâkalı sorulara verdikleri cevaplarda (responsa/teşuvot) genellikle Arapça’yı, hukukî

derlemelerinde ise İbrânîce veya Ârâmîce'yi kullanmışlardır.

Felsefî, etik ve kelâmî konularda eser veren Endülüslü yahudi âlimlerinin (X-XIII. yüzyıllar) en meşhurları, Yeni Eflâtuncu mistisizmi benimseyen ve ilk sistematik yahudi ahlâk kitabını (el-Hidâye) yazan Bahye b. Pekuda ile Yeni Eflâtuncu anlayışın önemli temsilcilerinden olan ve kozmoloji üzerine yazdığı Mekor Hayim (Fons Vitae) adlı eseriyle tanınan İbn Cebirol'dur (Salomon İbn Gabirol). Bahye gibi İhvân-ı Safâ'nın risâlelerini okuduğu anlaşılan İbn Cebirol (ö. 450/1058) ahlâk konusunda bir risâle ile (Iṣlâḥu'l-aḫlâḳ) Arapça deyişler kitabı (Muḫtârü'l-cevâhir) ve İbrânîce bir şiir kitabı (Keter Malkut) kaleme almıştır. Bu alandaki diğer âlimler arasında aslen hekim olmakla birlikte felsefe (el-Ḥudûd ve'r-rüsûm), metafizik (Bustânü'l-ḥikme) ve mantık (el-Medḫal ile'l-manṭıḳ) alanında eserler veren ve Tekvîn kitabı üzerine felsefî bir tefsir yazan İshak b. Süleyman el-İsrâîlî, İbrânî şiir sanatı hakkında Arapça yazdığı bir kitabın (el-Muḥâḍara) yanı sıra Tanah'ta yer alan metaforlarla ilgili kaleme aldığı yarı felsefî eseriyle (el-Ḥadîḳa) bilinen Moşe b. Ya'akov (Ebû Hârûn), yahudi dininin ve vahyinin üstünlüğünü savunduğu kitabı (Kitâbü'l-Ḥücce/Sefer ha-Kuzari) ve divanıyla meşhur olan filozof-şair Yahuda ha-Levi, eserinde (el-ʿAḳīde er-râfiʿa/Emuna Rama) yahudi inanç esaslarını Aristo felsefesiyle uzlaştırmaya çalışan Abraham b. Dâvûd, ilâhî aşk ve nefis konuları üzerine sûfî geleneğin etkisini taşıyan risâleler kaleme alan Yosef b. Aknin ve etik çalışmasıyla bilinen Yona Gerondi (Şaarey Teşuva) yer almaktadır. Ayrıca, babası İbn Meymûn'un felsefî görüşlerine yöneltilen eleştirileri cevapladığı İbrânîce bir kitapla (Milhamot ha-Şem) yahudi dindarlığı üzerine sûfî geleneğin etkisini taşıyan Arapça bir eser (Ḳıyâfetü'l-ʿâbidîn) kaleme alan Abraham b. Moşe'yi de zikretmek gerekir. Daha sonraki İspanya-Portekiz yahudi âlimleri ise (XV-XVI. yüzyıllar) Yahudiliğin temel ilkelerini ve inanç esaslarını ortaya koyan önemli eserler vermişlerdir. İbrânîce kaleme alınan bu eserlerin başında Hasday Kreskas'ın Or Adonay'ı, Yosef Albo'nun Sefer ha-İkkarim'i, İshak Arama'nın Akedat Yitshak'ı ve İshak Abravanel'in Roş Amana'sı gelmektedir.

Ortaçağ yahudi âlimleri tarafından yahudi kutsal metinleri üzerine yapılmış İbrânîce tefsirlerin başında Fransa yahudi cemaatine mensup Raşi'nin (Rabbi Şlomo Yitshaki, ö. 1105), özellikle Aşkenazi yahudileri arasında popüler olup günümüzde de önemini koruyan Tevrat tefsiri ve Bâbil

Talmudu’na yazdığı tefsirle İspanya yahudi âlimlerinden İbn Ezrâ’nın (Avraham b. Meir, XII. yüzyıl) Tevrat (Sefer ha-Yaşar) ve Tanah’ın diğer bölümleri için kaleme aldığı tefsirler sayılabilir. Almanya ve Kuzey Fransa’da yaşamış sonraki Talmud âlimleri (Tosafistler) Raşi’nin yorum tekniği yanında yeni bir yorum metodu geliştirmişlerdir. Yine İspanya yahudilerinden önemli bir Talmud âlimi ve kabalist olan Nahmanides (XIII. yüzyıl), Tevrat tefsirinin yanı sıra başta Talmud bölümlerine dair yazdığı hikâyeler (novella) olmak üzere yahudi hukuku ve çeşitli dinî hükümler hakkında (herem cezası, kurban, evlilik, cenaze, âhiret hayatı vb.) çoğu günümüze ulaşan eserler vermiştir. Fransa yahudi cemaatine mensup âlim-filozof Levi Gersonides (XIV. yüzyıl) Tanah tefsirinin yanında tefsir usulü ve felsefeyle ilgili (Milhamot Adonai) risâleler kaleme almıştır. Dönemin en önemli İbrânîce dinî-hukukî derlemelerin arasında Alman yahudi âlimlerinden Ya‘akov b. Aşer’in (XIV. yüzyıl), Arba‘a Turim’i (Tur), Osmanlı yahudisi Yosef Karo’nun (XVI. yüzyıl) Tur üzerine tefsir mahiyetindeki eseriyle (Bet Yosef) bunun kısaltılmış şekli olan ve daha ziyade Sefarad görüş ve uygulamaları çerçevesinde yahudi pratiğinin yürürlükteki kurallarını ihtiva eden Şulhan Aruh’u yer almaktadır. Polonya yahudilerinden Moşe Isserlis’in (XVI. yüzyıl) hazırladığı Mapa ise Şulhan Aruh’un tefsiri tarzında kaleme alınmış olup Sefarad uygulamasından ayrılan Aşkenazi hüküm ve uygulamalarını da içermektedir. Günümüzde farklı yahudi cemaatleri tarafından Şulhan Aruh’un tamamı veya belli bölümleri üzerine yazılan tefsirleri (Mişna Berura; Ben İş Hay) veya özeti (Kitsur Şulhan Aruh) standart yahudi hukuk kitabı olarak kullanılmaktadır. Öte yandan gerek Rabbânî gerekse Karâîler’den Farsça konuşan yahudi cemaatleri tarafından oluşturulan ve bilinen en eski örnekleri X. yüzyıla kadar giden yahudi Farsça literatürü Tanah’la ilgili tercüme ve tefsirler, İbrânîce gramer ve sözlük kitapları, Talmud sözlüğü, midraş tercümeleri, yahudi pratiği, Tanah’a dayanan şiir, hikâye/mesel kitapları, etik, büyü ve tıp konularına yönelik risâleler, muskalar, takvim kitapları, rüya yorumu kitabı, resmî ve özel mektuplar, hukuk kitapları ve mahkeme tutanaklarını içermektedir (XIV-XVIII. yüzyıllar).

Ortaçağ boyunca hıristiyan coğrafyasında yaşayan yahudi cemaatlerine mensup âlimler de İbrânîce’nin yanı sıra başlangıçta daha ziyade Latince, sonraları -İbrânîce harfler kullanılarak yazılan-yahudi Fransızca’sı ve yahudi Almanca’sı ile -Ortaçağ Almanca’sı, İbrânîce ve Ârâmîce karışımı

bir dil olan-Yidişçe eserler vermişlerdir. Bu arada yahudi İtalyanca'sı ve yahudi Grekçe'si de kullanılmıştır. Raşi ve Tosafistler'in yanı sıra Yosef Kimhi ve oğlu David Kimhi (XII-XIII. yüzyıllar) Fransa'da Hıristiyanlık karşıtı polemiğin de yer aldığı tefsir çalışmalarını etkilemiş, yazdıkları İbrânîce gramer kitabıyla hıristiyan İbrânîce gramer geleneğinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca Almanya'da ortaya çıkan Hasidey Aşkenaz hareketi bünyesinde mistik-etik eserler verilmiştir; bunların en önemlisi Yahuda Hahasid'in Sefer Hasidim'idir. Bu dönemde Tanah'ın Yidişçe'ye ve yahudi Almanca'sına (XII-XV. yüzyıllar), ayrıca İspanyolca'ya ve İspanyol yahudilerinin konuştuğu Ladino diline (XVI. yüzyıl) çevirileri yapılmıştır. Aşkenazi yahudileri İbrânîce şiir geleneğiyle Kutsal Kitap kıssa ve tercümelerini, manzum vaaz ve dua örneklerini, etik ve folklor kitaplarını içeren zengin bir Yidiş literatürü ortaya koymuşlardır.

Hıristiyan yazarlara gelince müslümanların oluşturduğu, müslüman coğrafyasında yaşayan yahudileri de etkileyen entelektüel ortam sebebiyle hıristiyan polemik yazarları iddialarını ispatlayabilmek için yahudi literatürünü öğrenmek mecburiyetinde kalmış, bilhassa Hıristiyanlığı benimseyen yahudiler bu yeni apoloji geleneğinde önemli yere sahip olmuştur. Petrus Alfonsi (Dialogue, XI. yüzyıl) bunlardandır. XIII. yüzyıldan itibaren hıristiyan misyonerleri gerek yahudileri gerekse müslümanları Hıristiyanlığa çekme gayretiyle Arapça, İbrânîce ve Ârâmîce yanında müslüman ve yahudilere ait felsefî ve teolojik metinleri öğrenmeye başlamışlardır. Dominiken teologu Raymundus Martini'nin Pugio Fidei'si bu amaçla yapılmış en önemli çalışmadır. Dönemin bir diğer önemli polemik yazarı Fransisken teologu Raymund Lull, Yahudilik eleştirisinde kabaladan da yararlanan ilk hıristiyan yazarıdır.

Modern Dönem. Modern dönemin en önemli yahudi âlimi Hollanda Sefarad cemaatine mensup Baruch (Benedict) Spinoza'dır. Spinoza, yahudi kutsal metinlerinin otantikliği ve yahudi-hıristiyan ilâhlık fikri üzerine ortaya koyduğu aykırı görüşlerinden dolayı yahudi ve hıristiyan dinî otoritelerinin hışmına uğramış ve cemaat dışına atılmış olsa da Latince yazdığı eserleri (Tractatus-Theologico Politicus, 1670; Ethica, 1677) XVIII. yüzyıl Aydınlanmacı hıristiyan ve yahudi düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. Bunların başında Yahudi Aydınlanma hareketinin (Haskala) öncüsü Moses Mendelssohn gelmektedir. Mendelssohn, ebedî hakikati vahiy yerine akla

dayandırdığı ve Yahudiliği vahyedilmiş hukuka indirgediği Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum adlı bir kitap kaleme almış (1783; Jerusalem or On Religious Power and Judaism, 1983), Alman yahudileri arasında Almanca öğrenimini teşvik etmek için Tanah'ı yahudi Almanca'sına çevirmiş (Netivot ha-Şalom, 1783) ve Rabbânî yorum metoduna alternatif olarak Tevrat'ın gramer merkezli yorumunun (Bi'ur) yapılmasını sağlamıştır. Hartwig Wessely, evrensel (seküler) alanla ilâhî (yahudi) alan arasında ayırım yapan ve Haskala hareketinin manifestosu sayılan İbrânîce bir çalışma kaleme almıştır (Divrey Şalom Veemet, 1782). Haskala hareketi Almanya dışında Galiçya ve Rusya'da etkili olmuş, özellikle bu bölgeden çıkan Haskalacılar (M. M. Levin, I. Satanow, N. Krochmal, A. Ginzberg vb.), edebî dil olarak İbrânîce'yi öne çıkarmak amacıyla yazı ve şiirlerini İbrânîce kaleme almışlardır. Haskala hareketi içerisinde edebî dil olarak Yidişçe'yi öne çıkaran yazarlar da vardır.

XVIII. yüzyıl aynı zamanda Doğu Avrupa yahudileri arasında mistik karakterli Hasidilik hareketinin ve literatürünün ortaya çıktığı dönemdir. Hasidi dinî liderlerinin vaazlarına ve yahudi kutsal metinleri üzerine yaptıkları şifahî yorumlara dayanan Hasidi İbrânîce literatürün en önemli örneği Şneur Zalman'ın Hasidi dinî öğretisini sistematik biçimde ortaya koyduğu Likkutey Amarim veya daha meşhur adıyla Tanya'dır (1797). Zalman ayrıca standart yahudi hukuk kitabı Şulhan Aruh'un yeni bir versiyonunu kaleme almıştır (Şulhan Aruh ha-Rav, 1875). Bu dönemde, gerek Aşkenazi/Hasidi gerekse Sefarad yahudileri Musar hareketi bünyesinde etik-mistik karakterli eserler de vermiştir. İtalyan yahudi din âlimi M. H. Luzatto'nun Mesilat Yeşarim'i (1738), Osmanlı yahudi din âlimi Eliyahu Hakohen'in Şevet Musar'ı (1748) ve Hasidi din âlimi Nahman Breslover'in Sefer ha-Middot'u (1821) bunlardandır.

XIX. yüzyılda Batı Avrupa'daki yahudi akademik çalışmaları, daha ziyade Yahudiliğin bilimsel-eleştirel metot çerçevesinde ele alınmasını hedefleyen Wissenschaft des Judentums (yahudi bilimi) akımının etkisinde gelişmiştir. Bu çalışmaların başında Alman reformisti yahudi ilim adamı Leopold Zunz'un Rabbânî yorum ve dua geleneğiyle yahudilerin edebî ve sosyal tarihine dair kaleme aldığı Gottesdienstliche Vorträge der Juden (1832) ve Zur Geschichte und Literatur (1845) başlıklı eserleri gelmektedir. Bu tarzda oluşturulmuş en önemli çalışma ise Alman yahudi tarihçisi H. H. Graetz'in

on bir ciltlik Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart adlı tarihidir (1853-1875; History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day, I-V, 1891-1892). Graetz'in, Kahire Genizası gibi arşiv belgelerinin henüz gün ışığına çıkmadığı bir dönemde genelde farklı dillerde yazılmış metinlere dayanarak yazdığı tarihi, dönemin yahudileri üzerinde etkili olmakla birlikte Yahudiliğin mânevî-mistik tarafını dışlayacak biçimde fazla rasyonalist ve aynı zamanda sübjektif yaklaşım sergilediği yönünde eleştiriler almıştır. Alman yahudi teologu Julius Guttman'ın kaleme aldığı Die Philosophie des Judentums başlıklı kitabı ise (1933; The Philosophy of Judaism, 1964) bu akımın son örneği kabul edilmektedir. XIX. yüzyılın diğer önemli yahudi yazarları arasında Ortodoks Yahudiliği'nin kurucusu S. R. Hirsch (Neunzehn Briefe über Judenthum, 1830/The Nineteen Letters, 1994; Horeb, 1838/Horeb: A Philosophy of Jewish Laws, 1981), reformist Yahudiliğin öncülerinden Abraham Geiger (Das Judenthum und seine Geschichte, 1862-1875/Judaism and Its History, 1985), Sefarad düşünürü S. D. Luzatto (Yesode ha-Tora, 1880; Iggerot Shedal, 1882), Sefarad din âlimi-düşünürü Elijah Benamozegh (Torat Adonay, 1862-1865; Morale juive et morale chrétienne, 1867/Jewish and Christian Ethics with a Criticism on Mahomedism, 1873; Israël et l'humanité, 1914/Israel and Humanity, 1995), sosyalist siyonizmin öncüsü Moses Hess (Rom und Jerusalem, 1862), reformist din âlimi ve teolog Kaufmann Kohler (Jewish Theology, 1918) ve Neo-Kantçı yahudi düşünürü Hermann Cohen (Religion der Vernunft, 1919; Religion of Reason, 1972) sayılabilir. XIX. yüzyıl aynı zamanda hıristiyan yazarların da tarihî-ilmî sâikle, fakat daha ziyade Hıristiyanlığın arka planı olarak Yahudilik'le ilgilenmeye başladığı ve yahudilerin kendi kaynaklarından hareketle Hıristiyanlığın ilk devirlerindeki yahudi öğretisi üzerine eserler verdiği dönemdir. Bu çalışmaların başında A. F. Gfroerer'in Philo und die alexandrinische Theosophie'siyle (I-II, 1831) Das Jahrhundert des Heiles'i (I-II, 1838), Ferdinand Weber'in System der altsynagogaien palastinischen Theologie'si (1880), Emil Schürer'in Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi'si (1890; A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ) ve Wilhelm Bousset'in Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter'ı (1903) yer almaktadır.

XX. yüzyılın başlarından itibaren ortaya konan Yahudiliğe dair çalışmalarda bilhassa yahudi ansiklopedileri önemli yer tutmaktadır. İlk yahudi

ansiklopedisi olan ve Alman kökenli Amerikalı yahudi bilim adamları tarafından hazırlanan The Jewish Encyclopedia (I-XII, ed. I. Singer - C. Adler, New York 1901-1906), daha ziyade Batı Avrupa ve Amerika yahudi tecrübesini esas alan bir çalışma olarak görülmektedir. Daha hacimli ve daha güncel bir yahudi ansiklopedisi, siyonist akademisyenlerin oluşturduğu The Encyclopedia Judaica (I-XVI, ed. C. Roth - G. Wigoder, Kudüs/New York 1971-1972), genelde İsrail tecrübesi ekseninde dönemin Yahudilik anlayışını ve yahudi araştırmacılığını yansıtması bakımından önemlidir. Yakın bir tarihte bu ansiklopedinin genişletilmiş ikinci edisyonu yayımlanmıştır (I-XXII, F. Skolnik, New York 2006). Dönemin diğer yahudi ansiklopedileri ise Rusça Yevreyskaya Entsiklopediya (I-XVI, St. Petersburg 1908-1913), İbrânîce Ozar Yisrael (I-X, ed. J. D. Eisenstein, New York 1906-1913), Almanya'da Naziler'in iktidara gelmesiyle birlikte tamamlanamayan, fakat Alman yahudi araştırmacılığı açısından önemli kabul edilen Encyclopedia Judaica (I-X, ed. J. Klatzkin - N. Goldmann, Berlin 1934; İbrânîce edisyonu Eshkol'un sadece ilk iki cildi basılabilmiştir), bilhassa Amerikan yahudi tarihini ve tecrübesini yansıtması bakımından önemli bulunan Universal Jewish Encyclopedia ile (I-X, ed. I. Landman, New York 1939-1944), bu ansiklopedi esas alınarak hazırlanan ve Latin Amerika'daki yahudi hayatına dair önemli bilgiler içeren İspanyolca Enciclopedia Judaica Castellana'dır (I-X, Mexico City 1948-1951). İbrânîce Encyclopedia Talmudit

ise (1947-; İngilizce versiyonu Encyclopedia Talmudica, 1969-) Yahudi dinine yönelik önemli bir ansiklopedidir.

XX. yüzyılda yapılan yahudi tarihine yönelik çalışmaların başında, Polonya asıllı Amerikalı yahudi tarihçi S. W. Baron'un Graetz'in eserinden daha dengeli bir yahudi tarihi sunduğu kabul edilen on sekiz ciltlik A Social and Religious History of the Jews adlı çalışması gelmektedir (1952-1983). Güncel bir yahudi tarihi çalışması ise beş ciltlik The Cambridge History of Judaism'dir (ed. W. D. Davies - L. Finkelstein, 1984-2006). Başlangıcından günümüze yahudi tarihindeki her bir dönemin farklı yazarlar tarafından kaleme alındığı Cultures of the Jews: A New History ise (ed. D. Biale, 2002) yakın dönemde yazılan önemli bir yahudi kültür tarihi çalışmasıdır.

XX. yüzyılda Yahudilik'le ilgili çalışmalar daha ziyade Kuzey Amerika,

Avrupa (bilhassa Almanya, İngiltere, Polonya, Fransa, Rusya) ve İsrail üniversitelerinde üretilmiş, bu çalışmalarda baskın dil önceleri Almanca iken daha sonra İngilizce ve İbrânîce Almanca'nın yerini almıştır. Bilhassa XX. yüzyılın ortalarından itibaren Yahudilik üzerine müstakil program, bölüm ve araştırma merkezlerinin açılmasına paralel şekilde Yahudilik çalışmaları çeşitlenip zenginleşmiştir. XVII. yüzyıla kadar geriye giden, hıristiyan din ve ilim adamlarının başını çektiği Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları ile tarihî-arkeolojik ve Kitâb-ı Mukaddes temelli İsrâiloğulları ve yahudi tarihi çalışmalarının yanı sıra ağırlıklı olarak yahudi araştırmacı ve akademisyenler tarafından teolojik, hukukî, ritüel, felsefî, mistik ve etik boyutlarıyla Yahudiliği ele alan eserler, Kitâb-ı Mukaddes dönemi, antik, Rabbânî, Ortaçağ ile modern ve postmodern dönemlerde Yahudilik ve yahudiler üzerine ortaya konan dönemsel çalışmalar, reformist, muhafazakâr, Ortodoks, Hasidi, Karâî gibi yahudi grupları inceleyen mezheplerle ilgili çalışmalar, Doğu Avrupa yahudileri, müstakil olarak İsrail, Amerika, Fransa, İngiltere, Osmanlı-Türk, Etiyopya, Çin ve Hint yahudileriyle müslüman coğrafyasında (Mısır, İran, Irak, Yemen, Fas vb.) yaşayan yahudilere dair bölgesel çalışmalar, Sefarad ve Yidiş kültürleriyle İbrânî dili ve edebiyatına yönelik çalışmalar, Philo, Maimonides, Halevi, Gersonides, Spinoza, Mendelssohn, H. Cohen, Rosenzweig, Buber, L. Strauss, Levinas, Heschel, Soloveitchik, Arendt gibi önemli yahudi âlim ve düşünürlerin görüşleriyle ilgili çalışmalar, yahudi kadınını konu edinen çalışmalar, Yahudiliğin feminist yorumunu ortaya koyan çalışmalar, İsrail ve siyonizm merkezli çalışmalarile yahudi soykırımıyla ilgili holokost çalışmaları, ayrıca çok sayıda sözlük ve el kitabı ile Tevrat ve Tanah kitaplarına dair tefsir serileri (Soncino, Judaica, Mesorah, Koren, Jewish Publication Society, Oxford University Press vb.), modern dönemde Yahudilik hakkında bilhassa İngilizce kaleme alınan zengin literatür içinde yer almaktadır. Bunların yanında yine başta İngilizce olmak üzere İbrânîce, Almanca, Fransızca, İspanyolca, Lehçe ve Rusça gibi dillerde yayımlanan akademik dergileri de saymak gerekir. Yahudiliğe dair sayısı elliyi geçen İngilizce dergiler içinde Jewish Quarterly Review (1888-), Jewish Social Studies (1939-), Journal of Jewish Studies (1948-), American Jewish Archives Journal (1948-), The Jewish Bible Quarterly (1972-), Modern Judaism (1981-), Journal of Jewish Thought and Philosophy (1991-), Women in Judaism (1997-), European Journal of Jewish Studies (2007-) ve Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry (2007-) zikredilebilir.

Diğer dillerde basılan dergilerin başlıcaları da şunlardır: Revue des études juives (1880-), Tarbiz (1930-), Sefarad (1941-), Archives Juives (1965-), Judaica Bohemiae (1965-), Frankfurter Judaistische Beiträge (1973-), Sidra (1985-), Aschkenas (1991-), Studia Judaica (1998-), (http://www.jewish-studies.com/Other_Internet_Resources/Academic_Journals/).

XX. yüzyılın önemli yahudi yazarları arasında on beş ciltlik Almanca Tanah çevirileri de bulunan (Die Schrift, 1925-1937) Franz Rosenzweig (Stern der Erloesung, 1921; Star of Redemption, 1985) ve Martin Buber'in yanı sıra (Ich und Du, 1923; I and Thou, 1937), Leo Baeck (The Essence of Judaism, 1905), Solomon Schechter (Studies in Judaism, 1908), Mordecai Kaplan (Judaism as a Civilization, 1934), Gershom Scholem (Major Trends in Jewish Mysticism, 1941), Joseph Soloveitchik (İş ha-Halakha, 1944/Halakhic Man, 1983; Fate and Destiny, 1992), A. J. Heschel (God in Search of Man, 1955; Israel: An Echo of Eternity, 1967), Eliezer Berkovits (Faith After the Holocaust, 1973), Emmanuel Levinas (Difficult Freedom: Essays on Judaism, 1963), Emil Fackenheim (What is Judaism?, 1988), Louis Jacobs (A Jewish Theology, 1973), Elliot Dorff (Jewish Law and Modern Ideology, 1971), David Novak (Jewish Social Ethics, 1992), Eugene Borowitz (Liberal Judaism, 1984; Renewing the Covenant, 1991), Jacob Neusner (Understanding Rabbinic Judaism, 1974; Torah Through the Ages, 1990), Marc Ellis (O Jerusalem: The Contested Future of the Jewish Covenant, 1999), David Hartman (A Living Covenant, 1997) ve Judith Plaskow (Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective, 1990) yer almaktadır (ayrıca bk. bibl.).

Tarih boyunca İslâm yönetiminde yaşayan yahudiler ile Geiger'in açtığı yoldan (Judaism and Islam, trc. F. M. Young, 1898) Yahudilik-İslâm etkileşimini konu alan modern çalışmalardan önemlileri ise şunlardır: S. D. Goitein, Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages (1955; Yahudiler ve Araplar: Çağlar Boyu İlişkileri, trc. N. Arslantaş - E. B. Sağlam, 2004), A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza (I-V, 1967-1988); A. I. Katsh, Judaism in Islam (1954); E. I. J. Rosenthal, Judaism and Islam (1961); B. Lewis, The Jews of Islam (1977; İslam Dünyasında Yahudiler, trc. B. S. Şener, 1996); N. A. Stillman, The Jews of Arab Lands (1979); A. Cohen, Jewish Life under Islam: Jerusalem in the 16th Century

(1984); M. A. Epstein, The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the 15th and 16th Centuries (1980); A. Levy, The Jews of the Ottoman Empire (1994); A. Rodrigue, Jews and Muslims: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Modern Times (2003); Jews Among Muslims (ed. S. Deshen - W. P. Zenner, 1996); R. L. Nettler, Studies in Muslim-Jewish Relations (1993); J. Neusner - T. Sonn, Comparing Religions Through Law: Judaism and Islam (1999); W. M. Brinner v.dğr., Judaism and Islam: Boundaries, Communication, and Interaction (2000; yahudi-hıristiyan ilişkileri üzerine yapılan çalışmalar için bk. Boyce - Smith).

Türkiye'de Yahudilik'le İlgili Çalışmalar. 1911'den itibaren kaleme alınan târîh-i edyân çalışmaları sayılmazsa Cumhuriyet döneminin ilk elli yılında Yahudilik üzerine ortaya konan müstakil çalışmalarda bir din olarak Yahudilik'ten ziyade bir topluluk ya da ırk olarak yahudileri konu edinen, daha ziyade siyasal-ideolojik içerikli

çalışmaların (kitap ve makale) ağırlıkta olduğu ve bu çalışmalarda o dönemde bütün dünyada hâkim bir görüş olan anti-semitik bir jargonun baskın şekilde kullanıldığı görülmektedir. Cumhuriyet döneminin son çeyreğine gelinince bilhassa 1980'lerden itibaren Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (1949) yanında çeşitli illerde Yüksek İslâm enstitülerinin (İlâhiyat Fakültesi) açılması ve dinler tarihi bilim dallarının oluşturulmasıyla birlikte Yahudilik üzerine yapılan çalışmalar daha akademik ve kapsamlı bir boyut kazanmış, bu çalışmalar başta İlâhiyat fakülteleri ve Edebiyat fakültelerine bağlı çeşitli bölümler olmak üzere lisans, yüksek lisans ve doktora tezleri çerçevesinde, ayrıca yine üniversite düzeyinde akademik araştırma (kitap ve makale) ve üniversite dışında fikrî, tarihî, siyasî ve dinî araştırmalar kapsamında ortaya konmuştur. İlâhiyat fakültelerinde yapılan Yahudilik'le ilgili çalışmalar başta dinler tarihi sahası olmak üzere İslâm tarihi, tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi farklı sahalarda üretilmektedir. İlâhiyatçılar tarafından bilhassa tez ve kitap düzeyinde ortaya konan çalışmaların başlıca konularını şu şekilde sıralamak mümkündür: Kur'an'da ve hadislerde İsrâiloğulları, yahudiler, Yahudilik, Medine/Hicaz yahudileri ve İslâm peygamberiyle münasebetleri, İsrâiliyat ve hadis, müslüman-yahudi ilişkileri, farklı müslüman yönetimlerinde/toplumlarında yaşayan yahudiler (Osmanlı, Endülüs, Emevî, Abbâsî, Fâtımî vb.), Türk-yahudi münasebeti, Sabataycılık hareketi,

yahudi kaynaklarından hareketle farklı kavram incelemeleri (Tevrat, Talmud, Tanrı inancı, âhiret inancı, ibadet, evlilik ve aile, yeme içme, yahudi olmayanlar/Nûhîler vb.), yahudi kutsal metinleri, yahudi mezhepleri, yahudi âlimleri (İbn Meymûn), üç monoteist din veya İslâm ve yahudi ya da yahudi ve hıristiyan dinlerindeki ortak kavram, inanç ve ibadetlere yönelik mukayeseli çalışmalar (peygamberlik, mâbed, sünnet, seçilmişlik, kadın, örtünme, dinî semboller vb.), İstanbul yahudileri, gayri müslim okulları, Alyans okulları. İlâhiyat dışındaki fakültelerde üretilen çalışmalar ise daha çok tarih, siyaset bilimi, inkılâp tarihi, iktisat, sosyoloji ve sanat tarihi bölümlerinde ortaya konmaktadır. Bu çalışmaların ağırlıklı konularını şu şekilde sıralamak mümkündür: Türkiye'deki azınlık politikaları, varlık vergisi, Mûsevî/azınlık okulları, siyonizm, Türkiye-İsrail ilişkileri, İsrail dış politikası, Arap-İsrail çatışması, İsrail-Filistin barış süreci, İsrail Arapları, İsrail'e yahudi göçü, Osmanlı yahudileri, Türkiye yahudileri, Türkiye'deki sinagoglar, Türk romanında azınlıklar, yahudi folkloru, azınlık basını, yahudi mistisizmi.

Üniversite dışında yapılan çalışmalara bakıldığında ise bütün yönleriyle Yahudiliğe veya yahudi tarihine dair az sayıda akademik telif yahut tercümenin yanı sıra daha ziyade İslâm veya Kur'an perspektifinden Yahudiliğin ele alındığı akademik/popüler eserlerin ve bilhassa Mûsevî yazarlarının kaleme aldığı siyasî, tarihî, dinî ve sosyokültürel açılardan Türkiye Mûsevîleri'ni konu edinen çalışmaların ağırlıkta olduğu görülmektedir. Mûsevîler tarafından oluşturulan çalışmalarda (gazete-dergi ve kitap) Türkçe'nin yanı sıra bilhassa Cumhuriyet döneminin ilk çeyreğinde Ladino ve Fransızca yayınlar da yapılmıştır (bibliyografik liste için bk. Bali, bibl.).Türkçe'de yahudi dini ve tarihi üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Yaşar Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri (1965); Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik (1966); Hikmet Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler (I-II, 1976-1977); Yakup Barokas, Türkiye'de Yahudi Toplumları (1987); Abdurrahman Küçük, Dönmeler Tarihi (1990); Naim Güleryüz, Türk Yahudileri Tarihi (1993); Şaban Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri (1993); Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat (1997), Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler (2002); Ahmet Hikmet Eroğlu, Osmanlı Devleti'nde Yahudiler (1997); Kürşat Demirci, Yahudilik ve Dini Çoğulculuk (2000); Yusuf Besalel, Yahudilik Ansiklopedisi (I-III, 2001-2002); Adem Özen,

Yahudilik’te İbadet (2001), İsmail Taşpınar, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnancı (2003); Eyüp Baş, İslam’ın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri (2004); Durmuş Arık, Buhara Yahudileri (2005); Özcan Hıdır, Yahudi Kültürü ve Hadisler (2006); Ali Osman Kurt, Erken Dönem Yahudi Tarihi (2007); Nuh Arslantaş, İslam Toplumunda Yahudiler (2008); Salime Leyla Gürkan, Yahudilik (2008).

İslâm Ülkelerinde Yahudilik’le İlgili Çalışmalar. Bu çalışmalar daha ziyade Arap coğrafyasında (Mısır, Lübnan, Suriye, Ürdün, Suudi Arabistan, Küveyt, Fas, Tunus) ve İran’da görülmektedir. Arapça basılan Yahudilik’le ilgili kitaplar siyaset-tarih veya ilâhiyat alanındadır. İlk grupta ağırlıklı olarak siyonizm ve yahudi devleti, Filistin’e yahudi göçü, İsrail-Filistin çatışması, umumi yahudi tarihi, Arap-yahudi tarihi, yahudilerde siyaset fikri, yahudi kimliği/karakteri, yahudi fundamentalizmi, ekonomik ve sosyal açıdan Mısır yahudileri, Endülüs/İber/Mağrib yahudileri, II. Abdülhamid ve yahudiler gibi çalışmalar oluşturmaktadır. İlâhiyat sahasında yazılan kitapların konuları arasında Kur’an’da ve hadiste yahudiler, Hz. Peygamber ve Medine yahudileri, Tevrat, Talmud, Talmud Yahudiliği, yahudi mezhepleri, yahudi dinî düşüncesi, üç ilâhî dine göre mukayeseli kavram, inanç ve uygulamalar, İslâm’da yahudilerle münasebet, yahudi dinî düşüncesinde İslâm’ın etkisi, İslâm tarihi yazılarında yahudi düşüncesinin etkisi ve yahudi şiiri yer almaktadır. Tahran modern dönemde İbrânî matbaasının, modern İbrânîce ve yahudi Farsça literatürün merkezi olmuştur. İran İslâm Devrimi’nden (1979) sonra yahudi edebiyatı bir süre sekteye uğramış, buna karşılık yeni gelişen İran yahudi diyasporasında hemen her konuda Farsça yahudi literatürü oluşturulmuştur. Son yarım asırda Yahudiliğe dair Farsça kitaplarda yahudi tarihi ve düşüncesi, yahudi dinî tarihi ve öğretisi, yahudi kadını, Talmud, Mesihçilik inancı, İran yahudileri tarihi, Pehlevî döneminde yahudiler ve yahudi siyonist teşkilâtları, İran-İsrail ilişkileri, İsrail’de din-siyaset ilişkisi gibi konular işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Steinschneider, Jewish Literature: From the Eighth to the Eighteenth Century, London 1857; a.mlf., “An Introduction to the Arabic Literature of the Jews”, Jewish Quarterly Review, XI/4 (1899), s. 585-624; XII/4 (1900), s. 602-617; Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum, London 1867; S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries, Cambridge 1910, I-II; M. Waxman, A History of Jewish Literature, New York 1938, I-V; An Anthology of Medieval Hebrew Literature (ed. A. Millgram), New York 1961; E. Lubetski, Writings on Jewish History: A Selected Annotated Bibliography, New York 1970; E. Schürer, The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus (ed. N. N. Glatzer), New York 1972; I. Zinberg, A History of Jewish Literature (trc. B. Martin), Cleveland 1972, I-XII; M. Kamenetzky Armon, Bibliyografyah Nivheret Ba-Yahadut, Jerusalem 1973; M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Jerusalem 1974-80, I-II; The Jewish Law Annual, Leiden 1978-1985, I-V; a.e., London 1987-2000, VI-XIII; a.e., London-New York 2003-2011, XIV-XIX; S. Shaked - A. Netzer, Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages, Jerusalem 1982-2008, I-VI; Mohanna Yousuf Salim Haddad, Arab Perspectives of Judaism: A Study of Image Formation in the Writings of Muslim Arab Authors, 1948-1978

(doktora tezi, 1984), Utrecht Universiteit; L. Nemoy, Karaite Anthology, New Haven 1987; Christian Hebraism: The Study of Jewish Culture by Christian Scholars in Medieval and Early Modern Times (ed. C. Berlin - A. L. Katchen), Cambridge 1988; N. Rakover, The Multi-Language Bibliography of Jewish Law, Jerusalem 1990; G. Boccaccini, Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E to 200 C.E., Minneapolis 1991; C. Cutter - M. Oppenheim, Judaica Reference Sources: A Selective, Annotated Bibliographic Guide, Alaska 1993; Feminist Perspectives on Jewish Studies (ed. L. Davidman - Shelly Tenenbaum), New Haven-London 1994; P. Mendes-Flohr - J. Reinharz, The Jew in the Modern World: A Documentary History, Oxford 1995; Muslim Authors on Jews and Judaism: The Jews among their Muslim Neighbours (ed. H. Lazarus-Yafeh), Jerusalem 1996; L. H. Feldman, Studies in Hellenistic Judaism, Leiden 1996; Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century (ed. J. T. Borras - A. Sáenz-Badillos), Leiden 1999, I-II; Hakan Alkan, 500 Yıllık Serüven: Belgelerle Türkiye Yahudileri, Ankara 2000; H. W. Basser, Studies in Exegesis: Christian

Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses 70-300 C.E., Leiden 2000; C. F. Baker - M. Polliack, Arabic and Judeaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections, Arabic Old Series (T-S Ar. 1a-54), Cambridge 2001; D. H. Frank - O. Leaman, The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, New York 2003; R. Albertz, Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E. (trc. D. Green), Atlanta 2003; Karaite Judaism, A Guide to Its History and Literary Sources (ed. M. Polliack), Leiden 2003; S. A. Stein, Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires, Bloomington 2004; Rıfat N. Bali, Türkiye'de Yayımlanmış Yahudilikle İlgili Kitap, Tez ve Makaleler Bibliyografyası: 1923-2003 (A Bibliography of Books, Theses and Articles Published in Turkey Concerning Judaism: 1923-2003), İstanbul 2004; N. Roemer, Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith, Madison 2005; C. Manekin, Medieval Jewish Philosophical Writings, New York 2007; M. L. Morgan - P. E. Gordon, The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy, New York 2007; L. L. Grabbe, A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, New York 2008, I-II; Nuh Arslantaş, İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler, İstanbul 2009; A. Neubauer, "Post-Biblical Bibliography, 1888-9", The Jewish Quarterly Review, II/2 (1890), s. 191-204; E. N. Adler, "The Persian Jews: Their Books and Their Ritual", a.e., X/4 (1898), s. 584-625; G. F. Moore, "Christian Writers on Judaism", Harvard Theological Review, XIV/3 (1921), s. 197-254; M. C. Boyce - B. V. Smith, "Annotated Bibliography on Jewish-Christian Relations", Religious Education, I/4 (1996), s. 600-620; A. S. Halkin, "Judeo-Arabic Literature", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XI, 530-538; G. Lazard v.dğr., "Judeo-Persian", a.e., XI, 548-559; Judaic Responsa: Bar Ilan University Responsa-Global Jewish Database (www.biu.ac.il/jh/Responsa/).

Salime Leyla Gürkan

YAHYÂ

(يحيى)

Kur’an’da adı geçen, İsrâiloğulları’na gönderilen bir peygamber.

Hıristiyanlık’ta Vaftizci Yahyâ (John the Baptist, Jean-Baptist) ismiyle bilinir. İslâmî kaynaklardaki adıyla Yahyâ, Zekeriyyâ’nın oğlu olup annesi Hz. Meryem’in teyzesidir. Yahyâ isminin Batı dillerindeki karşılığı olan Jean’ın (John) aslı “Yehova lutfetti” anlamına gelen İbrânîce Yôhânân’dır; bu isim Grekçe’ye Ioannes, Latince’ye Joannes şeklinde geçmiştir (DB, III/2, s. 1153, 1591). İslâm kaynaklarına göre yahyâ kelimesi “yaşamak” anlamındaki hayât kökünden türemiştir. Bu isim Yahyâ’nın faziletli yaşayışı, annesinin kısırlığını giderip doğurganlığını canlandırması, kalbinin iman ve ihlâsla canlılık kazanması, Allah’ın onu itaatle diri tutması, şehidlerin hep diri kalması ve onun şehid olması sebebiyle “o yaşayacak” anlamında kendisine Allah tarafından verilmiştir (Sa‘lebî, s. 374; Jeffery, s. 290). Bir başka yoruma göre Allah, Zekeriyyâ’nın ve eşinin yaşlılıklarında doğan bu çocuğa yaşayacağı konusunda kalplerini mutmain etmek için bu adı koymuştur (Fîrûzâbâdî, VI, 94).

Yahyâ’nın ve onun takipçilerinin yaşayışı ve öğretisiyle ilgili olarak İncil ve Kur’an’daki bilgiler dışında geriye herhangi bir yazılı kaynak kalmamıştır. Bu sebeple Yahyâ’ya dair bilgiler -onunla ilgili tarihsel bilgiler değiştirilerek-onu Îsâ’nın müjdecisi ve sahip bulunduğu tanrısal niteliği ilk farkeden kişi konumuna koyan (Elliott, s. 18), kanonik olan ve olmayan İnciller’e (Markos, Matta, Luka, Yuhanna ve Tomas [Thomas]) ve Kur’ân-ı Kerîm’e dayanmaktadır. Bunun dışında Josephus’un Jewish Antiquities adlı eseriyle Sâbiî kutsal yazılarından Ginza’da ve Yahyâ’nın Kitabı’n-da da ona dair bazı bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerden Yahyâ’nın öğretisinin en önemli noktasını hangi ilkelerin teşkil ettiğini öğrenmek mümkündür.

Herod Antipas’ın Galile ve Perea, Pontus Pilatus’un Yahuda ve Sâmiriye bölgelerini yönettiği, Kefas’ın Kudüs’te başkâhinlik yaptığı dönemde “vaftizci” sıfatıyla tanınan Yahyâ adlı bir kişi halkın dikkatini çeker.

Babasının adı Zekeriyyâ, annesinin adı Elizabet (İbrânîce'de Elişeba, İslâmî kaynaklarda Îşâ/İşbâ) olan bu kişi, Ürdün'ün kırsal kesiminde ve güneyde Ölüdeniz sınırındaki bölgede kendisine Allah tarafından peygamberlik verildiğini ileri sürer. Yahudilik'te kendilerini mâbed hizmetine adayan din adamı sınıfına (kohen/kâhin) mensup bir aile içinde dünyaya gelen Yahyâ, mâbed hizmetini üstlenmek yerine mensup bulunduğu sınıfı terkederek zühd hayatı sürmek için Ürdün nehrinin çevrelediği çöle çekilir. Kaynaklarda Yahyâ'nın çekirge ve yaban balı yiyerek hayatını sürdürdüğü, deve tüyünden elbise giydiği ve belinde deri kemer taşıdığı rivayet edilir (Markos, 1/6; Matta, 3/4). Yahyâ'nın bu giyim tarzıyla, Ahd-i Atîk'in Zekarya kitabında (13/4) ifade edilen geleneksel peygamber giyimini benimseyerek peygamberliğini şeklen de halka göstermek istediği belirtilir. Onun bu giyimi II. Krallar'da yer aldığı üzere (1/8) İlyâ'nın giyim biçimine daha çok benzemektedir. Nitekim o dönemde bazı kişiler Yahyâ'nın geri dönen İlyâ olduğunu iddia etmişlerdir. Luka İncili'nde anlatılan doğumu ve Markos ile Matta İncilleri'nde anlatılan ölümü dışında Yahyâ'nın hayat hikâyesini İncil rivayetlerine dayanarak ortaya koymak mümkün değildir. Meselâ Yahyâ gerçekten Îsâ'yı vaftiz etmiş midir? Bu soruya Matta ve Markos'ta verilen cevap olumlu iken Luka'da olumsuzdur. Yuhanna İncili'nde Yahyâ ile Îsâ'nın aynı zaman diliminde peygamberlik yaptıkları kaydedilirken Markos, Matta ve Luka İncilleri'nde Îsâ'nın, Yahyâ'nın yakalanıp hapsedilmesinden sonra tebliğ faaliyetine başladığı ifade edilmektedir.

Yahyâ'nın mensup olduğu yahudi toplumu bazı gruplara ayrılmıştı ve gruplardan üçü diğerlerine göre daha çok belirgindi. Bunlar Kudüs'teki kutsal mâbedin yönetimini, yahudi ekonomisini elinde tutan ve yahudi seçkinlerinden meydana gelen Sadûkīler, yahudi şeriatına sıkı sıkıya bağlı olan ve hem Tevrat'ı hem onun yorumu niteliğindeki sözlü yahudi geleneğini öğreterek aynı zamanda günlük yaşamlarına uygulamaya çalışan, orta sınıfı teşkil eden Ferîsîler ve Roma'nın Filistin bölgesini işgali sırasında manastır hayatı sürmek için Ölüdeniz bölgesine çekilen münzevilerin oluşturduğu Essenîler'dir. Yahyâ'nın, içinde yer aldığı grup kaynaklarda zikredilmese de onun yaşam ve giyim tarzıyla Essenîler'e benzediği, hatta başlangıçta bir Essenî olduğu ileri sürülmektedir. 1947'de Ölüdeniz/Kumran vadisinde bulunan ve Ölüdeniz/Kumran metinleri diye bilinen yazmaların çözülmesinden sonra bazı araştırmacılar, Yahyâ'nın

Essenî olabileceğini daha yüksek bir ihtimal olarak dile getirmeye başlamışlardır. Yahyâ'nın Ölüdeniz bölgesinin yakınlarında tebliğ faaliyetinde bulunduğu, Essenîler gibi kıyamet gününün çok yaklaştığına inandığı ve İşaya'da ifade edildiği gibi (40/3) çölde Tanrı'nın iradesini hâkim kılacak bir düzeni tesis etme yolunu aradığı âşikârdır. Fakat Yahyâ ile Essenîler arasında kıyamet günü konusunda insanları uyarma, onları tövbe etmeye çağırma, suya dalıp çıkma şeklinde vaftiz uygulamasına yer verme, Yahudilik'teki din adamı sınıfını ve diğer yahudi otoritelerini kınama, insanları sade bir hayat yaşamaya teşvik etme gibi hususlarda benzerlikler bulunmasına rağmen aralarında ciddi farklılıklar da vardır. Meselâ Essenîler'in aksine Yahyâ, öğretisini dinleyip vaftiz olmak için yanına gelenlerden yerleşik bir cemaat tesis etmemişti. Ayrıca Essenîler gibi ayrılıkçı değil kapsayıcı ve bütün yahudi toplumuna hitap eden bir kişilikti. Bir diğer önemli fark da Essenîler gibi günlük veya haftalık vaftiz yerine insanları hayatta sadece bir defa vaftize çağırmış olmasıdır. Zira Yahyâ'nın vaftizi fiziksel temizlikten çok ebedî kurtuluşun kendisine bağlandığı, günahların affının sembolik bir göstergesiydi. Yine Yahyâ, Essenîler gibi beyaz elbise giymiyor, deve tüyünden entariyi tercih ediyordu.

Hıristiyan anlayışında Îsâ'nın teyzesinin oğlu ve vaftizcisi olan, onun geleceğini müjdeleyen ve milâttan sonra 27 yılında tebliğe başlayan Yahyâ'nın öğretisi insanların günahlarından tövbe ederek kıyamet gününe, Tanrı'nın krallığına hazır hale gelmeye ve Ürdün nehrinde vaftiz olmaya çağırılması şeklinde özetlenebilir. Yahyâ, yanına gelen kişileri bizzat kendisi Ürdün nehrinde vaftiz ediyordu. Vaftiz uygulamasının bir akarsuda suya dalıp çıkma şeklinde olduğu düşünüldüğünde aslında Yahyâ'nın da bir yahudi peygamberi sıfatıyla Yahudilik'te mevcut bir uygulamayı devam ettirdiği söylenebilir. Ancak o vaftize sembolik bir anlam yüklemiştir. Buna göre vaftiz kişileri her türlü mânevî kirden arındırır ve Tanrı'nın affına vesile teşkil eder. Bu anlamıyla Yahyâ'nın vaftizi, Kudüs'teki mâbed yapılanmasına ve bu yapılanmayı ellerinde tutan aristokrat yahudi sınıfına bir meydan okuma niteliği taşıdığından kendisi, hem aristokrat yahudilerin hem de bunların iş birliği yaptığı Roma idarecilerinin ciddi tepkisini çekmişti.

İbrâhim peygamberin soyundan gelmenin (İsrâilî olmanın) kişiyi kurtuluşa ulaştırdığı şeklindeki yahudi iddiasını şiddetle reddeden Yahyâ, her yahudi

bireyin öncelikle ferdî olarak tövbe edip Ürdün nehrinde vaftiz olması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece Yahudilik'teki "seçilmişlik/seçkin millet" anlayışına karşı çıkmış, Tanrı katında hiçbir kişinin veya milletin doğrudan kurtuluşu hak etmediğini, kurtuluşun ancak Tanrı'nın iradesine uygun bir yaşam sürmekle elde edilebileceğini söylemiştir. Bir ahlâk muallimi diye nitelenen Yahyâ'nın Luka İncili'nde belirtildiği üzere kendisine soru soranlara verdiği cevaplar da onun öğretisini özetlemektedir. Halk Yahyâ'ya, "Biz ne yapalım?" diye sormuş, Yahyâ da, "İki gömleği olan birini gömleği olmayana versin; yiyeceği olan da bunu hiç yiyeceği olmayanla paylaşsın" cevabını vermiştir. Bazı vergi memurları vaftiz olmaya gelerek Yahyâ'ya, "Muallim, ya biz ne yapalım?" diye sorunca onların sorularını da, "Size emredilenden daha çok vergi almayın" şeklinde cevaplandırmıştır. Askerler de, "Peki biz ne yapalım?" diye sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Kaba kuvvetle ya da haksız suçlamalarla kimseden para almayın, ücretinizle yetinin" (Luka, 3/10-14). Tövbe ve vaftiz uygulamasıyla Yahyâ, sıradan halk ile vergi toplayıcılarını ve fahişeler gibi toplumda günahkâr kabul edilenleri yahudi şeriatını titizlikle yerine getirme şartı aramadan Tanrı'nın iradesine uygun bir hayat sürmeye yöneltmiş (Matta, 21/32), böylece Îsâ Mesîh'in övgüsünü kazanmıştır. Yahyâ'nın bir diğer önemli görevi de kendisinden sonra gelecek peygamberi müjdelemektir ve bunu, "Benden sonra benden daha güçlü olan geliyor ..." şeklinde ifade etmiştir (Markos, 1/7; Luka, 3/16; Matta, 3/11). Yine Yahyâ, "Ben su ile vaftiz ediyorum, o sizi kutsal ruhla vaftiz edecek" demiştir (Markos, 1/8).

Yahyâ'nın öğretisi, aslında yahudi kutsal metinlerinde yer alan geçmiş İsrâil peygamberlerine ait öğretinin bir tekrarı ve devamı mahiyetindedir. Onun diğer İsrâil peygamberlerinden farkı yaklaşan kıyamet gününe vurgu yapması, insanları o güne hazırlıklı olmaya davet etmesi, bundan dolayı da genelde "apokaliptik bir elçi-vâiz" diye nitelendirilmesidir. Esasen Yahyâ ile Îsâ'nın öğretileri birbirine benzemektedir. İkisi arasındaki fark Yahyâ'nın zâhidane bir hayatı tercih etmesine karşılık Îsâ'nın köy köy dolaşıp tebliğ faaliyetinde bulunmasıdır (Matta, 11/18-19). Kaynaklarda, Yahyâ'nın öğretisinin başarısı ve toplumda bu öğretiyi benimseyen kişilerin sayısıyla ilgili olumlu bilgiler yer almaz. Bunun muhtemel sebebi, Yahyâ hakkında bilgi veren hıristiyan kaynaklarında onun Îsâ Mesîh'in gelişinin hazırlayıcısı olarak görülmesi ve bundan dolayı öğretisinin Îsâ'dan

bağımsız bir değer taşımadığının vurgulanmak istenmesidir. Bu durumda hıristiyan kutsal kitaplarında yer alan Yahyâ'ya dair bilgilerin değiştirildiği söylenebilir. Eğer iddia edildiği gibi Yahyâ'nın tebliğinin toplumda etkili olmadığı kabul edilirse o takdirde bölge yöneticisi Herod'un onu neden idam ettirdiği sorusu akla gelir. Aslında Yahyâ'nın tebliği neticesinde etrafında bir kalabalığın toplanmaya başlaması dönemin idarecilerini rahatsız etmiş olmalıdır. Nitekim Galile ve Perea bölgesinin yöneticisi Herod Antipas'ın, Yahyâ'nın bu tebliğinden rahatsızlık duyması yanında Nabat Kralı IV. Aretas'ın kızı olan hanımını boşayarak yahudi hukukuna göre meşrû sayılmayan, kardeşinin hanımı Herodias ile evlenmesinin Yahyâ tarafından eleştirilmesi onun öfkesini iyice arttırmış, Yahyâ'yı tutuklatıp hapse attırmış, daha sonra da başını kestirmek suretiyle idam ettirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Yahyâ'nın tarihsel kimliğinden ziyade onun dünyaya gelişi ve şahsiyeti üzerinde durulmaktadır. Âl-i İmrân ve Meryem sûrelerinde, Zekeriyyâ'nın Allah'tan kendisinden sonra mâbede hizmet edecek bir yardımcı vermesini istemesi üzerine kendisinin çok yaşlı, hanımının da kısır olmasına rağmen meleklerin ona adı Yahyâ olacak bir oğul müjdelediği ve bu ismin daha önce hiç kimseye verilmediği bildirilmekte, Yahyâ doğup

büyüdüğünde kendisine, "İlâhî tebliğe sımsıkı sarıl" diye öğüt verilerek peygamber olarak görevlendirildiği ifade edilmektedir. Kur'an'da ayrıca Yahyâ'ya daha küçük bir çocukken hikmet, kalp yumuşaklığı ve safiyet ihsan edildiği, onun Allah'tan sakınan, annesine ve babasına karşı iyi davranan bir kişi olduğu belirtilmektedir (Âl-i İmrân 3/38-41; Meryem 19/2-15). Hadislerde ise Resûlullah'ın mi'rac esnasında Yahyâ ile ikinci kat semada karşılaştığı (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Enbiyâʾ", 43, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 42; Müslim, "Îmân", 259, 264; Müsned, II, 148; IV, 207), Allah'ın Yahyâ'ya kendisine şirk koşmamak, namaz kılmak, oruç tutmak, sadaka vermek ve Allah'ı zikretmekten ibaret beş şey emrettiği (Tirmizî, "Edeb", 78; Müsned, IV, 130, 202), Yahyâ'dan başka herkesin hata işlediği veya hataya çok yaklaştığı (Müsned, I, 292, 295, 301) bildirilmektedir. Ayrıca İslâmî kaynaklarda Kâ'b el-Ahbâr'dan naklen Yahyâ'nın güzel yüzlü ve yumuşak huylu bir kişi olduğu aktarılır (Fîrûzâbâdî, VI, 95). Bazı kaynaklara göre, İsrâ sûresinde İsrâiloğulları'nın yeryüzünde çıkaracakları bildirilen (17/4) iki karışıklıktan ikincisi onların

Yahyâ'yı öldürmeleri ve Îsâ'yı öldürmeye karar vermeleridir. Ahd-i Cedîd'de kandile benzetilen Yahyâ'nın (Yuhanna, 5/35) kol ve kafa tası kemiklerinin Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi'nde bulunduğu ileri sürülmektedir (bk. MUKADDES EMANETLER).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 292, 295, 301; II, 148; IV, 130, 202, 207; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 116-121; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1374/1954, s. 374-380; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 67-68; III, 164, 210, 220; IV, 22, 43; Mahbûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 103; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 94-95; "Jean", DB, III/2, s. 1153; "Johanan", a.e., III/2, s. 1591; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 290-291; Ch. H. H. Scobie, John the Baptist, Philadelphia 1964; W. Wink, John the Baptist in the Gospel Tradition, Cambridge 1968; a.mlf., "John the Baptist", ER, VIII, 112-114; J. K. Elliott, Questioning Christian Origins, London 1982; M. J. Borg, Jesus, A New Vision: Spirit, Culture and the Life of Discipleship, San Francisco 1987; G. D. Newby, The Making of the Last Prophet: A Reconstraction of the Earliest Biography of Muhammad, Columbia 1989, s. 201-204; W. B. Tatum, John the Baptist and Jesus, Sonoma 1994; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, II, 291-299; O. Betz, "Was John the Baptist an Essene?", Bible Review (Washington 1990), s. 18-25; "Yahyâ", İA, XIII, 342-343; A. Rippin, "Yaḥyā b. Zakariyyāʾ", EI² (İng.), XI, 249.

Mahmut Aydın

YAHYÂ b. ÂDEM

(يحيى بن آدم)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Ümevî el-Kûfî (ö. 203/818)

Kur’an ve hadis âlimi.

Kûfe’de doğdu ve orada yetişti. Yetmiş yaşlarında vefat ettiğine (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 344; İbn Fazlullah el-Ömerî, V, 254) ve akranı Kabîsa b. Ukbe’den (d. 136/753 civarı) iki yaş büyük olduğunu bizzat söylediğine göre (Hatîb, XII, 474; Mizzî, XXIII, 484; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 348) 133 (750-51) yılında doğmuş olmalıdır. Fars asıllı bir muhaddis olan babası Kureyşli Hâlid b. Hâlid b. Ukbe el-Ümevî’nin mevlâsıdır. Şaşılığından dolayı “el-Ahvel” lakabıyla da anılmıştır. Kaynaklarda hayatının erken dönemleri hakkında yetim kaldığı dışında pek bilgi yoktur. Ebû Bekir b. Ayyâş ve Ali b. Hamza el-Kisâî’den kıraat, Zeydiyye’nin Sâlihiyye kolunun kurucusu Hasan b. Sâlih’ten hadis okudu. Süfyân es-Sevrî, İbn Râhûye, İsrâil b. Yûnus es-Sebîî, Abdullah b. Mübârek, Hammâd b. Seleme, Fudayl b. İyâz, Vekî‘ b. Cerrâh gibi şahsiyetlerden hadis dinledi. Bazı ricâl âlimleri tarafından sika, sadûk, sebt, hüccet ve hadis ilminin önde gelen temsilcisi olarak nitelendirilmiş, Şa‘bî ile kıyaslanmış, ayrıca güvenilir müfessirler arasında sayılmıştır. Ancak birkaç mu‘dal, müdelles ve mürsel rivayeti bulunduğu belirtilmiştir (meselâ bk. Yahyâ b. Maîn, III, 307, 346, 446; Ahmed b. Hanbel, II, 1749).

Yahyâ b. Âdem, Ebû Hanîfe’nin talebesi Ebû Yûsuf’tan fıkıh okuması ve Hasan b. Ziyâd’a övgüler düzmesi (İbnü’n-Nedîm, s. 258) sebebiyle Hanefîliğe yakınlık duyduğu izlenimi verse, ayrıca Hanbelîler tarafından sahiplenilse de (onun, “Ahmed imamımızdır” dediğine dair rivayet için bk. Hatîb, IV, 417; İbn Ebû Ya‘lâ, II, 520; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 73) herhangi bir mezhebe mensubiyeti bilinmemektedir (bazı Sünnî fıkıh mezheplerine mensubiyetine dair bk. Taxation in Islam I, trc. A. Ben Shemesh, tercüme edenin girişi, s. 2-3; EI, IV, 1150). Çağdaşları Ebû

Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in mezheplerinin doğuşuna şahit oldu, maiyetiyle beraber hadis halkasına katılan Ahmed b. Hanbel ile müzakereler yaptı. Kitâbü'l-Ḫarâc'ında İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin bazı ictihad ve rivayetlerine yer vermiş (s. 25, 30, 44, 47, 111, 112, 145, 160, 164, 172), ismini anmadan Ebû Hanîfe'nin bazı fikirlerine karşı çıkmış (s. 18, 29, 31, 89, 113, 167), en azından bir defa Mâlik'in görüşüne açıkça muhalefet etmiştir. Abdullah b. İdrîs ile nebîzin helâlliğine dair tartışmasında uyguladığı delil getirme yöntemi onun cedelci yönünü yansıtır (Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 137).

Telif çalışmaları yanında tedrîs faaliyetlerini de sürdüren Yahyâ b. Âdem, Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Ali b. Medînî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn, Abd b. Humeyd, Halef b. Hişâm, Ahmed İbnü'l-Furât, İbnü's-Selcî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Müsnedî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi önemli şahsiyetlere rivayette bulunup ders verdi. Ayrıca Bağdat'a giderek ilim alış verişinde bulunduğu anlaşılmaktadır (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 223). Yahyâ, 203 yılının Rebîülevvel ayı (Eylül 818) ortalarında Dicle'nin Vâsıt yakınlarındaki kıyı kasabası Femüssılh'ta vefat etti. Vefat tarihiyle ilgili olarak aynı yılın rebîülâhir ayı ve 210 (825) yılı da verilmiştir. İbn Kuteybe'nin kaydettiği 103 yılı (721) (el-Maʿârif, s. 516) istinsah veya baskı hatası olmalıdır. Künyesinden ve kendisinden yapılan rivayetlerin senedlerinden hareketle Zekeriyyâ Hasan adlı iki oğlunun bulunduğu söylenir. Zehebî Yahya b. Âdem'i Şâfiî ve Affân b. Müslim ile birlikte devrinin otoriteleri arasında zikreder ve büyük müctehidlerden sayar.

Eserleri. Yahyâ b. Âdem'in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri Kitâbü'l-Ḫarâc'dır. II. (VIII.) yüzyılda İslâm kamu maliyesi düşüncesinin ortaya konmasında önemli bir yeri olan eser muhteva ve yaklaşımından hareketle değerlendirildiğinde iktisat düşüncesindeki "hadisçi" geleneğin eldeki ilk örneği olduğu görülür. Eserin yüzyıllar boyunca güçlü vezirler ve aralarında kadınların da bulunduğu (bir örnek için bk. İbn Hacer, el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 81) meşhur ulemâ tarafından okunduğunu gösteren icâzetnâmeler muhtelif nesillerden âlimler nazarındaki öneminin bir işaretidir. Büveyhî Veziri Ebü'l-Kāsım Ali b. Tırâd ez-Zeynebî el-Abbâsî, Kādiriyye tarikatının kurucusunun oğlu Abdürrezzâk b. Abdülkādir el-Geylânî ve seçkin Hanbelî fakihi Takıyyüddin İbn Teymiyye bu

icâzetnâmelerde ismi geçen şahsiyetler arasındadır (Taxation in Islam I, trc. A. Ben Shemesh, Goitein'in önsözü, s. IX-X; icâzetnâmeler için ayrıca bk. a.g.e., s. 17-20, 139-172; G. Vajda,

"Quelques certificats de lecture dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris. I. La transmission du Kitāb al-Parağ de Yaḥyā b. Ādam", Arabica, I [Leiden 1954], s. 337-342).

Muhtevası haraç kelimesinin teknik anlamdaki karşılığı olan "toprak vergisi"ne münhasır kalmayan eser genelde fetihler sonrası toprak hukuku, tarımsal yapı, vergi düzeni, devlet gelirleri, kamu harcamaları, zimmîlerin hukukî durumu ve kamu maliyesine ilişkin konulara dair hadisleri yeniden derlemekte, öncelikle ilgili küllî kaideleri özlü biçimde ortaya koymaktadır. Kitap farklı temalara göre gevşek bir tertibe sahip dört cüzden meydana gelmektedir. Birinci cüzde ganimet, fey, haraç, cizye, madenler, deniz ürünleri, değerli taşlar ve definelerden alınan vergiler, öşür, vergi oranları, bunların değişip değişemeyeceği, ödeme gücü ilkesi, çifte vergilendirme, vergi indirimi veya muafiyetleri gibi meseleler, haraç ve öşür arazilerinin statüsüne, özellikle bunların birbirine dönüştürülmesinin, temelde de harâcî toprakların müslümanlarca satın alınmasının hükmüne ilişkin konularla birlikte incelenmektedir. İkinci cüzde silâhla veya barış yoluyla fethedilen toprakların konumu, barış antlaşması şartlarının bağlayıcılığı, sivillerin dokunulmazlığı gibi savaş ahkâmı, haraç arazilerinin müslümanlarca satın alınmasına dair yasak, kamu topraklarının sınıfları, mukaveleden doğan özel statülü hıristiyan kabilesi Benî Tağlib'in, diğer zimmîlerin ve harbîlerin vergilendirilmesi gibi meseleler ele alınmaktadır. Üçüncü cüzde (özellikle ödeme gücü ilkesi bağlamında) haraç ve cizye oranları, iktâ, tarım ve bahçeciliğin önemi, ölü toprakların tahciri (çitleme) ve ihyası, çevrilip de işlenemeyen âtıl arazilerin geri alınması, özel mülkiyet altındaki toprakların üzerinde izinsiz bina veya ekim dikim yapılarak işgali ve nihayet tarım ürünlerinden alınan öşür ve yarım öşür hakkında bilgi verilmektedir. Dördüncü cüz sadaka, zekâtı kaçırma yasağı, zekâta tâbi mallar, nisab miktarı, çifte vergilendirme (haraç + öşür), öşür vb. konulara dairdir. Bu cüzde ölçü ve tartılara da üç bölüm ayrılmıştır.

Eser, ihtiva ettiği konular bakımından Ortadoğu yönetimleri ve halkları için hâlâ önemini korumakta, bölgenin toplumsal tarihini ve örgütlenmelerini,

hukukî ve iktisadî düzenlerini, ziraî yapılarını araştıranlar için özel bir değer taşımaktadır. İslâm'ın ilk iki yüzyılında canlı bir adlî icraat ruhunun ve yapıcı hukuk düşüncesinin geliştiğini ilham eden Kitâbü'l-Ḫarâc (Taxation in Islam I, trc. A. Ben Shemesh, Goitein'in önsözü, s. IX), sadece İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki ekonomik örgütlenme modeli açısından değil toplumsal kavramlar yönünden de vazgeçilmez bir kaynaktır. Müellif genellikle kavramsal açıklamalara yer vermekte, tereddütlü noktalara değinmekte ve muğlak terimleri açıklamaktadır (meselâ bk. s. 72, 87, 107, 122, 123, 128, 146, 170). Hadisler yanında fıkhî kaideleri, menkıbeleri ve hikmetli sözleri derleyen eser, halka kendileri için bol gelir sağlayacak ve İslâm ümmetinin içtimaî-siyasî âhengi için yeterli malî ve fikrî sermayeyi temin edecek gücü veren değerler konusunda ıslahat iddiasıyla iktidara gelen Abbâsî idarecilerine, devlet erkânına, yasama erkine ve müminlere telkinlerde bulunmayı hedefleyen bir kamu maliyesi ilmihali özelliğindedir. İyi incelenmesi halinde eserin Grek felsefesinin İslâm literatürüne nüfuzundan önceki İslâm düşüncesi açısından önemi anlaşılacaktır (a.g.e., Goitein'in önsözü, s. IX). Diğer kamu maliyesi risâlelerininkinden farklı bir mahiyete sahip olan kitap Ebû Yûsuf'un eserinin aksine düzenin aksaklıklarına ve bunların çarelerine değinmemektedir. Ancak Yahyâ'nın eseri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahâbe kavilleriyle tâbiînin ictihadları yönünden Ebû Yûsuf'un eserinden daha zengindir. Dolayısıyla Joseph Schacht'ın (F. Pfaff'ı izleyen), "Yahyâ'nın Kitâbü'l-Ḫarâc'ı Ebû Yûsuf'un hadislere büyük önem veren aynı adlı eserine muhaliftir..." şeklindeki iddiası (EI, IV, 1150) mesnetsizdir. Bu hususta Ben Shemesh'in, Yahyâ'nın hadis mecmuasının Ebû Yûsuf'un eserini yalanlamak yerine tamamladığına dair tesbiti (Taxation in Islam I, trc. A. Ben Shemesh, tercüme edenin girişi, s. 17) daha isabetlidir. Yahyâ b. Âdem, rejimin teknik veya idarî verimliliğinin gereklerinin izahından çok siyasî-ahlâkî düsturların beyanıyla ilgili görünmektedir. Onun düşünce kalıplarını İslâm'ın geniş ölçüde naslarla kayıtlı içtimaî, siyasî ve iktisadî kaideleri şekillendirmektedir. Bu sebeple Ben Shemesh'in "Yahyâ'nın bu derlemedeki sorumluluğu sınırlıdır" şeklindeki iddiası (a.g.e., s. 14) J. Schacht'ın ifadesiyle "aşırı derecede bayağı"dır; çünkü bu, her hadis derlemesine aynı geçerlilik veya geçersizlik derecesinde uygulanabilecek bir mülâhazadır (Bibliotheca Orientalis, XVII/1-2 [1960], s. 118). Ben Shemesh'in şu mülâhazası da isabetsizdir: "Diğer yazarların Yahyâ'nın sistemini izlemesi ihtimal dahilinde değildir, çünkü o değişime yahut yaratıcı çalışmaya imkân bırakmamaktadır. Yahyâ

tarafından bir kere derlenen hadisler artık zamanla değişen idare ve vergi şekilleriyle birlikte yenilenemez” (Taxation in Islam I, tercüme edenin girişi, s. 6-7). Zira bu iddia, meselâ Yahyâ’nın sistemini izleyen Ebû Ubeyd’in Kitâbü’l-Emvâl’inde daha çok sayıda hadise ve nisbeten yüksek derecede fıkhî münazaraya yer verdiği, onun talebesi İbn Zencûye’nin de sınırlı çapta dahi olsa aynı şeyi yaptığı gerçeğiyle çelişmektedir.

Kitâbü’l-Ḫarâc’ın yapı ve usulüne gelince ana kaynakları Kur’an ve Sünnet’tir. Her babda ilgili âyetler, hadisler, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında fukahanın görüşleri aktarılmaktadır. Ancak bir dizi hadisin yorumsuz olarak derlendiği bablar da vardır. Sahâbe ve tâbiîn kavli sünnet hükmündedir, fakat nasla çelişince kural gereği terkedilir. Diğer yandan Hulefâ-yi Râşidîn’in ictihadları diğerlerine tercih edilir

(meselâ bk. s. 155). Hadis ilminin bir sisteme kavuştuğu devrin muhaddislerinden olan Yahyâ hadisleri isnadlarıyla birlikte nakletmektedir. Rivayetlerin sıhhatini incelemekte, gerektikçe sened tenkitleri yapmaktadır. Buna karşılık isnadında müphem râvilerin bulunduğu hadislere de yer vermektedir. Bazan hadis metinlerinde ihtisara gitmekte veya senedlerini hazfederek lafzan değil mânen aktarmaktadır. Bazı mezhep imamlarının görüşlerine yer verip gerektiğinde onları eleştirmekte, bazan da aleyhlerinde deliller sunarken kimliklerini özellikle belirtmediği fakihlerin görüşlerinden de alıntı yapmaktadır. Tercihini belli kalıplarla ifade eden müellif okuyucuya kendisinin veya arkadaşlarının görüşlerini dayatmamaktadır. Bu veriler ışığında, A. Ben Shemesh’in, “Yahyâ’nın devrin ihtilâflarına ve münakaşalarına katıldığını gösteren hiçbir şey yoktur” şeklindeki iddiası ifrata kaçmakta, “Yahyâ’nın ... hadisleri devrin ruhunu ve ihtilâflarını kavramamızı sağlamaktadır” sözü gerçeği teslim etmektedir (Taxation in Islam I, trc. A. Ben Shemesh, tercüme edenin girişi, s. 2, 17). Çoğunluğu hadislerden müteşekkil bir mecmua olmasına rağmen Kitâbü’l-Ḫarâc Hz. Peygamber’den sonraki hükümet politikaları, özellikle de vergi sisteminin temellerinin atıldığı Hz. Ömer devriyle zaman içinde bozulan düzenin İslâm’ın ruhuna uygun şekilde yeniden yapılandırıldığı kısa ömürlü, fakat bereketli Ömer b. Abdülazîz döneminin uygulamaları üzerinde odaklaşan kayda değer bilgiler içermektedir. Müellifin devlet başkanının nüfuzunun sınırlarına, arazi ahkâmına, vergilendirme ilkelerine ve bedevî-hadarî ikilemine dair görüşleri birer esin kaynağıdır. Yahyâ ehl-i hadîsin temsilcisi,

dolayısıyla İslâmî akîde ve değerlerin sözcüsü sıfatıyla naslara, onların ilk müslümanlarca yapılmış ilmî yorumlarına ve Hulefâ-yi Râşidîn'in politikalarına sarılmış, bu sebeple salt iktisat bilimi, özellikle de uygulamalı ekonomi açısından özgün sayılabilecek analitik pratik sonuçlara her zaman ulaşamamıştır. Böylece, II. (VIII.) yüzyılın sonlarındaki maliye siyaset ve teşkilâtının ana esaslarını ıslah etmek suretiyle iktisadî düzenin Kur'an ve Sünnet temelleri üzerinde yeniden ihyasını salık vererek geleneksel değerlerin savunuculuğunu yapmıştır. Vergi, arazi, idare ve devletler hukukuna dair çeşitli konuları aydınlatan Kitâbü'l-Ḫarâc bu yönüyle İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki normatif iktisat düşüncesinin kayda değer bir kaynağı olup muhtelif âlimlerce incelenmiş ve kamu maliyesine ilişkin hususlarda iktibas edilmiştir (Yahyâ b. Âdem'in bazı iktisadî görüşleriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Kallek, s. 111-120).

Eser, ilk önce Th. W. Juynboll tarafından Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (A. nr. 6030) yazmaya dayanılarak tahkik edilmiş ve Fransızca'ya çevrilmiştir (Le livre de l'impôt foncier de Yaḥyā ibn Ādam, Leyden 1896). Daha sonra F. Pfaff eseri doktora tezinde (Historisch-kritische Untersuchungen zu dem Grundsteuerbuch des Jahjā ibn Ādam, Berlin 1917) eleştirel bir gözle incelemiştir. Ardından Ahmed Muhammed Şâkir tarafından Arapça metin Juynboll neşri esas alınıp giriş, açıklamalar ve dizinler eklenmek ve bazı küçük düzeltmeler yapılmak suretiyle Kitâbü'l-Ḫarâc (Kahire 1347, 1352, 1384/1964; Lahore 1975; Beyrut 1399/1979) ve Mevsûʿatü'l-Ḫarâc (Beyrut 1399/1979) başlıklı üçlü bir derlemenin ikinci kitabı olarak yayımlanmıştır. Müstakil de basılan Ahmed M. Şâkir neşrini (Kahire 1384) A. Ben Shemesh doktora tezi çerçevesinde giriş, küllî kaidelere dair liste, lugatçe, şahıs ve yer isimleri dizini, hadislere ilişkin bazı açıklamalar ve icâzetnâmelerden seçmelerle İngilizce'ye çevirmiştir (bk. bibl.). Bunun ilk baskısı J. Schacht tarafından tenkit edilmiş (bk. bibl.), daha sonra kitabın eleştiriler ışığında gözden geçirilmiş yeni baskısı yapılmış (Leiden 1967), bu baskıyı da Ugi Suharto eleştirmiştir ("A. Ben Shemesh's Introductions in Taxation in Islam: Comments on His Sources and Interpretation", al-Shajarah, III/1 [Kuala Lumpur 1998], s. 35-55). Son olarak Kitâbü'l-Ḫarâc'ı birer önsözle birlikte Hüseyin Mûnis (Kahire-Beyrut 1987) ve Fazl Şelak (Fi't-Türâsi'l-İktiṣâdi'l-İslâmî içinde, Beyrut 1990) neşretmiştir. Osman Eskicioğlu Kitâbü'l-Ḫarâc'ı Yahyâ'nın biyografisine, eserine ve İslâmî vergilere dair uzun bir önsözle birlikte

Türkçe’ye çevirmiştir (İslam Hukukunda Vergiler: Yahyâ b. Âdem ve Kitâbü’l-Harâc’ı, İzmir 1996). Alevî Sekkāf’ın yaptığı Fehârisü’l-eḥâdîs̱: el-Emvâl li-Ḥumeyd b. Zencûye ve’l-Ḫarâc li-Yaḥyâ b. Âdem el-Ḳureşî ve’l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf Ṣâḥibi Ebî Ḥanîfe adlı çalışma (Riyad 1410) - isminden anlaşıldığı üzere-Yahyâ’nın bu eserinin de aralarında bulunduğu üç kitabın içerdiği hadislerin dizinidir. Mûcibullah Nedvî (Mujibullah Nadvi) Kitâbü’l-Ḫarâc’ın muhtevasını Urduca konuşan halklara tanıtıcı bir makale yazmıştır (“Yaḥyâ b. Âdem ôr unkî Kitâbü’l-Ḫarâc”, Maʿârif, LXIV/4 [Azamgarh 1949], s. 293-300; LXIV/5 [1949], s. 367-375).

Yahyâ b. Âdem’in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü’l-Ferâʾiż (Yahyâ b. Maîn, ferâiz konularına dair karmaşık meseleleri bile kısa zamanda çözebilen İbn Âdem’den daha hâkim kimse görmediğini belirtmektedir), Kitâbü’l-Ḳırâʾât (Yahyâ’nın kırk yıl boyunca Ebû Bekir b. Ayyâş’ın muhtelif kıraatlere ilişkin rivayetlerini kaydederek hazırladığı eser Âsım b. Behdele’nin kıraati hakkındaki ana yazılı kaynaktır), Kitâbü Mücerredi aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Kitâbü’z-Zevâl. Ebû Muhammed Hibetullah b. Ahmed İbn Tâvûs ed-Dımaşkī’nin (ö. 536/1141) Ebû Bekir b. Ayyâş’ın Âsım’dan yaptığı rivayetleri nakleden Yahyâ b. Âdem ile Yahyâ b. Muhammed el-Uleymî’nin birbirinden ayrıldıkları noktalara ilişkin Cüzʾ fîhi ḫilâf beyne Yaḥyâ b. Âdem ve’l-ʿUleymî el-Enṣârî adlı risâlesi Ammâr Emîn ed-Düdû tarafından neşredilmiştir (el-Aḥmediyye, XV [Dübey 1424/2003], s. 305-362).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Âdem, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1399/1979; a.mlf., Taxation in Islam I (trc. A. Ben Shemesh), Leiden 1958, Goitein’in önsözü, s. IX-X, tercüme edenin girişi, s. 2-3, 6-7, 14, 17; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 335, 402; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 639-640; III, 307, 346, 442, 446, 503; IV, 20; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kal‘acî), s. 40; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), II, 1601, 1749; III, 4730; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 261-262; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 468; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 287, 516; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 128-129;

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 137; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 252; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 38, 41, 258, 283; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 245; IV, 417; VI, 347; XII, 474, 475; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1419/1999, II, 520-521; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt: el-Esmâʾ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 637; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, II, 380; XXIII, 484, 485; XXXI, 188-192; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, I, 514-515; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 522-529; XI, 189; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 342-344; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 251-260, s. 223; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. M. Acâc el-Hatîb v.dğr.), Ebûzabî 1425/2004, V, 252-254; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 363-364; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 73; VIII, 348; XI, 175-176; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 81; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnâût v.dğr.), Beyrut 1997, I, 139-140; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 360-361; Brockelmann, GAL, I, 192-193; Suppl., I, 308; Cengiz Kallek, İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları, İstanbul 2004, s. 103-120; Mohd. Khalidi, "Taxation in Islam: Yahya Ben (?) Adam's Kitab-al-Kharaj by A. Ben Shemesh", IC, XXXIII/2 (1959), s. 142-143; J. Schacht, "A. Ben Shemesh,

Taxation in Islam. Volume I: Yaḥyā ben Ādam's Kitāb al Kharāj", Bibliotheca Orientalis, XVII/1-2, Leiden 1960, s. 117-118; a.mlf., "Yaḥyā b. Ādam", EI, IV, 1150; M. J. Kister, "The Social and Political Implications of Three Traditions in the Kitāb al-Kharādj of Yahyā b. Adam", JESHO, III/3 (1960), s. 326-334; W. Schmucker, "Yaḥyā b. Ādam", EI² (İng.), XI, 243-245.

Cengiz Kallek

YAHYÂ b. ADÎ

(يحيى بن عدي)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Adî b. Hamîd b. Zekeriyyâ (ö. 364/975)

Arap asıllı hıristiyan filozof, mantıkçı, ilâhiyatçı ve mütercim.

Bağdat yakınlarındaki Tikrît'te doğdu. Bu şehre nisbetle Tikrîtî, mantıkçı kişiliğine atıfla Mantıkī nisbeleriyle anılır. İslâm kültürüyle şekillenen Tikrît ve Bağdat'ın ilmî muhitinde yetişti. Bağdat'ta Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ve Fârâbî gibi dönemin mantıkçı ve filozoflarından mantık ve felsefe dersleri aldı. Fârâbî'nin vefatından sonra Bağdat mantık okulunun başkanlığına getirildi. İbn Adî, bir yandan Süryânîce'den çeviriler yaparken bir yandan da İslâmî eserleri istinsah ederek devlet büyüklerinden bolca para alıyordu. Ebû Süleyman es-Sicistânî, Îsâ b. Ali, Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra İbn Zür'a, İbnü'l-Hammâr, Ebû Ali İbnü's-Semh gibi birçok Süryânî talebe yetiştirdi (Mohd Nasır b. Omar, XXXIX/3 [1995], s. 173). 20 Zilkade 364'te (1 Ağustos 975) Bağdat'ta öldü (İbnü'l-Kıftî, s. 363). Süryânî ve İslâmî kaynaklarda Yahyâ b. Adî'nin ilmî kişiliği farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bazı kaynaklarda felsefede döneminin yıldızı (İbnü'n-Nedîm, s. 324) ve mantıkta Fârâbî'den sonraki tek merci (Maḳāle fi't-tevḥîd, nşr. Semîr Halîl, s. 20) ifadeleri kullanılmış, bazı kaynaklarda ya kendisinden hiç bahsedilmemiş ya da metafizik görüşleri küçümsenmiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 37). Hıristiyan kaynaklarında ise Yahyâ b. Adî'nin filozof kişiliğine ve Hıristiyanlık savunmasına vurgu yapılmış (Maḳāle fi't-tevḥîd, nşr. Semîr Halîl, s. 45), "Şark hıristiyanları semasının ilk görkemli yıldızı" diye nitelendirilmiştir (Wolfson, s. 40). Ancak onun hıristiyan din adamı oluşu şüphesiz mantıkçı ve felsefeci kimliğinden önce gelir.

Mantık. Mantık teorik ilimlerde doğru ile yanlışı, pratik ilimlerde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmeye yarayan bir sanattır. Bu bakımdan teorik alanda gerçeğe ulaşma çabası, pratik alanda iyiliğe ulaştırma özelliği taşıdığı için mantığın amacı "tam iyilik"tir; bu da mutluluğun anahtarıdır.

Bu özelliğiyle mantık diğer ilimlerden üstündür (Türker, XIV/1-2 [1956], s. 94-95). Fârâbî'de görüldüğü gibi İbn Adî'ye göre de mantık herhangi bir ilim için giriş değil müstakil bir ilim olup felsefenin üç bölümü arasında (mantık, fizik, metafizik) yer alır (Maḳālât, nşr. Sahbân Halîfât, neşredenin girişi, s. 67). O dönemde Arap grameriyle Grek mantığının üstünlüğü tartışmalarına katılan Yahyâ b. Adî hocaları Mettâ b. Yûnus'un ve Fârâbî'nin savunduğu görüşleri sürdürmüştür (Doru, VI/1 [2004], s. 39-48).

Fizik. Yahyâ b. Adî, Aristo'nun Fizika'sına yazdığı şerhte (Şerḥu'ṭ-Ṭabîʿa, I, 181) hareket, zaman ve mekân meseleleri ve buna bağlı olarak yaratma konusu üzerinde durur. Ancak İbn Adî, dönemin İslâm filozofları gibi bu meselelere sadece fizik ilminin bir konusu olarak bakmaz. Meselâ ona göre fizik âlemde hareket ettirenin hareket etmesi zorunludur, fakat bu mutlak bir ilke değildir. Nitekim nefs-i nâtıkanın bedeni hareket ettirmesiyle nefsin de hareket etmesi gerekmez. Böylece İbn Adî, Aristo'nun kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici fikrini benimsemiş görünmektedir. Ayrıca Aristo gibi mekânı, "kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında hayalî bir şey" diye tanımlar. Buna göre meselâ sürahinin içindeki suyun mekânı sürahinin iç yüzeyidir ve bu yüzey suyun dış yüzeyine eşittir, ancak gerçekten yoksun olduğu için hayalî bir mekân sayılır, çünkü somut biçimde gösterilemez (Maḳāle fi'l-mevcûdât, s. 273). Her hareket edenin bir mekânda yer alması gerekmez; sabit gökküreleri de bir mekânda değildir. Yer değiştirme anlamındaki hareket ise bir mekânda olup bu da doğrusal harekettir (Şerḥu'ṭ-Ṭabîʿa, I, 315). Yahyâ b. Adî'ye göre zamanda olan her şey "önce" ve "sonra" kavramlarıyla ölçülebildiği için ezelî varlıklar hakkında zamandan bahsedilemez. Zaman hareketin sayısı, hareket de bozuluşun sebebi olduğuna göre bozuluş zamana aittir. Dolayısıyla bozuluşa uğramayan ezelî varlıklar zamanlı varlıklar değildir (a.g.e., I, 453). Yahyâ b. Adî, Aristo'nun görüşünün aksine her şeyin mutlaka zamanda meydana gelmesi gerekmediğini savunur. Nitekim duyu, nokta, form bir zamanda meydana gelmiş değildir (a.g.e., I, 256). Yine Aristo'nun zaman ve hareketin ezelî olduğu şeklindeki görüşüne katılmaz (a.g.e., II, 816).

Metafizik. Yahyâ b. Adî'nin varlık anlayışı hocası Fârâbî'nin tekrarı gibidir. Yahyâ da varlığı vâcip (zorunlu) ve mümkin diye ikiye ayırır. Vâcip, varlığı dâimî olup kesinlikle yokluğu düşünülemeyendir; mümkin ise varlığı da

yokluğu da sürekli olmayandır (Fî İs̱bâti ṭabîᶜ ati'l-mümkin, s. 79). Tanrı'nın bilgisinden yola çıkarak tabiatta zorunluluğu öngören ve mümkin varlığı yok sayan düşünce yanlıştır. Zira Tanrı'nın bilgisi eşyanın zorunluluğu için sebep teşkil etmez; maddî, formel, gâî ve fâil sebeplerin tamamı için bu böyledir (a.g.e., s. 67). İbn Adî, mümkin varlık meselesini İslâm filozoflarının yaptığı gibi ontolojik bir doktrin çerçevesinde ele almamış, zorunlu ve mümkin varlığın taşıdığı ontolojik anlamlar kendi teolojisinde sıkıntılara yol açacağı için konuyu sadece mantıkî analizlerle geçiştirmiştir. Diğer bir ifadeyle mantıkî olarak zorunlu varlık kavramını kabul etmişse de ontolojik açıdan bir zorunlu varlık fikri sakıncalı bulunmuştur. Çünkü zorunlu varlık kavramının gerektirdiği ontoloji Tanrı'nın tartışmasız birliğini ifade edecek, bu da teslîs inancına aykırı düşecektir. Bu sebeple bazı Süryânî araştırmacıların zorunlu varlık fikrinin İslâm filozoflarına İbn Adî'den geçtiği iddiası (Behnam, s. 70) doğru değildir. İslâm filozoflarında Tanrı'nın varlığının zorunlu olmasıyla bir olması aynı anlama gelir (Fârâbî, s. 9; İbn Sînâ, II, 47). İbn Adî de bu anlamın farkındadır; çünkü Tanrı hakkında konuştuğu zaman vâcibü'l-vücûd yerine illet, illetlerin illeti, yaratıcı ifadelerini tercih etmiştir (meselâ bk. Maḳāle fi'l-mevcûdât, s. 266; Maḳāle fi't-tevḥîd, s. 383).

Tanrı. İbn Adî'ye göre Tanrı mânevî bir cevherdir; cömert, hakîm, kudretli ve kadîmdir; kendi zâtını bilir, kendisinden başka her şeyden zât, derece ve şeref bakımından öncedir; bütün varlıkların sebebi ve yaratıcısıdır. Tanrı'nın cömertliği varlığı yoktan yaratmasıyla ilgilidir (Maḳāle fi'l-mevcûdât, s. 266). Dolayısıyla cömertlik kavramı İslâm Meşşâîleri'nde olduğu gibi İbn Adî'ye göre de ontolojik bir anlama sahiptir; kendisi "cûd" ile "vücûd" arasında ontolojik bir bağ bulunduğunu savunur. Buna göre cömertlik herhangi bir menfaat beklemeden varlığı meydana getirmektir. Bu sebeple varlık O'nun cömertliğinin ve lutfunun eseridir. Filozofa göre Tanrı'nın irade ve ihtiyarı cûd sıfatıyla ilişkilidir ve varlığın meydana gelmesi bu sıfatlarla açıklanır (Maḳāle fî tebyîni ḥâli terki ṭalebi'n-nesl, s. 18). Bu yorum, aynı zamanda Tanrı'nın âlemle estetik ve ahlâkî bir alâkasının bulunduğu sonucuna

götürür. İbn Adî cömertlik gibi kudret ve hikmet kavramlarını da yaratma meselesiyle ilişkilendirir; kudret sıfatı âlemin olabilecek en sağlam ve en güzel biçimiyle yaratıldığı anlamına gelir; hikmet ise âlemde kötülüğün

izâfîliğini gösterir (Kitâbü Naḳżi'l-ḥuceci'l-ḳāʾilîn, s. 310). Tanrı'nın kendi zâtını bilmesinin anlamı hikmet sahibi olması, kendi dışındaki her hikmet sahibinin bilgeliğinin O'nun hikmetinden gelmesi demektir (Maḳāle fi'l-mevcûdât, s. 267). Tanrı'nın zâtını akletmesi bütün sebeplileri aklettiği ve onları bildiği sonucuna götürür. Çünkü Tanrı kendi bilgisinin hem öznesi hem nesnesidir. Tanrısal inâyet sadece tümellere değil bütün sebeplilere ulaşır (er-Red ʿale'n-Nesṭûriyye, s. 38). İbn Adî'nin yoktan yaratma düşüncesini savunduğu bilinmektedir. Ona göre "mahlûk" kavramı bütün eşyayı kapsar. Eşya olmadan da Tanrı vardı. Âlem sonradan yaratılmıştır. Bununla birlikte Tanrı, âlemi yaratmasıyla yaratıcı niteliğini kazanmıştır (Maḳāle fi't-tevḥîd, s. 400; er-Red ʿale'n-Nesṭûriyye, s. 31, 204).

Teslîs. III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda müslümanlarla hıristiyanlar arasında Tanrı'nın sıfatları bağlamında tevhid ve teslîs tartışmaları devam etmekteydi. İbn Adî de din adamı sıfatıyla bu tartışmalara katılmıştır ve Ya'kūb b. İshak el-Kindî'ye karşı yazdığı reddiye bu alandaki en önemli örneklerdendir. İbn Adî teslîs fikrini açıklamak amacıyla kendisinden önceki birçok hıristiyan düşünür gibi çeşitli metaforlara (ayna, akıl, güneş vb.) başvurur. Meselâ ayna örneğine göre bir nesnenin karşı karşıya yerleştirilen aynalarda üç görüntüsü olursa da özünde bunlar bir tek gerçekliği yansıtır (Risâle fî ṣıḥḥati iʿtiḳādi'n-naṣârâ fi'l-Bâriʾ, s. 12-15). Hıristiyanlar için Tanrı'nın mahiyeti konusundaki temel dayanaklar O'nun özü ve sıfatlarıdır. Aslında bir olan cevher teslîste cömertlik, hikmet ve kudretle nitelenir. Cömertlik babanın, hikmet oğulun, kudret kutsal ruhun sıfatıdır. Bu anlamların hiçbiri bunlara sahip olan zâttan ayrı değildir (Tebyînü ġalaṭi Ebî Yûsuf Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî, s. 5). Böylece teslîs inancının bir tür tevhid olduğunu ispatlamaya çalışan İbn Adî, "üçlü birlik" düşüncesini İslâmî terminolojideki sıfatlarla bir tutarak bunu felsefî kanıtlamalarla temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak onun bu izahı teslîs akîdesinin taşıdığı çelişkileri ortadan kaldıracak güçte değildir. Nitekim kendisi de Tanrı'nın mahiyetinin insanın idrak gücünün üstünde bulunduğunu ifade etmektedir (er-Red ʿale'n-Nesṭûriyye, s. 26, 197). İbn Adî'nin bu yaklaşımı, teslîsi bir muamma diye gören kilise babalarının genel tutumunu yansıtması ve onun sonuçta fideist, bazan da agnostik bir düşünür olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Enkarnasyon. Hıristiyan teslîsine bağlı olarak enkarnasyon "Tanrı'nın Îsâ'da

vücut bulması” anlamında bu dinin temel akîdesi sayılır. Bu konu, Süryânîler’in iki büyük mezhebini teşkil eden Ya‘kūbîlik ve Nestûrîlik arasındaki temel ihtilâf noktasını teşkil etmesi bakımından da önemlidir. İbn Adî, bağlı bulunduğu Ya‘kūbîlik mezhebinin enkarnasyon inancını şu şekilde özetler: Allah kelimedir (logos); O ezelî Tanrı oğludur. Gökten inmiş, Ruhulkudüs’te tecessüm etmiş, Meryem’den insan olarak doğmuş, çarmıha gerilmiş, kendini insanlığa feda etmiş, acı çekmiş, ölmüş, gömülmüş, ölüler âleminden dirilmiş ve göğe çekilmiştir. Îsâ, Tanrı olmakla değişim biçimlerinin içinde mütalaa edilemez; ancak insan olmakla meydana gelmiş, acı çekmiş ve değişmiştir. Dolayısıyla Îsâ insan ve tanrı olması yönünden birbirine zıt niteliklere sahiptir (a.g.e., s. 6-7). İbn Adî, teslîste yaptığı gibi enkarnasyon meselesinde de çeşitli benzetmelere başvurur. Bunların başında demir ve bilgi metaforları gelir. Buna göre ateşin içindeki demirin ateşin karakterine bürünmesi gibi varoluş âleminde de bir varlığın başka bir varlığa zâtını ve sıfatlarını vermesi mümkündür (Maḳāle fî vücûdi’t-te᾿ennüs, s. 72-73). Aynı şekilde bilgi, bilenin bilineni tasavvuru, yani bilinenin sûretinin bilen zihne yansıması olduğuna göre insan Tanrı’yı aklettiğinde aklı onun sûretiyle bütünleşmektedir. Buna göre akıl akledilenin sûretine büründüğünde akıl ve mâkul aynı şey olur; böylece teslîsteki ittihat/enkarnasyon meydana gelir (a.g.e., s. 81-82).

Ahlâk. Yahyâ b. Adî ahlâk konusunda genellikle Aristo’yu izlemekle birlikte kendisinde yer yer Câlînûs’un (Galen) ve Yeni Eflâtuncu Aristo şârihlerinin etkisi de görülür. Ahlâka dair görüşlerini Tehẕîbü’l-aḫlâḳ adlı eserinde anlatmıştır. Buna göre insan düşünce ve temyiz özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır. Temyiz yeteneği bulunmayan insanlar ahlâkî fiiller ortaya koyamazlar. Ahlâk hem fıtrî hem kesbî özellikler taşıyan karmaşık bir yapıdır. İnsan tabiatı daha ziyade kötülüğe yatkındır. Zihnî ve ahlâkî eğilimlerini doğru bir şekilde geliştirmeyen insanlarda hayvanî huylar galip gelir. İnsanda kötülük eğiliminin güçlü olması hukuk ve siyaset kurumlarının doğmasına yol açmıştır. Nefsin arzu (şehvet), öfke ve düşünme (nutuk) gücünden meydana gelen üç temel yeteneğinin bulunduğu ve bütün ahlâkî özelliklerin bu güçlerden doğduğu şeklindeki Eflâtuncu görüşü İbn Adî de benimsemiştir. Arzu gücü insan ve hayvanda ortaktır; amacına uygun biçimde kullanılmadığında insanı hâkimiyeti altına alır ve onu kötülüğe yönlendirir. Böyle bir kimse insandan çok hayvana yakın olur. Arzu gücünü kontrol eden kişi şahsiyet kazanır, çirkin işlerden uzak durur.

Öfke gücü akıl gücüne baskın gelenler yırtıcı hayvanlara benzer; aklıyla öfkesini dizginlemeyi başaranlar ise zafer kazanır ve sıkıntıların üstesinden gelmeyi bilirler. İnsanı diğer canlılardan ayıran yetenek düşünme gücüdür. Bu güç sayesinde düşünme, hatırlama, ayırt etme ve anlama gibi zihinsel yetenekler gelişir. Ancak düşünen nefsin de iyi ve kötü yönleri vardır. İyi yönleri bilim, sanat, sevgi, şefkat, iyi niyet, yumuşak huyluluk, utanma ve namus gibi erdemler üretmesi; kötü yönleri ise hile, aldatma, kıskançlık, iki yüzlülük gibi erdemsizlikler geliştirmesidir. Düşünen nefsin en önemli işlevi diğer güçlere hâkim olup onları doğruya yöneltmektir. Ancak düşünme gücü arzu ve gazap güçlerini olumsuz yönde etkileyebilir veya ihmal edebilir; bu durumdaki insan kötü, erdemsiz ve cahil olur (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 15-37). Ahlâk eğitiminin temel şartı aklın güçlendirilmesidir; bu da ancak aklî bilgilerin geliştirilmesiyle sağlanabilir. Yahyâ b. Adî ahlâkî olgunluğa ulaşan kimseyi tam insan diye niteler ve bu insanın üstün niteliklerinden bazılarını şöyle sıralar: Tam insan iyi ahlâk kazanan, çirkinliklerden uzak olandır, bu, insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir, bu düzeye ulaşanlar meleklerin seviyesine yükselirler; tam insan erdemsizlikten korkar, her türlü fazilete değer verir, mükemmelliğe âşıktır, iyilikten zevk alır; enerjisini gerçeğin bilgisine yöneltir, varlığın anlamını ve sebeplerini kavramayı amaç edinir; haz ve şehvet düşkünlüğünün ahlâkî olgunluğa engel teşkil ettiğini bilir; ahlâklı insan yumuşak huyludur, yeme içme gibi bedensel isteklerini sınırlandırır; olgunluğun mal ve mülkte olmadığını bildiği için dostları ve sevenleriyle malını paylaşır; ahlâkî olgunluğu isteyen kişi öfkesini yener, bilgili insanların öfkeden sakınması gerektiğini bilir; tam insan bütün insanları sever ve onlara acır; bütün gücünü hayır işlerine harcar, ölümünden sonra da iyilikle anılmak için malından yoksulları faydalandırır; insanlardan gizli de olsa çirkin ve kötü işler yapmaz; iyi ahlâklı

insan dalkavukluğa itibar etmez (a.g.e., s. 54-66).

Eserleri. Yahyâ b. Adî çok sayıda eser yazmıştır. Sahbân Halîfât, müellife ait yirmi dört eseri neşrettiği Maḳālâtü Yaḥyâ b. ʿAdî adlı çalışmasında 156 eserden oluşan bir liste vermiştir (s. 23-36). Gerhard Endress'in The Works of Yaḥyā b. ʿAdī: An analytical inventory başlıklı çalışmasında ise İbn Adî'nin 120 eseri tanıtılmaktadır (s. 23-125). Mantık: Maḳāle fi'l-buḥûs̱i'l-ḫamse ʿani'r-ruʾûsi's̱-s̱emâniye; Maḳāle fi'l-buḥûs̱i'l-erbaʿa el-ʿilmiyye ʿan

ṣınâʿati’l-manṭıḳ (eseri Mübahat Türker yayımlamış [bk. bibl.], Nicholas Rescher ve Fadlou Shehadi İngilizce’ye çevirmiştir [“Yaḥyā ibn ʿAdī’s Treatise ‘On Four scientific Questions Regarding the Art of Logic’” [Studies in ‘Arabic Philosophy içinde], Pittsburgh 1967]); Maḳāle fî inniyyeti ṣınâʿati’l-manṭıḳ ve mâhiyyetihâ; Maḳāle fî tebyîni ṣınâʿati’l-manṭıḳ; Maḳāle fî tebyîni’l-faṣl beyne ṣınâʿateyi’l-manṭıḳı’l-felsefî ve’n-naḥvi’l-ʿArabî (Maḳālât, nşr. Sahbân Halîfât, s. 414-424); Maḳāle fî nehci’s-sebîl ilâ taḥlîli’l-ḳıyâsât; Maḳāle fi’l-muḥriṣâti’l-mubṭıle li-Kitâbi’l-Ḳıyâs; ʿİddetü mesâʾil fî Kitâbi Îsâgūcî; Maḳāle fî tebyîni enne’ş-şaḫṣ ism müşterik (a.g.e., s. 208-211); Maḳāle fî enne’l-maḳūlât ʿaşrun lâ eḳal velâ eks̱er; Maḳāle fî enne’l-kem leyse fîhi teżâd; Teʿâlîḳ ʿidde fî meʿânin kes̱îre (a.g.e., s. 167-200).

Fizik-Matematik: Maḳāle fi’l-külli ve’l-eczâʾ (a.g.e., s. 212-219); Maḳāle fî tebyîni enne külle muṭṭaṣıl innemâ yenḳasim ilâ munfaṣıl ve ġayri mümkin en yenḳasim (a.g.e., s. 141-143); el-Ḳavl fî enne külle muṭṭaṣıl fî ennehû yenḳasim ilâ eşyâʾ tenḳasim dâʾimen bi-ġayri nihâye (a.g.e., s. 275-279); el-Ḳavl fi’l-cüzʾ elleẕî lâ yetecezzeʾ; Maḳāle fî tezyîfi ḳavli’l-ḳāʾilîn bi-terkîbi’l-ecsâm min eczâʾ lâ yetecezzeʾ; Maḳāle fî s̱elâs̱eti buḥûs̱ ʿan ġayri’l-mütenâhî (a.g.e., s. 425-432); Maḳāle fî enne’l-ḳuṭr ġayrü müşârik li’ḍ-ḍılaʿ; Maḳāle fî istiḫrâci’l-ʿaded el-mużmar min ġayri en yüsʾele’l-mużmir ʿan şeyʾ (a.g.e., s. 407-413).

Metafizik-Psikoloji: Maḳāle fi’l-mevcûdât (a.g.e., s. 266-274; Mübahat Türker, “Yahyâ Ibn-i ‘Adî’nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi” başlıklı yazısında eseri tanıtmış ve Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlamıştır [bk. bibl.]); Maḳāle fi’l-buḥûs̱i’l-ʿilmiyye el-erbaʿa ʿan esnâfi’l-vücûdi’s̱-s̱elâs̱e el-ilâhî ve’ṭ-ṭabîʿî ve’l-manṭıḳī; Fî İs̱bâti ṭabîʿati’l-mümkin (Maḳālât, nşr. Sahbân Halîfât, s. 337-374; bk. bibl.); Rüʾyâ fi’n-nefs (Maḳālât, nşr. Sahbân Halîfât, s. 206-207); Maḳāle fî mâhiyyeti’l-ʿilm.

Kelâm: Maḳāle fi’t-tevḥîd (nşr. Semîr Halîl, Cûniye 1980; Maḳālât içinde, nşr. Sahbân Halîfât, s. 375-406); Mâ ketebe bihî ilâ Ebî Bekr Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAbdirraḥmân b. Ḥasen b. Ḳureyş fî is̱bâti ṭabîʿati’l-mümkin ve naḳżi ḥuceci’l-muḫâlifîn li-ẕâlike ve’t-tenbîh ʿalâ fesâdihâ; Cevâbü’d-Dârimî ve Ebi’l-Ḥasen el-mütekellim ʿan mesʾele fî is̱bâti’l-mümkin; Mâ ketebe ilâ Ebî ʿAmr Saʿd b. ez-Zeynebî (?) b. Saʿîd fî naḳżi’l-ḥucec elletî

enfezehâ ileyhi fî nuṣreti ḳavli'l-ḳāʾilîn enne'l-efʿâl ḫalḳun lillâh ve iktisâbün li'l-ʿibâd (a.g.e., s. 303-313).

Ahlâk: 1. Tehẕîbü'l-aḫlâḳ. Müellifin en çok tanınan eseri olup çok sayıda baskısı yapılmıştır (nşr. Yûsuf b. Fâris eş-Şelfûn [Nübẕe fî Tehẕîbi'l-aḫlâḳ münteḫabe min risâleti'ş-Şeyḫ Yaḥyâ b. ʿAdî], Beyrut 1866; nşr. Muhammed Kürd Ali, Kahire 1908; nşr. M. S. Afram Barsaum, Chicago 1928; nşr. Murad Fuad Şakkî, Jarusalem 1930; nşr. Nâcjî at-Tikrîtî, Beyrut 1978; nşr. Marie-Therese Urvoy, Traité d'éthique d'Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā Ibn ʿAdī, Paris 1991 [Fr. çevirisiyle birlikte]; nşr. Câd Hâtim, Beyrut 1985 [Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ın diğer neşirleri için bk. Endress, The Works, s. 82-85]). Eser hakkında Semîr Halîl (Samîr Khalîl), "Le Tahḏīb al-Aḫlāq de Yaḥyā b. ʿAdī (m. 974) attribué à Ğāhiz et à Ibn al-ʿArabī" (Arabica, XXI/2 [Leiden 1974], s. 111-138) ve "Nouveaux renseignements sur le Tahḏīb al-Aḫlāq de Yahyā Ibn ʿAdī et sur le Taymūr aḫlāq 290" (a.g.e., XXXI/2 [1979], s. 158-178) başlıklı iki makale yayımlamıştır. 2. Maḳāle fî tebyîni ḥâli terki ṭalebi'n-nesli fi't-tafżîl evi't-terẕîl. Vincent Mistrih tarafından Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Dirâsât şarḳıyye Mesîḥiyye, Kahire 1981, s. 14-64). 3. Maḳāle fî siyâseti'n-nefs.

Hıristiyan İlâhiyatı ve Hıristiyanlık Savunması. 1. Tebyînü ġalaṭi Muḥammed b. Hârûn el-maʿrûf bi Ebî ʿÎsâ el-Verrâḳ ʿammâ ẕekerehû fî kitâbihî fi'r-Reddi ʿale'ṯ-ṯelâṯi fıraḳ mine'n-naṣârâ. Emilio Platti, "Yaḥyā b. ʿAdī and his Refutation of al-Warrāq's Treatise on the Trinity in Relation to his Other Works" (Christians Arabic Apologeics During the Abbasid Period [750-1258] içinde [nşr. Samir Khalil Samir - Jorgen S. Nielsen], Leiden 1994, s. 172-191) ve "Les objections de Abū ʿIsā al-Warrāq concernant l'incarnation et les reponses de Yaḥyā Ibn ʿAdī" (Quaderni di Studi Arabi, V-VI [1987-1988], s. 661-666) adıyla iki makale yazmıştır. 2. Tebyînü ġalaṭi Ebî Yûsuf Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî fî maḳāletihî fi'r-Red ʿale'n-naṣârâ (Fr. trc. Augustin Périer, "Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī: Defence du dogme de la trinité contre les osjections d'al-Kindī", Révue de l'orient chrétien, III/22 [Paris 1920-1921], s. 3-21, metniyle birlikte), Arapça metin Mecelletü'l-Beṭrîriḳıyye es-Süryâniyye'de de neşredilmiştir (nşr. Afram Barsaum, VI [Kudüs 1939], s. 12-22). 3. Fî Ṣıḥḥati iʿtiḳādi'n-naṣârâ fi'l-Bâriʾ (nşr. Louis Cheikho v.dğr., el-Meşrıḳ, V [Beyrut 1902], s. 368-372; aynı nâşir, Seize traités théologiques d'autreus arabs chrétiens içinde,

Beyrut 1906, s. 51-55). 4. Cevâb ʿan mesâʾil seʾele ʿanhâ sâʾil fi'l-eḳānîmi'ṣ-ṣelâṣe (Fr. trc. Augustin Périer, Petits traités apologetiques içinde, Paris 1920, s. 28-43). 5. Maḳāle fî vücûbi't-teʾennüs (Fr. trc. Augustin Périer, Petits tráites apologetiques içinde, Paris 1920, s. 69-86). 6. Cevâb ʿan süʾâli sâʾil: Eyyü şeyʾin veledet Meryem. 7. Ḳavl fî sebebi iḥrâḳı'z̠-z̠ebâʾiḥ. 8. Maḳāle fi'n-nâr en-nâzile fî Kenîseti'l-Ḳıyâme fi'l-Mescidi'l-Aḳṣâ. 9. Yaḥyâ b. ʿAdî: Beyânühû ve is̠bâtühû ʿalâ enne'l-Mesîḥ cevher vâḥid (nşr. Girais Sa'd Hûrî, Nâsıra 1978). 10. Kitâbü Ecvibeti Bişr el-yehûdî ʿan meṣâʾilihî (Maḳālât, nşr. Sahbân Halîfât, s. 314-336). 11. er-Red ʿale'n-Nesṭûriyye (Fr. trc. Emilio Platti, I-II, Louvain 1981-1982, metniyle birlikte).

Tercüme: Yahyâ b. Adî, Grek kültürüne ait eserlerin Süryânîce'ye çevrilenlerinden bazılarını yeniden tercüme etmiş, bazılarını da düzeltmiştir. Çevirdiği bir kısım eserler şunlardır: Eflâtun: Kanunlar, Timaios; Aristo: Kategoriler, Topica (cedel), Sofistika (sofistler), Fizika, De Anima (nefis hakkında), Metafizik'in küçük alfa (Maḳāletü'l-elif eṣ-ṣuġrâ, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1346/1967; a.g.e., s. 220-262), Lambda ve M bölümleri; Poetika (şiir), I. Analitikler, II. Analitikler; Theophrastus: Metafizik; Aristo'nun Kategoriler, Fizika, De caelo (sema hakkında), Meteoroloji adlı eserlerine İskender Afrodisi'nin yazdığı şerhler; Aristo'nun De caelo ve Poetika'sına Themistius'un yazdığı şerhler.

Şerh ve Ta'lîkat: Aristo'nun Kategoriler, Interpretatione (yorum), Analitikler, Topika (Tefsîru Ṭûbîḳā li-Arisṭoṭâlîs), Sofistika (Şerḥu Kitâbi Sûfitîḳā), Fizika (Şerḥu'ṭ-Ṭabîʿa [bk. bibl.]), De caelo, Metafizik

(Neẖustîn Maḳāle-i Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa mevsûm bi-maḳāleti'l-Elif eṣ-ṣuġrâ Terceme-i İsḥâḳ b. Ḥuneyn bâ Tefsîr-i Yaḥyâ b. ʿAdî ve Tefsîr-i İbn Rüşd, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1346/1967; Tefsîru Yaḥyâ b. ʿAdî li'l-maḳāleti'l-ûlâ min Kitâbi Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa li-Arisṭoṭâlîs el-mevsûme bi-Elif eṣ-ṣuġrâ [Resâʾil felsefiyye li'l-Kindî, ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn ʿAdî içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî], Bingazi 1973); Porphyrios'un Isagoge'u (Îsâġūcî); İskender Afrodîsî'nin, Quaestio (Şerḥu meʿânî maḳāleti'l-İskender fi'l-farḳ beyne'l-cins ve'l-mâdde) adlı kitabı (İbn Adî'nin bu eserlerinin bibliyografik kaynakları ve içerik analizleriyle burada zikredilmeyen diğer eserleri için bk. Augustin Périer, Maḳālāt

[Yaḥyā b. ʿAdī], Paris 1920; Endress, s. 23-125; Maḳālât, nşr. Sahbân Halîfât, 23-36, 91-432; Islamic Philosophy, nşr. Fuat Sezgin, Volume 83, Frankfurt 2000).

Yahyâ b. Adî hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olup bazıları şunlardır: G. Graf, Die philosophie und Gotteslehre des Jaḥjā ibn ʿAdī und spatere (Münster 1910); Augustin Périer, Yaḥyā ben ʿAdī: Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle (Paris 1920); Harry A. Wolfson, “The Philosopher Kindī and Yaḥyā Ibn ʿAdī on Trinity” (nşr. Ibrahim Madkour, Etudes philosophiques içinde, Gebo 1974, s. 49-64); Emilio Platti, “Une cosmologie chrétienne” (Mélanges, Beyrut 1982, XV, 75-118); Yaḥyā Ibn ʿAdī théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l’incarnation (Leuven 1983); “Yaḥyā b. ʿAdī and his Refutation of al-Warrāq’s Treatise on the Trinity in Relation to his Other Works” (nşr. S. Khalīl Samīr ve Jorgen S. Nielsen, Christians Arabic Apologeics During the Abbasid Period [750-1258] içinde, Leiden 1994, s. 172-191); Gerhard Endress, “Yaḥyā Ibn ʿAdī’s Critique of Atomism Three Treatises on the Indivisible Part, Edited With an Introdiction and Notes” (Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1984, I, 155-179); Elias Giannakis, “Yaḥyā Ibn ʿAdī Against John Philoponus on Place and Void” (Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1998, XII, 245-302); S. Escobar Gomez - J. C. Gonsalez Lopez, “La polemica trinitaria entre Yaḥyā ibn ʿAdī y al-Kindī” (Anales del Seminario de historia de la filosofia, XXIII [Madrid 2003], s. 75-97); Mehmet Şirin Çıkar, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî’nin Konumu ve ‘Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar’ Adlı Makalesi” (Kutadgubilig, VII [İstanbul 2005], s. 65-76); Mehmet Nesim Doru, Yahya İbn ‘Adi’nin Metafizik Görüşleri (doktora tezi, 2007, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Harun Kuşlu, Yahya İbn Adî’nin Ahlâk Felsefesi (yüksek lisans tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Kayacık, “Mantık Tarihinde Bir Sayfa: Yahya b. Adî” (İslâmî İlimler Dergisi, V/2 [Çorum 2010], s. 21-33).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Adî, Maḳāle fi'l-mevcûdât (Maḳālât içinde, nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1988, s. 266-274; a.mlf., Kitâbü Naḳżi ḥuceci'l-ḳāʾilîn bi-enne'l-efʿâl ḫalḳun lillâh ve iktisâbün li'l-ʿibâd (a.e. içinde), s. 303-313; a.mlf., Maḳāle fi't-tevḥîd (a.e. içinde), s. 375-406; a.mlf., Maḳālât (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1988, ayrıca bk. neşredenin girişi; a.mlf., Fî İs̱bâti ṭabîʿati'l-mümkin (nşr. C. Ehrig-Eggert, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften içinde), V, Frankfurt 1989, s. 63-97; a.mlf., Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. M. S. Efrâm Bârsûm), Chicago 1928, s. 15-37, 54-66; a.mlf., Maḳāle fî tebyîni ḥâli terki ṭalebi'n-nesl fi't-tafżîl evi't-terẕîl (nşr. Mansûr Müsterîh), Halep 1997, s. 18; a.mlf., Risâle fî ṣıḥḥati iʿtiḳādi'n-naṣârâ fi'l-Bâriʾ (Petits traités apologétiques de Yahyâ ben ʿAdî içinde, nşr. A. Périer), Paris 1920, s. 11-23; a.mlf., Maḳāle fî vücûbi't-teʾennüs (a.e. içinde), s. 69-86; a.mlf., er-Red ʿale'n-Nesṭûriyye (nşr. ve trc. Emilio Platti), Louvain 1981-82, s. 6-7, 26, 31, 38, 67, 103, 197, 204; a.mlf., Şerḥu'ṭ-Ṭabîʿa (Aristo, eṭ-Ṭabîʿa, nşr. Abdurrahman Bedevî içinde), Kahire 1404/1984, I, 175, 181, 255-256, 315, 453; II, 816; a.mlf., Maḳāle fi't-tevḥîd (nşr. Semîr Halîl), Cûniye 1980, neşredenin girişi, s. 20, 45; a.mlf., Tebyînü ġalaṭi Ebî Yûsuf Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî fî maḳāletihî fi'r-Red ʿale'n-naṣârâ-Un traité de Yahyâ ben 'Adî: Défence du dogme de la trinite contre les osjections d'al-Kindî (nşr. A. Perier, Revue de l'orien chrétien, III/2 içinde), Paris 1921, s. 3-21; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla (trc. Nafiz Danışman), İstanbul 1956, s. 9; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 324; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, s. 37; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1412/1992, II, 47; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 361-363; Bûlus Behnâm, el-Felsefetü'l-Meşşâʾiyye fî türâs̱ina'l-fikrî, Musul 1958, s. 70; G. Endress, The Works of Yaḥyā Ibn ʿAdī: An Analytical Inventory, Wiesbaden 1977, s. 23-125; a.mlf., "Yaḥyā b. ʿAdī", EI² (İng.), XI, 245-246; H. Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 40; Mübahat Türker, "Yahyâ İbn 'Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi", DTCFD, XIV/1-2 (1956), s. 87-102; Mohd Nasır b. Omar, "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdād: The Life and Works of Yaḥyā Ibn ʿAdī", IQ, XXXIX/3 (1995), s. 167-181; Mehmet Nesim Doru, "Yahya İbn 'Adi'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/1, Diyarbakır 2004, s. 39-48; Ahmet Kayacık, "Mantık

Tarihinde Bir Sayfa: Yahya b. Adî", İslâmî İlimler Dergisi, V/2, Çorum 2010, s. 21-33.

Mehmet Nesim Doru

YAHYÂ b. AHMED el-BÂHARZÎ

(يحيى بن أحمد الباخرزي)

Ebü'l-Mefâhir Yahyâ b. Ahmed b. Seyfiddîn Saîd el-Bâharzî (ö. 736/1335)

Kübrevî şeyhi.

Kirman'da doğdu. Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Şeyh Seyfeddin el-Bâharzî'nin (ö. 659/1261) torunudur. Ebü'l-Mefâhir unvanıyla tanınır. 1257-1282 yılları arasında Kirman'da hüküm süren Kutluğ Hatun'un ricası üzerine Şeyh Bâharzî, Şeyhzâde-i Saîd diye tanınan ortanca oğlu ve halifesi Burhâneddin Ahmed'i Kirman'a gönderdi. Yahyâ el-Bâharzî burada dünyaya geldi. İlk eğitimini babası Burhâneddin Ahmed'den alan Yahyâ irşad hırkasını ondan giydi. Babası vefat edince (696/1297) onun halifesi Latîfüddin Nûrî'ye intisap etti. Daha sonra seyahate çıkıp İran şehirlerini, Irak, Suriye, Azerbaycan ve Anadolu'yu dolaştı. Buralarda âlim ve şeyhlerin sohbetlerinde bulundu. 700 (1300) yılında Tebriz'de Fahreddin Ömer el-Mücenderî'den Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'sini okudu. 709'da (1309) hac dönüşü Mısır'a gitti. Saîdü's-suadâ Hankahı'nda Şeyh Kemâleddin el-Uzerî'nin sohbetlerine katıldı, derslerini dinledi. Mağrib meşâyihiyle tanıştı. Kudüs'te Şeyh Hüsâmeddin er-Rûmî'nin zikir halkasına dahil oldu. Ondan da hırka giydi ve icâzet aldı. Âdâbü'l-mürîdîn, ʿAvârifü'l-maʿârif, Fuṣûṣü'l-ḥikem, Ḳūtü'l-ḳulûb ve İbn Seb'în'in eserlerini bu bölgelerdeki meşâyihten okudu.

712'de (1312) Buhara'ya giden Yahyâ el-Bâharzî, dedesi Seyfeddin el-Bâharzî'nin şehrin dış mahallelerinden Fethâbâd'da bulunan hankahında vaaz ve irşada başladı. Hankah kısa sürede canlandı ve ziyaretçileri arttı. İbn Battûta 733'te (1333) Buhara'ya geldiğinde Hâce Yahyâ diye bahsettiği Bâharzî'yi ziyaret etmiş ve hankahta misafir edilmişti. İbn Battûta, Fethâbâd'daki imarethanede misafirlere yemek verildiğini, Hâce Yahyâ'nın kendi evinde düzenlediği ziyafete şehrin ileri gelenlerinin katıldığını, burada hâfızların Kur'an okuduğunu, ardından vaaz edildiğini, ilâhiler okunduğunu ve gecenin hoşça geçtiğini ifade eder. Yahyâ el-Bâharzî

Fethâbâd'da vefat etti ve dedesinin kabrinin yanında toprağa verildi. Burhâneddin Şehîd ve Rûhuddin Dâvud adlı oğullarının kabirleri de buradadır. Türbesi 788 (1386) yılında Timur tarafından yaptırılmıştır.

Ebü'l-Mefâhir Yahyâ'nın tarikat silsilesi biri babası Burhâneddin Ahmed, Latîfüddin Nûrî, Seyfeddin el-Bâharzî; diğeri Fahreddin el-Mücenderî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Sa'deddîn-i Hamûye yoluyla Kübreviyye tarikatının pîri Necmeddîn-i Kübrâ'ya ulaşır. Ayrıca Kahire'de sohbetlerinde bulunduğu üstatları vasıtasıyla İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în gibi Mağribli mutasavvıflar hakkında bilgi edinmiş ve "şeyhimiz" dediği Kemâleddin el-Uzerî'den de icâzet almıştır.

Eserleri. 1. Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb. Ebü'l-Mefâhir Yahyâ Farsça kaleme aldığı bu eseriyle tanınır. Müellif eserin evrâd, ezkâr, dualar, Kur'an okumanın âdâbı, tarikat ve hırka silsilesi gibi konuları içeren ilk bölümünü (Evrâdü'l-aḥbâb) Ramazan 723'te (Eylül 1323); sûfîlerin akîdeleri, tasavvufun mahiyeti, tasavvufî haller ve makamlar, ahlâk ve özellikle semâ konusu üzerinde durduğu ikinci bölümünü (Fuṣûṣü'l-âdâb) Zilkade 724'te (Ekim 1324) tamamlamıştır. Eserin ikinci bölümü Îrec Efşâr tarafından yayımlanmıştır (Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb, Cild-i Düvûm-ı Fuṣûṣü'l-âdâb, Tahran 1345 hş., 1358 hş.). 2. Vaḳıfnâme. Buhara'da büyük bir servete sahip olan Ebü'l-Mefâhir köylerini, arazilerini ve mülklerini Seyfeddin el-Bâharzî Hankahı'na vakfetmiş, vakfın yönetim şeklini seksen sayfa hacminde vakfiyesinde ayrıntılı biçimde tesbit etmiştir. Vaḳıfnâme Rusça tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (nşr. O. D. Teheschovitch, Bukharskiye Documenti XIV veka, Taşkent 1965). Bu vakıfnâmesinden başka kısa bir vakfiyesi de bulunan Ebü'l-Mefâhir bu vakfiyeye Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb'ı istinsah etmek isteyenlerin kâğıt, mürekkep ve kalem masraflarının vakıftan karşılanması kaydını koydurmuştur. Vaḳıfnâme tekke düzenini ve Kübreviyye tarikatının Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan'daki nüfuz ve tesirini göstermesi bakımından önemli bir belgedir. Ebü'l-Mefâhir, Evrâdü'l-aḥbâb'da Meşîḫat adlı bir eserinden söz ederse de eser günümüze ulaşmamıştır (Îrec Efşâr, s. 31).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş., neşredenin girişi, s. 1-44; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 529; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1340, II, 317; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 433, 852; Muînülfukarâ Ahmed b. Mahmûd, Târîḫ-i Mollazâde (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1339 hş., s. 43; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 342; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 166-168; M. Isa Waley, "A Kubrawī Manual of Sufism: The Fuṣūṣ al-ādāb of Yaḥyā Bākharzī", The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London-New York 1992, s. 289-310; "Ebü'l-Mefâḫir Bâḫarzî", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380/2002, I, 34, 35; M. Cevâd Şems, "Bâḫarzî", DMBİ, XI, 59-60.

Süleyman Uludağ

YAHYÂ b. ALİ

(bk. İBNÜ'l-MÜNECCİM).

YAHYÂ BEY, Taşlıcalı

(bk. TAŞLICALI YAHYÂ).

YAHYÂ b. BITRÎK

(bk. YUHANNÂ b. BITRÎK).

YAHYÂ b. EBÛ KESÎR

(يحيى بن أبي كثير)

Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr Sâlih et-Tâî el-Yemâmî (ö. 129/747)

Basralı muhaddis, tâbiî.

Aslen Basralı olup I. (VII.) yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir. Babasının adı Yesâr, Naşît, Dînâr şeklinde de kaydedilir. Tay kabilesinin mevlâsı olduğundan Tâî, hayatının sonlarına doğru Yemâme'ye yerleştiğinden Yemâmî nisbeleriyle anılır. Ashaptan sadece Enes b. Mâlik'i gördüğü, ancak kendisinden hadis semâ etmediği belirtilmektedir (İbn Hacer, XI, 271). Hadisin yanı sıra fıkıh ve tefsir gibi ilimlerde de iyi bir öğrenim gördüğü kaydedilir. Tahsil için on yıl Medine'de kaldı. Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Sâlim b. Abdullah, Kāsım b. Muhammed, Abdullah b. Ebû Katâde, Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime el-Berberî, Muhammed el-Bâkır gibi şahıslardan hadis rivayet etti. Talebeleri arasında Hişâm ed-Destüvâî, Evzâî, Şeybân en-Nahvî, Harb b. Şeddâd, Hemmâm b. Yahyâ, Ebân b. Yezîd, Hüseyin el-Muallim, Muâviye b. Sellâm, Ma'mer b. Râşid, Dûrî ile kendi oğlu Abdullah sayılabilir. Emevî idaresinin bazı uygulamalarını eleştirdiği için sorguya çekilen ve işkenceye mâruz kalan Yahyâ b. Ebû Kesîr 129 (747) yılında vefat etti. Bazı kaynaklarda 132'de (749) öldüğü zikredilmişse de bunun yanlış olduğu belirtilmiştir (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 299). Yahyâ b. Ebû Kesîr'in ibadete düşkün bir âlim olduğu zikredilir; vefatında geride 30 dirhemden başka bir şey bırakmamıştır. Kaynaklarda onun, "Gerçek âlim Allah'tan korkandır"; "Âlimler her şeyi düzelten tuz gibidir, eğer tuz bozulursa onu hiçbir şey düzeltemez"; "Niyet etmesini öğrenin, çünkü niyet amelden daha tesirlidir" gibi sözlerine yer verilmiştir.

Eyyûb es-Sahtiyânî, Zührî'den sonra Medineliler'in hadislerini en iyi bilen kişinin Yahyâ b. Ebû Kesîr olduğunu söylemiş, Şu'be onun rivayetlerini Zührî'nin rivayetlerine tercih etmiş, Ahmed b. Hanbel de ikisinin birbirine muhalefeti durumunda Yahyâ'nın tercih edileceğini bildirmiştir. Hakkında

“imam, esbetü’n-nâs, sika, sebt” gibi ifadeler kullanılan Yahyâ b. Ebû Kesîr fitnenin yaygınlaştığı, bunun yanında cerh ve ta‘dîl ilminin geliştiği bir dönemde yalnız sika râvilerden rivayet eden bir hadis imamı olarak zikredilmiştir. Ali b. Medînî’ye göre Yahyâ, hadislerin isnadları kendisinde birleştiği için “medâr” (rivayetlerin dayanağı) diye adlandırılan meşhur râvilerdendir (Ali b. Medînî, s. 17-25).

Yahyâ b. Ebû Kesîr’in yaşadığı dönem yazının yaygınlaştığı ve tasnifin ilk adımlarının atıldığı bir dönemdi. Hadisleri yazmanın gereğine inananlardan olan Yahyâ bizzat dinleyerek yazdığı nüshalardan rivayette bulunmuştur. Görüşmediği kimselerden hadis rivayet ettiği ve tedlîs yaptığı yolunda kendisi hakkındaki suçlamalar, genelde o dönemin hassasiyetinden kaynaklanan ve başka âlimlerde de görülen bir durum olup onun bütün rivayetleri içinde bu türden olanlar çok az bir yekün tutar. Esasen kendisi de semâ olmaksızın kitâbet yoluyla aldığı metinleri rivayet ederken “belağanî” tabirini kullandığını söylemiş, bunların mürsel olduğuna dikkat çekmiştir. Kütüb-i Tisʿa’da Yezîd’den bu lafızla nakledilen herhangi bir rivayetin yer almaması bu eser sahiplerinin ona ait mürsellere itibar etmediğini göstermektedir. Nitekim Yahyâ b. Saîd el-Kattân da onun mürsellerine itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir (Mizzî, XXXI, 509).

Yahyâ b. Ebû Kesîr’in sünnetin Kur’an’ı açıkladığını anlatmak üzere söylediği, “Sünnetin kitaba olan ihtiyacından daha çok kitabın sünnete ihtiyacı vardır” şeklindeki sözü meşhurdur (Dârimî, “Muḳaddime”, 49). Onun bunu, dinin anlaşılması için Kur’an’ı yeterli görenlere karşı tepki olarak söylediği anlaşılmaktadır. Kütüb-i Tisʿa’da 1018, Kütüb-i Sitte’de 544 rivayeti bulunan Yahyâ b. Ebû Kesîr’in günümüze ulaşan yahut tabakat kitaplarında kendisine

nisbet edilen herhangi bir eseri bulunmamakla birlikte hadisleri yazarak topladığı nüshalarının varlığı bilinmektedir (Mizzî, XXI, 113). Evzâî’nin onun rivayetlerine yer verdiği nüshalar ise bir yangında yok olmuştur (DİA, XI, 546). Selçuk Camcı, Yahyâ b. Ebû Kesîr üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Medînî, el-ʿİlel (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002, s. 17-25, 44; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 301-302; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 66-75; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, III, 1225-1227; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXI, 113; XXXI, 504-511; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 27-31; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 128-129; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 121-140, s. 297-299; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 268-271; Selçuk Camcı, Yahya b. Ebî Kesîr'in Hadis İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 2000), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Salim Öğüt, "Evzâî", DİA, XI, 546.

Selçuk Camcı

YAHYÂ b. EBÛ MANSÛR

(bk. İBNÜ’s-SAYRAFÎ, Ebû Zekeriyyâ).

YAHYÂ b. EBÛ MANSÛR el-MÜNECCİM

(يحيى بن أبي منصور المنجّم)

Ebû Alî Yahyâ b. Ebî Mansûr el-Müneccim el-Fârisî (ö. 215/830’dan sonra)

Abbâsî Halifesi Me’mûn dönemi astrologu ve astronomi âlimi.

Aslen Taberistanlı olup İranlı bir aileden gelmektedir. Önceleri Bizîst b. Fîrûzân adıyla tanınmaktaydı. Babası Ebû Mansûr Fîrûzân, Halife Mansûr’un önde gelen astrologu idi (İbn Hallikân, VI, 79). Başlangıçta Vezir Fazl b. Sehl’in himayesinde çalışan Bizîst, İbn Sehl’in ölümünden sonra müslüman oldu ve Yahyâ adını alarak Halife Me’mûn’un (813-833) çevresindeki âlimler arasında yer aldı. Hayatının çoğunu babası gibi yıldızların yerini belirleyip onlardan anlam çıkarmakla (kehanet) geçirdi. Katıldığı yeni çevrede astronomi çalışmalarına iştirak etti. Bağdat’taki Şemmâsiye Rasathânesi’nde gözlemler yaptı ve Beytülhikme ilim kadrosunda önemli görevler üstlendi. Ayrıca Benî Mûsâ diye bilinen, dönemin önde gelen matematikçi ve astronom kardeşlerine ders verdi. İbnü’n-Nedîm onun Tarsus yolunda vefat edip Halep’te defnedildiğini (el-Fihrist, s. 160), İbnü’l-Kıftî ise Bizans ülkesinde öldüğünü (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 358) söyler. Ancak her iki müellif de ölüm tarihini zikretmez. Me’mûn 215 (830) yılında Tarsus’u ve diğer bazı Bizans sınır şehirlerini ele geçirdiğine, ertesi yıl tekrar Anadolu topraklarına girdiğine ve 218’de (833) Bizans’a yönelik bir sefer hazırlığı esnasında vefat ettiğine göre Yahyâ 215-217 (830-832) yılları arasındaki bir sefer sırasında vefat etmiş olmalıdır (ayrıca bk. Sezgin, V, 227; VI, 136). Yahyâ b. Ebû Mansûr’un evlâdından birkaç nesil Benü’l-Müneccim (Âlü’l-Müneccim) diye tanınmıştır. Bunlar Abbâsî halifelerinin himayesinde faaliyet göstermiş, bir kısmı yine astronomi ve astrolojiyle uğraşmış, bir kısmı da edebiyatta adını duyurmuştur. Yahyâ’nın oğlu Ebü’l-Hasan Ali’nin Hizânetü’l-hikme adıyla kurduğu özel kütüphane meşhurdur (aile hakkında geniş bilgi için bk. Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, IV, 393-399).

Yahyâ'nın Bağdat'taki Şemmâsiye ve Dımaşk'taki Kāsiyûn rasathânelerinin yöneticisi olduğu anlaşılmaktadır. Şemmâsiye'de güneş gözlemleri yapılmakla birlikte bunlar pek tatmin edici değildi. Bunun üzerine Kāsiyûn dağında yeni bir gözlemevi kurularak çalışmalara burada devam edilmiştir. Buranın başkanı Habeş el-Hâsib'di. Kāsiyûn dağında ay ve güneşe ilişkin bir yıllık gözlem yapılmaktaydı. Bîrûnî, Yahyâ'nın katıldığı gözlemlerin 213'te (828) başlayıp 218 (833) yılına kadar sürdüğünü, Kādî Sâid ile İbnü'l-Kıftî ise 215-217 (830-832) yıllarında yürütülen bu çalışmaların Halife Me'mûn'un ölümüyle kesildiğini belirtir. Burada gerçekleştirilen en önemli çalışmalardan biri ekvatorla ekliptik arasındaki açının hesaplanmasıdır. Yunanlılar bu eğimi 23° 51' 20" olarak bulmuşlardı. Me'mûn zamanında yapılan gözlemlerde ise bu eğim 23° 33' olarak hesaplanmıştır. Bu değer uzun süre astronomlarca temel verilerden biri kabul edilmiştir. Şemmâsiye ve Kāsiyûn gözlemevlerinde yapılan çalışmaların sonuçları ez-Zîcü'l-mümteḥan adlı kitapta toplanmıştır (bk. ez-ZÎCÜ'l-MÜMTEHAN). Bu çalışma, meşhur astronomi bilgini Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un ez-Zîcü'l-Ḥâkimî'sinin başta gelen kaynaklarından biri olup İbn Yûnus burada ulaşılan sonuçları Mısır bölgesine uyarlamaya çalışmıştır. Yahyâ b. Ebû Mansûr'a nisbet edilen ez-Zîcü'l-Meʾmûnî el-mümteḥan'ın Escorial Kütüphanesi'nde kayıtlı tek nüshası (MS, Arabe, nr. 927) Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiş, E. S. Kennedy ve Nâzım Fâris de eserin güneş tutulmasıyla ilgili bölümünü bir makalede incelemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ebû Mansûr, ez-Zîcü'l-Meʾmûnî el-mümteḥan (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, E. S. Kennedy'in önsözü; Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esası (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998, neşredenin girişi, s. 11, 22; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 160, 166, 334; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Ankara 1962, s. 62-63; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 50-51, 57, 59, 60; İbnü'l-Kıftî,

İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 357-359; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 79; Suter, Die Mathematiker, s. 14; Sarton, Introduction, I, 566; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 56-61; a.mlf., “Habeş el Hâsib’in ‘el Dimişkî’ Adiyle Maruf Zîci’nin Mukaddimesi”, DTCFD, XIII/4 (1955), s. 133-145; Sezgin, GAS, V, 227; VI, 136-137; VII, 116; E. S. Kennedy, “The Solar Equation in the Zīj of Yaḥyā b. Abī Manṣūr”, Prismata: Festchrift für Willy Hartner, Wiesbaden 1977, s. 183-186; a.mlf., “A Survey of Islamic Astronomical Tables”, Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 123-177; a.mlf. - Nazim Faris, “The Solar Eclipse Technique of Yaḥyā b. Abī Manṣūr”, Journal for the History of Astronomy, I/1, Cambridge 1970, s. 20-38; J. Vernet, “Yaḥyā ibn Abī Manṣūr”, DSB, XIV, 537-538; Ferîd Kāsımlû, “Benû Müneccim”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1377/1999, IV, 393-399.

Yavuz Unat

YAHYÂ b. EBÛ ŞÜMEYT

(يحيى بن أبي شميط)

İmâmiyye’den Şümeytiyye fırkasının kurucusu (bk. İMÂMİYYE).

YAHYÂ EFENDİ, Beşiktaşlı

(ö. 978/1571)

Müderris, şair ve sûfî.

900 (1495) yılında Trabzon'da doğdu. Beşiktaşî Yahyâ Efendi, Müderris, Molla Şeyhzade olarak tanınır. Hayatına dair ilk bilgiler Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ'sında, Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ında, Kınalızâde Hasan Çelebi'nin Tezkiretü'ş-şuarâ'sında ve müridlerinden Şâban Efendi'nin soyundan gelen Mehmed Dâî'nin Menâkıb'ında yer alır. Daha sonra yazılan eserlerde ise genelde bu kaynaklara atıf yapılmıştır. Babası Şâmî Ömer Efendi, annesi Afîfe Hatun'dur. Bazı kaynaklarda babasının Amasyalı olduğu kaydedilir (Âlî Mustafa Efendi, vr. 472b). Ömer Efendi'nin Trabzon'da kadılık yaptığı dönemde II. Bayezid'in oğlu Şehzade Selim Trabzon sancak beyi idi. Bu dönemde Ömer Efendi ile şehzade arasında bir dostluk kurulduğunu tahmin etmek mümkündür. Yahyâ Efendi'nin doğumundan birkaç gün sonra Şehzade Selim'in oğlu Süleyman'ın dünyaya gelmesi muhtemelen iki aileyi birbirine daha da yakınlaştırmıştır. Nitekim Şehzade Süleyman'ın annesinin sütü yetmeyince Afîfe Hatun'un şehzadeyi de emzirdiği ve Yahyâ Efendi ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın sütkardeşi oldukları belirtilmektedir. Ömer Efendi'nin Trabzon'dan sonra nerede görev yaptığı bilinmemekte, ancak Şam'a döndüğü ve orada vefat ettiği kaydedilmektedir.

Yahyâ Efendi çocukluk ve ilk gençlik yıllarını Trabzon'da geçirdi. Atâî onun bu dönemde sık sık şehir dışında bir mağarada inzivaya çekildiğini ve bunun yedi yıl sürdüğünü belirtir. Onun aynı dönemde Trabzon'daki medreselerden birinde tahsilini tamamladığı tahmin edilebilir. Yahyâ Efendi, Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışının ardından Şehzade Süleyman'ın maiyetinde ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti (Mehmed Dâî, vr. 13a-b). İstanbul'da tahsilini Zenbilli Ali Efendi'nin yanında tamamladı (Âlî Mustafa Efendi, vr. 473a). Hocasının vefatı üzerine günlük 15 akçe ile Canbaz Mustafa Medresesi'nde müderrislik görevine başladı. Ardından Hacıhasanzâde, Efdâliye, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa, Üsküdar'da

Mihrimah Sultan medreselerinde ve 960 (1553) yılında Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin yerine tayin edildiği Sahn-ı Semân Medresesi'n-de müderrislik yaptı. Göreve tayininden iki yıl sonra Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi olayı sırasında saraydan çıkarılan annesi Mâhidevran Sultan'ın yeniden saraya alınması için Kanûnî'ye yazdığı bir arîza yüzünden araları açıldı ve görevinden uzaklaştırıldı; ardından günlük 50 akçe ile emekliye sevkedildi (a.g.e., vr. 473a). Âşık Çelebi, Yahyâ Efendi'nin bu duruma çok üzüldüğünü nakleder. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Yahyâ Efendi'yi görevinden azletmekle birlikte faaliyetlerine pek müdahale etmediği anlaşılmaktadır. Daha sonraki yıllarda padişahın şeyhe altın ve gümüşten hediyeler gönderdiği, şeyhin de bahçesinde yetiştirdiği bazı ürünleri padişaha yolladığı rivayet edilir (Kınalızâde, II, 883). Görevinden ayrılmasından sonra kendi imkânlarıyla Beşiktaş'ta geniş bir arazi satın aldı ve hayatının geri kalan kısmını burada kurduğu dergâhta geçirdi (bk. YAHYÂ EFENDİ KÜLLİYESİ). Onun Boğaz kenarında, Hz. Mûsâ ile Hızır'ın buluştuğu yer olarak kabul edilen Hıdırlık adını verdiği bölgeye rüyasında gördüğü bir şahsın işaretiyle gidip tekkesini kurduğu belirtilir (Âlî Mustafa Efendi, vr. 473a; Mehmed Dâî, vr. 15a-b). Bazı kaynaklarda Yûşa' peygamberin Beykoz'daki makamının Yahyâ Efendi tarafından keşfedildiği anlatılır. Kınalızâde Hasan Çelebi onun Anadolukavağı'nda Yoros'ta bir mescid, medrese ve hamam yaptırdığını yazar (Tezkire, II, 883). Menâkıb'da da Yahyâ Efendi'nin sık sık Yoros'a giderek dinlendiği ifade edilir. 9 Zilhicce 978 (4 Mayıs 1571) tarihinde kurban bayramı gecesi vefat eden Yahyâ Efendi'nin cenaze namazı bayram namazından sonra Ebüssuûd Efendi tarafından Süleymaniye Camii'nde kıldırıldı ve dergâhının bulunduğu yere defnedildi. Cenazeye devlet erkânı, ulemâ ve halktan büyük bir kalabalık katılmış, II. Selim'in emriyle dergâhın bulunduğu yere bir türbe inşa edilmiştir.

Yahyâ Efendi'nin ailesi hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Mehmed Dâî, onun İstanbul'a geldiğinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın hemşirezadesi Şerife Hatun'la evlendiğini yazmaktadır (Menâkıb, vr. 14b). İbrâhim ve Ali isminde iki oğlunun şeyh unvanı taşıması kendisinden sonra meşihatı bunların üstlenmiş olabileceğini akla getirse de haklarında herhangi bir bilgiye rastlanmadığından bu konuda kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Hocazâde Ahmed Hilmi, Odabaşı Şeyhi Mustafa Efendi'nin hayatından bahsederken onun Yahyâ Efendi'nin torunlarından

Emetullah isminde bir hanımla evlendiğini kaydeder (Ziyâret-i Evliyâ, s. 137). Divan edebiyatının kadın şairlerinden Hubbî'nin de (ö. 998/1590 [?]) Yahyâ Efendi'nin torunu olduğu rivayet edilir.

Yahyâ Efendi'nin hayatında Osmanlı merkezî iktidarı ile ilişkileri önemli olup bu ilişkiler hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi verilir. Yahyâ Efendi ile Kanûnî Sultan Süleyman arasında Trabzon'da başlayan dostluk İstanbul'da devam etmiş, onun İstanbul'a gelmesini Kanûnî istemiştir. Bu dönemde Kanûnî'nin Yahyâ Efendi'ye ve ailesine karşı saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kanûnî'nin İstanbul'da inşa ettirdiği ilk mescid Yahyâ Efendi'nin annesi Afîfe Hatun'un adını taşımaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman kendisinden birkaç gün önce doğan Yahyâ Efendi'ye ağabey diye hitap eder ve zaman zaman ziyaretine giderdi. Yahyâ Efendi'nin devlet işlerine karışacak cesareti göstermesi de bu yakınlığı ortaya koymaktadır. Yahyâ Efendi birçok konuda Kanûnî'ye arzlar yazmış, talep veya tavsiyelerde bulunmuştur. Meselâ bir şiirinde İran şahının faaliyetleri hususunda padişahı uyarmış, kızılbaş hareketinin bir fitne olduğunu ve mutlaka bastırılması gerektiğini belirtmiş, bu konuda babasını örnek almasını istemiştir (Divan, vr. 34a, 39b). Hatta kızılbaşlarla mücadele esnasında her türlü şiddete başvurulabileceğini söylemiştir. II. Selim de Yahyâ Efendi'ye büyük saygı gösterir, onu ziyaret eder, bazı konularda kendisine danışır, bazan da hediyeler gönderirdi (Mehmed Dâî, vr. 65b-68b).

Öte yandan Yahyâ Efendi Rüstem Paşa, Sokullu Mehmed Paşa ve Semiz Ali Paşa gibi önde gelen vezirlerle de temas kurmuştur. Kaynaklarda onun saraya sık sık şefaatnâmeler yazarak kendisine başvuranların işlerinin halledilmesine aracı olduğu nakledilir. Ancak bu tavrı devlet işlerine müdahale gibi algılanmış, Rüstem Paşa ve Semiz Ali Paşa ile bazı gerginlikler yaşanmıştır. Rivayete göre Rüstem Paşa, yaptırdığı camiye malzeme temini için Yahyâ Efendi'nin çok önem verdiği mekânlardan Yoros Kalesi'ni yıktırmak istemiş, bunun üzerine Yahyâ Efendi padişaha bir tezkire yazıp paşayı şikâyet etmiştir. Bu müdahaleye çok sinirlenen Rüstem Paşa kalenin hemen yıkılmasını emretmiş, bu amaçla yola çıktığı sırada atından düşmüş, şeyhten özür dilemişse de kabul edilmemiş, neticede çektiği acılar yüzünden ölmüştür

(a.g.e., vr. 57a-59a). Bu rivayetin doğruluğu tartışılsa bile Menâkıb müellifi Mehmed Dâî'nin böyle bir olaya yer vermesi Rüstem Paşa ile Yahyâ Efendi arasında bir anlaşmazlığın mevcudiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Anlaşmazlığın temelinde muhtemelen Rüstem Paşa'nın Şehzade Mustafa'nın öldürülmesindeki gayretleri yatmaktadır. Yahyâ Efendi'nin Sadrazam Semiz Ali Paşa ile arasının açık olmasının sebebi ise sadrazamın Yahyâ Efendi'nin bir isteğini yerine getirmemesidir. Atâî'nin verdiği bilgiye göre Yahyâ Efendi, bu davranışı karşısında Semiz Ali Paşa'ya gücenmiş, bir süre sonra sadrazam yakalandığı hastalığın sebebini buna bağlayıp özür dileyince araları düzelmiştir (Zeyl-i Şakāik, s. 149). Yahyâ Efendi'nin, müridlerinden Turak Bey'in bir işini halletmesi için Sokullu Mehmed Paşa'ya da bir mektup yazdığı bilinmektedir. Riyâziyyât, hendese, hikemiyyât, felekiyyât ve tıp ilimlerinde bilgi sahibi olduğu belirtilen Yahyâ Efendi'nin (Âşık Çelebi, II, 798) Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın bir hastalığını tedavi ettiği nakledilir. Evliya Çelebi'nin rivayetine göre Yahyâ Efendi'nin bir diğer uğraşı kuyumculuk sanatıdır. Buna göre Yahyâ Efendi, Trabzon'da yaşadığı dönemde Şehzade Süleyman ile birlikte Kostanta adlı bir zimmînin yanında kuyumculuk sanatını öğrenmiştir (Seyahatnâme, II, 53).

Daha çok bir şeyh olarak tanınan Yahyâ Efendi'nin tarikatı konusunda Üveysî olduğu dışında kaynaklarda bilgi yoktur. Yaygın görüş Hızır ile görüşerek ondan icâzet aldığı yönündedir. Bir tarikat silsilesinin bulunmaması, kendisinden sonra tarikatını sürdüren şeyhlerden söz edilmemesi, kaynaklarda daha ziyade müderrislik yönünün ön plana çıkarılması ve adının dönemin ulemâsı arasında zikredilmesi, onun mutasavvıf kimliğiyle ilgili rivayetlerin Mehmed Dâî'den naklen sonradan geliştirilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Menâkıb dışındaki kaynakların önemli bir kısmında onun sadece Beşiktaş'ta bir dergâh kurduğundan söz edilmekte, bunun yanında şairliği, sultana yakınlığı ve müderrisliğine dair rivayetlere yer verilmektedir. Her hâlükârda Yahyâ Efendi, dönemindeki önemli mutasavvıflardan biri kabul edilse bile bu yönünün kendisiyle sınırlı kaldığı, bir gelenek haline dönüşmediği âşikârdır. Zira vefatından sonra tekkesi Kādirî ve Nakşî meşâyihi tarafından kullanılmıştır.

Gayretli ve çok yönlü kişiliği, iktidar zümreleriyle halk arasında bir aracı

vazifesi görmesi, fakirlere karşı son derece cömert davranması Yahyâ Efendi'nin saygı duyulan bir şahsiyet haline gelmesini sağlamıştır. Menâkıb'da yer alan, Gülşeniyye'ye ve diğer tarikatlara mensup bazı kişilerin kendisini ziyaret ettiğine dair rivayetler diğer tarikatlar nezdinde de itibar gördüğünü ortaya koymaktadır. Onun zaman zaman bazı camilerde vaaz verdiği anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi, Ayasofya Camii'ndeki vaazlarını dinlemek için halkın üç gün öncesinden hazırlandığını, caminin bir adım dahi atılamayacak kadar dolduğunu ve cemaatin can kulağıyla şeyhi dinlediğini kaydeder (a.g.e., I, 60). Yahyâ Efendi'nin müridlerinin çokluğuna vurgu yapılsa da iki müridinin ön plana çıktığı ve kendisine hemen her konuda yardımcı olduğu görülür. Bunlar denizlerdeki temsilcisi Baba Turak ile karadaki temsilcisi Hacı Kasım'dır (Mehmed Dâî, vr. 46b-50b). Hacı Ali Efendi ve Koca Köse de dergâha hizmet eden şahsiyetlerdir.

Yahyâ Efendi'yi sadece müslümanların ziyaret etmediği, dergâhın gayri müslimlerin yoğun biçimde yaşadıkları bir bölgede kurulmuş olması sebebiyle çoğu denizci birçok hıristiyanın da onu ziyarete gittiği, bazı konularda kendisinden yardım istediği anlaşılmaktadır. Osmanlı devlet teşkilâtına dair anonim ıslahatnâmeler arasında yer alan Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn'deki bir ifade ile Menâkıb'daki bazı kayıtlar, şeyhin gayri müslimler tarafından müşküllerinin halledilmesinde bir merci olarak kabul edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Kitâbü Mesâlih yazarı, ödemekle mükellef tutulduğu haracın kendisine ağır gelmesinden şikâyet eden bir gayri müslimin çareyi Yahyâ Efendi'ye başvurmakta bulduğunu kaydeder (s. 108). Menâkıb'da (vr. 54b-55a) şeyhin denizde kaybolan veya boğulma tehlikesi geçiren hıristiyanları kurtardığına ve bu sayede müslüman olmalarını sağladığına dair menkıbelere de sıkça yer verilir. Şeyhin ayrıca bölgedeki gayri müslimlerin dilini konuşabildiği Menâkıb'da yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır. Meselâ kendisini ziyarete gelen metropolitle Rumca konuşmuş, bu duruma şaşıran ulemâya da on beş dil bildiğini söylemiştir (a.g.e., vr. 55b-57a).

"Müderris" mahlasıyla şiir yazan Yahyâ Efendi'nin şiirleri ölümünden sonra bir divan halinde derlenmiştir. Eserin bilinen tek nüshası Millî Kütüphane Fahri Bilge Bölümü'nde kayıtlıdır (nr. 210). Heath W. Lowry, Yahyâ Efendi ile "Muhibbî" mahlasını kullanan Kanûnî Sultan Süleyman'ın şiire Trabzon'daki çocukluk yıllarında başladıklarını söyler. Yahyâ Efendi

şiirlerinde dünya hayatını, bazan da kendini sorgulamakta, siyasî ve içtimaî meselelere temas etmekte, zaman zaman beslenme kültürüyle ilgili mısralar söylemekte, Kanûnî Sultan Süleyman'a tavsiyelerde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ Efendi, Divan, Millet Ktp., Fahri Bilge, nr. 210; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ (haz. Filiz Kılıç), İstanbul 2010, II, 796-799; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 472b-473b; Kınalızâde, Tezkire, II, 882-884; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 108-109; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 147-149; Mehmed Dâî, Menâkıb-ı Şeyh Yahyâ Beşiktaşî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4604; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 60, 222-223; II, 53; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 455-456; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Camileri ve Dinî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 513-517; Mehmed Nûri, Menâkıb-ı Beşiktaşî Yahyâ Efendi, İstanbul 1313; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ (haz. Selami Şimşek), İstanbul 2005, s. 137; Osmanlı Müellifleri, I, 200; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 61-67; Nazmi Sevgen, Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi, Hayatı, Menkıbeleri, Şiirleri, İstanbul 1965, s. 3-16; İsmail Yüce, Beşiktaşlı Yahya Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-69; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 283-284, 326; H. W. Lowry, "From Trabzon to Istanbul: The Relationship between Suleyman the Lawgier and His Foster Brother (Süt Karındaşı) Yahya Efendi", Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 39-48; Meral Asa, "Bir 16. Yüzyıl Portresi Beşiktaşlı Yahya Efendi", JTS, XXVII/1 (2003), s. 131-160; M. Baha Tanman, "Yahya Efendi Tekkesi", DBİst.A, VII, 409-412.

Haşim Şahin

YAHYÂ EFENDİ, Bostanzâde

(bk. BOSTANZÂDE YAHYÂ EFENDİ).

YAHYÂ EFENDİ, Minkārîzâde

(bk. MİNKĀRÎZÂDE YAHYÂ EFENDİ).

YAHYÂ EFENDİ, Zekeriyyâzâde

(ö. 1053/1644)

Osmanlı şeyhülislâmı, şair.

Safer 969'da (Ekim 1561 [bir rivayete göre 960/1553'te]) İstanbul'da doğdu. Şeyhülislâm Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi'nin oğludur. Abdülcebbarzâde Derviş Mehmed Efendi'den ve diğer bazı âlimlerden ders okuyarak kendini yetiştirdi. Şeyhülislâm Mâlûlzâde Mehmed Efendi'den mülâzemet aldı ve 988'de (1580) Hoca Hayreddin Efendi Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 1587'de Atik Ali Paşa, 1590'da Haseki Sultan, ertesi yıl Sahn medreselerinden birinde, 1593'te Şehzade, 1594'te Üsküdar Atik Vâlide Sultan medreselerinde müderrislik yaptı. 1596'da Halep, 1597'de Şam kadılığına tayin edildi. Bu görevde iken Cigalazâde Sinan Paşa'nın takdirini kazanarak Mısır kadısı oldu. Kadılıktan azli kararlaştırıldıysa da Sinan Paşa'nın araya girmesiyle vazifesine devam etti. 1600'de mâzulen İstanbul'a döndü. Bursa ve Edirne'de kısa süreli kadılıklarda bulundu. 20 Zilhicce 1012'de (20 Mayıs 1604) İstanbul kadılığına getirildiyse de yaklaşık dört ay sonra Hocazâde Abdülaziz Efendi'nin etkisiyle azledildi. 1013 yılı Şâban ortalarında (Ocak 1605) önce Anadolu, beş ay sonra da Rumeli kazaskeri oldu. Ancak Derviş Paşa yüzünden 1606'da bu görevinden uzaklaştırıldı. 1609-1610'da ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bir yıl süren bu görevinden sonra 1026'da (1617) üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. İki yıl süren bu görevin ardından tekrar köşesine çekilen Yahyâ Efendi, 10 Receb 1031'de (21 Mayıs 1622) Hocazâde Mehmed Esad Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu. I. Mustafa'nın tahttan indirilip IV. Murad'ın tahta çıkarılmasıyla Yahyâ Efendi'nin nüfuzu arttı. Ancak Sadrazam Kemankeş Ali Paşa tarafından 9 Zilhicce 1032'de (4 Ekim 1623) azledildi. Şeyhülislâmlık makamına ikinci defa getirilmesi 14 Şâban 1034'te (22 Mayıs 1625) olup bu görevi 19 Receb 1041 (10 Şubat 1632) tarihine kadar sürdü. Şeyh Sinan köyündeki çiftliğinde geçirdiği inziva döneminin ardından 7 Receb 1043'te (7 Ocak 1634) üçüncü defa şeyhülislâmlıkla vazifelendirildi ve ölümüne kadar bu makamda kaldı. Şeyhülislâm iken IV. Murad'ın sevgi ve saygısını

kazanan, onunla birlikte Revan ve Bağdat seferlerine katılan Yahyâ Efendi bu dönemde hayatının en rahat günlerini yaşadı. Sultan İbrâhim devrinde ise uğradığı iftira ve ithamlar yüzünden sağlığı bozuldu ve 18 Zilhicce 1053'te (27 Şubat 1644) vefat etti; babasının Fatih Çarşamba'da Sultan Selim Camii yakınında yaptırdığı medresenin hazîresine defnedildi. Ölümüne "Kabr-i Yahyâ ola yâ rab pür-nûr" mısraından başka pek çok tarih düşürülmüştür. Şairliği kadar şeyhülislâm olarak da dikkat çeken Yahyâ Efendi kaynaklara göre gönül ehli, rindmeşrep, hoşsohbet, nüktedan, hak bildiği yoldan şaşmayan, bulunduğu makamın hakkını veren, siyaset bilen, çevresindekilerden daima saygı gören, cömert ve mütevazi bir kişidir.

Klasik Türk edebiyatının önde gelen gazel şairlerinden olan Yahyâ Efendi'nin genç yaşta şöhrete kavuştuğu, şuh, akıcı ve dokunaklı gazellerinin herkes tarafından beğenildiği tezkirelerde zikredilir. Nef'î, Nev'îzâde Atâî, Fehîm-i Kadîm, Nâilî-i Kadîm, Nergisî gibi çağdaşı şairler yazdıkları kaside, müzeyyel gazel, kıta vb. manzumelerinde onu takdirle anmışlardır. Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Ganîzâde Nâdirî, Neşâtî, Nâbî, Şeyh Galib gibi ünlü şairler onun gazelleri için nazîre ve tahmîsler tertip etmişlerdir. Nedîm gazel sahasında Yahyâ Efendi'nin adını Bâkî ile birlikte anarken (Nef'î vâdî-i kasâidde sühan-perdâzdır/Olamaz ammâ gazelde Bâkī vü Yahyâ gibi) Ziyâ Paşa onun yeni bir tarz meydana getirdiğini, Muallim Nâci de gazellerinin Nedîm'in gazellerinden üstün olduğunu söyler. Nükte ve hicivlerinde Nef'î'nin etkisinde kalan Yahyâ Efendi'nin bazı şiirlerinde Bâkî tesiri görülür. Kimi manzumelerindeki akıcılık ve şuh ifadelere daha sonra Nedîm'de rastlanır. Nitekim Gibb onun Bâkî ile Nedîm arasında bir köprü konumunda bulunduğunu belirtir. Divanı büyük çoğunlukla gazellerden meydana gelen şair bent halindeki nazım şekillerine fazla itibar etmemiştir. Divanında kısa bir na't dışında dinî şiirlere yer vermemiştir; şairin tasavvufî içerikli sâkînâmesini yine bu yaklaşım çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bununla birlikte Yahyâ Efendi'nin şarap, meyhane ve içkiyle alâkalı serbest şiirler söylemesi (Mescidde riyâ-pîşeler etsin ko riyâyı/Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî) şeyhülislâmlığı sebebiyle dikkat çekmiş, gerek şairliğine gerekse şiirlerine ilişkin farklı algılama, târiz ve yorumlara kapı aralamış, hatta küfürle bile itham edilmiştir. Divanında mahallî unsurlara da yer veren şair dil ve ifade yönünden Necâtî, Zâtî ve Bâkî tarzını sürdürerek şehirli Türkçe'sini şiire hâkim kılmaya çalışmış, sanat uğruna dolaylı ve külfetli

anlatımlardan kaçınarak sade ve samimi bir söyleyiş benimsemiştir. Ona göre Tanrı vergisi olan şiir taze, yakıcı ve etkileyici, açık, sade, akıcı ve tatlı olmalı, yeni anlamlar ve yeni mazmunlar içermelidir. Onun duygu ve hayal bakımından son derece zengin ve zarif şiirlerinden bazıları bestelenmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Birçok nüshası bulunan divanın ilk neşri, İstanbul'da 1334'te (1916) İbnülemin Mahmud Kemal başkanlığındaki bir heyet tarafından gerçekleştirilmiş, baş tarafına İbnülemin şairin hayatına ait kapsamlı bir giriş yazmıştır. Divan üzerine yüksek lisans çalışmaları yapılmış (Melek Kahraman-Dikmen, Klâsik Türk Şiirinde Dinî-Tasavvufî ve Din Dışı Şiir Tasnifinin İncelenmesi ve Şeyhülislâm Yahyâ Örneği, yüksek lisans tezi, 2004, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Levent Yener, Şeyhülislâm Yahyâ Divanı'nda Sözvarlığı, yüksek lisans tezi, 2005, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Rekin Ertem transkripsiyonlu metnini neşretmiş (Ankara 1995), Lütfi Bayraktutan (1985, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Abdullah Eren (2004, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) divan üzerine doktora tezi hazırlamış, Hasan Kavruk divanın karşılaştırmalı metnini yayımlamıştır (Ankara 2001). Bu neşirde

biri na't olmak üzere altı kaside, bir sâkînâme, bir tahmîs, 450 gazel, on altı tarih, on bir kıta, dört rubâî, on altı nazm ve altmış dört beyit bulunmaktadır. 2. Taʿlîḳu Şerḥi Câmiʿi'd-dürer. Muhsin-i Kayserî'nin Secâvendî'ye ait el-Ferâʾizü's-sirâciyye'yi manzum hale getirdiği Câmiʿu'd-dürer adlı eserine yine kendisinin yazdığı şerhe yapılan bir ta'liktir. Döneminde hayli rağbet gören eserin bir nüshası Giresun İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3595). 3. Taḫmîsü Ḳaṣîdeti'l-bürde. Bu meşhur kasideye yapılan tahmîslerin en bilinenleri arasında yer alır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5431; Nâfiz Paşa, nr. 952/3). 4. Nigâristân Tercümesi. Kemâlpaşazâde'nin İranlı şair Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ına nazîre olarak yazdığı Farsça Nigâristân'ının çevirisi olup nazım-nesir karışıktır. Hammer tarafından Latince'ye çevrilen eser üzerine Çimen Özçam doktora çalışması yapmıştır (Şeyhülislâm Yahyâ Efendi-Nigâristân Tercümesi, Sentaks İncelemesi, Metin-Sözlük, 1999, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi. Yahyâ Efendi'nin şeyhülislâm iken verdiği fetvaları, kendisinden mülâzemet alan ve bir ara fetva eminliği de yapan Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi bir araya

getirmiştir. Vaktiyle çok okunan, Osmanlı hukuk tarihi bakımından önemli sayılan bu eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 95; Nuruosmaniye, nr. 2056; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2689, 2690, 9042; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 373, 26868). 6. Sâkînâme. Divan'da da yer alan mesnevi tarzında yetmiş yedi beyitlik tasavvufî bir eserdir (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 168). Toplam yirmi yıla yakın şeyhülislâmlık yapan Yahyâ Efendi'nin Arapça, Farsça bazı şiirleriyle dinî-ahlâkî konularda manzum, mensur Arapça risâle, hâşiye ve takrizleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Yahyâ (haz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal), İstanbul 1334; Kınalızâde, Tezkire, II, 1081-1082; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II. Kısım, s. 111-113; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 147b; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 231-232; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 540; II, 1976; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn, İÜ Ktp., TY, nr. 451, vr. 62b; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 106-107; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 110-113; Devhatü'l-meşâyih, s. 46-48; Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri (haz. Cemâl Kurnaz), İstanbul 1995, s. 53-63; Gibb, HOP, III, 277-284; Sicill-i Osmânî, IV, 636; Osmanlı Müellifleri, II, 498; İlmiyye Salnâmesi, s. 441-445; Ahmed Refik [Altınay], Osmanlı Âlimleri ve Sanatkârları (İstanbul 1924) (s.nşr. Dursun Gürlek), İstanbul 1997, s. 127-142; Murat Uraz, Şeyhülislâm Yahyâ: Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirlerinden Parçalar, İstanbul 1944; Danişmend, Kronoloji2, V, 121-123; Lütfi Bayraktutan, Şeyhülislâm Yahyâ: Hayatı, Edebî Kişiliği, Sanatı, Eserleri ve Divânından Seçmeler, İstanbul 1990, s. 1-65; Metin Akkuş, Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ, Ankara 1998, s. 250; Ali Fuat Bilkan - Yusuf Çetindağ, Şeyhülislâm Şairler, Ankara 2006, s. 85-97; Yavuz Demir, "Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve Sâkinâmesi", MK, sy. 62 (1988), s. 34-38; Ülkü Özsoy, "Şeyhülislâm Zekeriyya Efendi ve Yahyâ Efendi Vakfiyeleri Üzerine", TUBA, XXII (1998), s. 159-169; M. Asım Yediyıldız, "Bayramzâde Zekeriyya

Efendi'nin Vakfı", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, Bursa 2003, s. 153-156; Kâzım Yoldaş, "Şeyhülislâm Yahyâ Divânı'nda Sosyal Hayatın Mekân Boyutu", EKEV Akademi Dergisi, VIII/20, Erzurum 2004, s. 329-344; Ali Yıldırım, "Taşlıcalı Yahyâ ile Şeyhülislâm Yahyâ Divânlarında Zühdî ve Harâbâtî Kelimelerinin Kullanımı", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XVII/2, Elazığ 2007, s. 69-88; a.mlf., "Eski Türk Edebiyatı Kaynaklarında Görülen Yanlış ve Çelişkiler", Turkish Studies, II/4 (2007), s. 1048-1053; H. Dilek Batislam, "Şehir Şiirleri ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın Edirne Gazelleri", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 39, Erzurum 2009, s. 483-498; "Yahya Efendi (Şeyhülislâm)", TDEA, VIII, 544-546; N. Ünver, "Yahya", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 549-550.

Bayram Ali Kaya

YAHYÂ EFENDİ KÜLLİYESİ

XVI. yüzyılda İstanbul'da Beşiktaş'ta Şeyh Yahyâ Efendi (ö. 978/1571) tarafından kurulan külliye.

İstanbul Beşiktaş ilçesi Yıldız mahallesinde Çırağan caddesine bağlanan Yahyâ Efendi çıkmazında yer almaktadır; kuruluşu 945 (1538) yıllarına kadar götürülebilir. Şeyh Yahyâ Efendi'nin kendi imkânları ile satın aldığı geniş arazi daha sonra Yıldız ve Çırağan saraylarının arazilerine katılan geniş bir parçayı, ayrıca Yüksek Denizcilik Okulu'nun arsasını da içine almakta, Yıldız tepesinden Boğaziçi kıyısına kadar kesintisiz uzanmaktaydı. Yahyâ Efendi burada mescid-tevhidhâne, medrese, hamam, çeşme ve evlerden oluşan bir külliye niteliğindeki ilk tekkeyi tesis etmiş, çevresini bağlar ve çiçek bahçeleriyle donatmıştır. İlk tekkenin çekirdeğini Yahyâ Efendi'nin mescid-tevhidhâne olarak kullandığı evinin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra Velizâde Ahmed Efendi adında bir kişinin minber ilâvesiyle mekân cami-tevhidhâneye dönüşmüş, bu arada tekkenin bulunduğu yere kemerlerle su getirilmiştir.

II. Selim, Yahyâ Efendi'nin vefatından (978/1571) sonra kabri üzerine tasarımı Mimar Sinan'a ait kâgir, kubbeli bir türbe inşa ettirmiş, tekkeyi genişleterek yeniden yaptırmıştır. II. Osman dönemi vezîriâzamlarından Güzelce Ali Paşa 1030'da (1621) buraya defnedilmiş, onun kabri üzerine de kâgir, kubbeli bir türbe yapılmıştır. Kaptanıderyâ ve Sadrazam Cezayirli Gazi Hasan Paşa 1191'de (1777) tekkeye bir çeşme ilâve etmiştir. Yahyâ Efendi'nin vakfettiği zengin gayri menkuller zaman içinde mensupların ve muhiplerin katkılarıyla artmış, kuruluşunu izleyen 150 yıl zarfında tekkeye yeni binalar eklenmiştir. XVIII. yüzyılın başlarında, bugünkü Yüksek Denizcilik Okulu ile eski Beşiktaş Stadı'nın (halen Çırağan Sarayı'nın bahçesinde inşa edilen otel) bulunduğu yerde Yahyâ Efendi vakfına ait yedi gözlü kayıkhane, bahçeler, havuz, bahçıvan odaları, ev, ekmekçi, karakol, ayazma ve çeşmenin var olduğu, ayrıca türbe civarında altmış, Beşiktaş ile Ortaköy'de on adet olmak üzere toplam yetmiş arsa ve evin yer aldığı tesbit edilmektedir. Bütün bu tesisleri barındıran arazinin bir kısmı Abdülmecid tarafından saltanatının son yıllarında, bir kısmı da 1873'te Abdülaziz

tarafından Yıldız ve Çırağan saraylarının arazisine katılmıştır. Vakfedilen gayri menkullerden günümüze Yahyâ Efendi Türbesi'ne bitişik birkaç ahşap evden başka hiçbir şey intikal etmemiştir.

Yahyâ Efendi Türbesi 1812'de II. Mahmud tarafından tamir edilirken yeni derviş hücreleri eklenerek tekke büyütülmüş, bu sırada Yahyâ Efendi'nin evinden bozma ilk tekkenin yanında müstakil bir zâviye teşekkül etmiştir. Abdülmecid döneminde de tekkenin onarıldığı bilinmektedir.

Yahyâ Efendi Tekkesi'nin bugünkü şekli, 1873'te Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan'ın büyük onarımı sonucunda ortaya çıkmış, tekke II. Abdülhamid döneminde de çeşitli onarımlar geçirmiştir. Tekke mensuplarından Hacı Mahmud Efendi 1901'de tekkenin cümle kapısına bitişik bir kütüphane inşa ettirmiş, 1903'te tekkeye çıkan yokuş üzerinde Yahyâ Efendi'nin 945'te (1538) yaptırdığı çeşmeyi yenilemiştir. Aynı dönemde hazîrenin kuzey kesimine birçok hânedan mensubunun gömülü olduğu, Şehzadeler Türbesi diye adlandırılan bina inşa edilmiştir. Tekkelerin 1925'te kapatılmasından sonra tekkenin cami-tevhidhânesi cami olarak kullanılmıştır. Tekke müştemilâtından ayakta kalabilmiş bölümlerde son postnişin Şeyh Abdülhay Efendi (Öztoprak) vefatına kadar ikamet etmiş (1961), ardından söz konusu bölümler cami görevlilerine tahsis edilmiştir. Sağlam durumda kalan türbelerden Yahyâ Efendi'ye ait olanı İstanbul'da hâlâ en çok ziyaret edilen makamlardandır. Üveysî olan Yahyâ Efendi'den sonra tekkenin Kādirîliğe ve Nakşibendîliğe intikal ettiği, belirli zamanlarda iki tarikata birden hizmet verdiği anlaşılmaktadır. Bu arada Üveysîliğin tekkede en azından bir meşrep halinde devam ettirildiği söylenebilir.

Tekkede şeyhlik yapanların tam bir listesi elde edilememiştir. II. Mahmud'un kızı Sâliha Sultan'ın 1834'teki düğününe davet edilen Nakşibendî şeyhleri arasında Yahyâ Efendi türbedarı el-Hac Hâfız Ali Efendi'nin, Kādirî şeyhleri arasında da Yahyâ Efendi Tekkesi şeyhi es-Seyyid Mustafa Efendi'nin adı geçmektedir. Yine Nakşibendîliğe bağlı olan Türbedar Şeyh Mehmed Nûri Şemseddin Efendi 1836'dan vefatına kadar (1886) bu görevi yürütmüştür. Nûri Şemseddin Efendi, II. Mahmud'un Bektaşîliği lağvetmesi üzerine (1826) Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi'nin meşihatına tayin edilen Taşköprülü Şeyh Seyyid Hüseyin

Efendi'nin oğludur. II. Mahmud tarafından Yahyâ Efendi türbedarlığına getirilen Şemseddin Efendi Miftâhu'l-kulûb adlı eseriyle tanınır. Torunlarından Hasan Hayri Efendi de bu tekkede şeyhlik yapmıştır.

Denize (kıble yönüne) doğru dik bir meyille alçalan tekke arazisi istinat duvarlarıyla setlere ayrılmış, tekkenin bölümleri bu setler üzerine yerleştirilmiştir. Çırağan caddesinden Yıldız Parkı girişinin (Küçük Mecidiye Camii'nin) hemen yanından başlayan Yahyâ Efendi çıkmazına saptıktan sonra sağda çeşme göze çarpar. Beyaz mermer çeşmenin beyzî teknesi geç devir çeşmelerinde rastlanan kurna şeklindedir. Alt kesimi yivlerle donatılarak istiridye görünümü kazandırılmıştır. Aynasında birinci ulusal mimarlık üslûbunu yansıtan dilimli kemer vardır. Musluk kabartma bir rozet içine yerleştirilmiştir. İki kısımdan oluşan kitâbede üstte Yahyâ Efendi'nin ilk çeşme için söylediği, son mısraı ebcedle 945 (1538) yılını veren tarih manzumesi, altta ikinci bâninin adını ve ihya tarihini veren mensur kitâbe yer alır. Her ikisi de ta'lik hatla yazılmıştır.

Çeşmeden sonra çıkmaz sokağın sağa doğru kıvrılan bir kesimi izlenerek tekkeye ulaşılır. Soldaki istinat duvarının almaşık örgülü alt kesimi muhtemelen tekkenin ilk inşasından kalmadır. Birkaç adım ileride solda tekkenin cümle kapısı, tam karşıda buna bitişik Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi görülür. Cümle kapısı tablalı ahşap kanatları ile iddiasız bir görünüme sahiptir. Dikdörtgen açıklığın üstünde 1290'daki (1873) büyük onarımı belgeleyen ta'lik hatlı manzum kitâbe Şeyh Hasan Hayri Efendi'ye aittir. Cümle kapısının ardında üstü beşik çatı ile örtülü bir geçit uzanır. Bu geçit sağda (güneyde) hazîreyi kuşatan istinat duvarı ile solda (kuzeyde) birer kapı ve pencere ile geçide açılan bevvâb hücreleriyle sınırlıdır. Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi tek katlı, dikdörtgen planlı basit bir yapıdır. Duvarları tuğla ile örülmüş, cepheler sıvanmadan bırakılmıştır. Ahşap çatı halen Marsilya tipi kiremitlerle örtülüdür. Çıkmaz sokağa bakan kuzey cephesinde basık kemerli girişle iki adet pencere sıralanır. Pencerelerin ortasında kemerlerin üstünde bâninin adını ve kütüphanenin inşa tarihini veren sülüs hatlı mensur kitâbe bulunur. Kütüphanedeki kitaplar 1940'ta Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Cümle kapısını izleyen ve iki yandan hazîre ile kuşatılmış olan yolun sonunda tekkenin ana binası yükselir. Yahyâ Efendi Türbesi'ni, cami-tevhidhâneyi, selâmlığı, haremi ve Güzelce Ali Paşa Türbesi'ni barındıran bina zaman içinde birbirine

eklenmiş, farklı malzeme, inşaat ve üslûp özellikleri gösteren çeşitli mekânlardan oluşmaktadır. Yapının kuzeybatı köşesinde camekânlarla kuşatılmış esas giriş yer alır. Bunun sağında kadınlar mahfiline geçit veren, kafesli pencerelerle taçlandırılmış yan yana iki küçük kapı bulunur. Saçakla korunan sahanlıkta mermer bir kuyu bileziğiyle havan biçiminde bir sadaka taşı göze çarpar. Tekke girişinin hemen sağında yer alan Hamidiye Çeşmesi'nde beyzî bir tekne, neo-gotik üslûpta bir sivri kemerle donatılmış aynataşı, birinci ulusal mimarlık üslûbunda, tepesinde palmet bulunan bir alınlık görülür. Alınlığın ortasında II. Abdülhamid'in tuğrası, altında 1324 (1906) tarihi, bunun yanlarında ta'likle yazılmış "Hamidiye Çeşmesi" ibaresi yer alır. Bu çeşmenin arkasındaki sette Yahyâ Efendi ile Hızır'ın, altında buluştuğuna inanılan servi ağacı yükselir.

Tekkenin esas girişini ince uzun dikdörtgen planlı bir koridor izler. Koridor solda hazîre boyunca uzanan istinat duvarı niteliğinde, yüzeyi içeriden ahşap kaplı bir duvarla sınırlıdır. Bu duvarda hazîreye açılan ufak pencereler sıralanmaktadır. Koridorun sağında Yahyâ Efendi Türbesi vardır. Tavanı basit bir ahşap kaplama ile meydana getirilen ve II. Abdülhamid dönemindeki onarımlarda son şeklini aldığı anlaşılan koridor türbenin bitiminde sağa kıvrılır. Koridorun batı ucunda bir dizi abdest musluğu yer almakta, bunların üzerinde sonradan yerleştirilmiş hissi veren, enine dikdörtgen bir mermer levha üzerinde beyzî bir çelenk ortasında II. Mahmud'un tuğrası bulunmaktadır. Koridorun güney-kuzey doğrultusunda uzanan ikinci kesiminde solda hazîreye açılan beş adet dikdörtgen pencerenin

sıralandığı bir ahşap duvar, sağda Yahyâ Efendi Türbesi'nin giriş cephesi uzanır. Türbenin bitiminde sağa dönüldüğünde cami-tevhidhâneye açılan kapı ve hünkâr mahfiline geçilen merdiven, karşıda cami-tevhidhâneye doğu yönünde bitişen bir grup ahşap mekân ve Güzelce Ali Paşa Türbesi'nin giriş cephesiyle karşılaşılır. Bu noktada koridor bu defa sola kıvrılarak bir müddet devam eder ve selâmlık/harem kitlesine açılan kapı ile son bulur. Yine burada Cezayirli Gazi Hasan Paşa Çeşmesi yer alır. Bir dizi musluktan oluşan çeşme daha ziyade bir abdest alma yerini andırmaktadır. İstifli sülüsle yazılan kitâbesi müderris Rüşdü Ali Efendi'ye aittir.

Dikdörtgen bir alanı (15,5 × 9 m.) kaplayan cami-tevhidhâne İstanbul'daki

benzerleri içinde çevreye açılışı ve Boğaz manzarasına hâkimiyeti bakımından müstesna bir yere sahiptir. Kuzeyde Yahyâ Efendi Türbesi ile sınırlanan mekânı diğer yönlerde kuşatan duvarlar ahşap iskeletli olup dışarıdan ahşap kaplama, içeriden bağdâdî sıva ile donatılmıştır. Kuzey duvarında türbeye açılan üç adet pencereden başka kadınlar mahfili ile harim arasında gerektiğinde bağlantıyı sağlayan, kapı kanadı gibi açılabilen kafesler mevcuttur. Kuzey duvarı batı yönünde kadınlar girişinden bir miktar ileriye taşmakta ve bu kesimde bir pencere bulunmaktadır. Cami-tevhidhâne hariminde dışarıya açılan bütün pencereler dikdörtgen açıklıklıdır, içeriden ve dışarıdan pervazlarla çerçevelenmiştir. Kuzey ucunda girişin yer aldığı doğu duvarı sağır bırakılmıştır. Güney duvarının ortasında içeriden yarım daire, dışarıdan yarım sekizgen planlı mihrap, bunun sağında ve solunda ikişer pencere görülür.

Cami-tevhidhânenin ortasında kareye yakın dikdörtgen planlı bir alan, bunun yanlarında (doğu ve batı yönlerinde) mahfiller vardır. Üst katta doğu yönündeki hünkâr mahfiline harim girişinin yanında dar ahşap merdivenden ulaşılır. Yıldız Sarayı'nın marangozhanesinde yapıldığı anlaşılan torna işi ahşap kafesler hünkâr mahfilinin harime bakan yüzünü kapatır. Cami-tevhidhânede ortadaki kare planlı bölümün üstü ahşap çatı altında gizlenmiş, bağdâdî sıvalı, basık bir kubbe ile kapatılmıştır. Kubbeye geçiş kâgir mimari taklit edilerek yüzeyleri çıtalarla üçgen ve beşgenlere taksim edilmiş, ahşap iskeletli bir üçgenler kuşağı ile sağlanmıştır. Zemindeki maksûrelerin düz ahşap tavanları ise çubuklu denilen türdedir. Üst kat mahfillerinde ahşap iskeletli ve bağdâdî sıvalı aynalı tonozlar tercih edilmiştir.

Ahşap bölümlerle çepeçevre sarılmış olan Yahyâ Efendi Türbesi düzgün kare (içeriden 9 × 9 m.) planlıdır. Türbenin batı ve doğu duvarları inşa edildikleri dönemin klasik üslûbuna uygun kapı ve pencere düzeniyle ilk şeklini korumuş, diğerleri değişikliğe uğramıştır. Ahşap koridora açılan doğu duvarının ortasında basık kemerli giriş, yanlarda altlı üstlü birer pencere grubu yer alır. Alttaki pencerelerin kesme taş sövelerle çerçevelenmiş dikdörtgen açıklıkları lokmalı demir parmaklıklarla donatılmış, sivri kemerli tepe pencereleri alçı revzenlerle kapatılmıştır. Bunun karşısına gelen batı duvarında aynı özelliklere sahip üç pencere grubu vardır. Tekkenin girişine bakan kuzey cephesinde özgün pencere

düzeni tâdil edilmiş, geç devir üslûbunda demir parmaklıklarla donatılan üç pencereden doğu kesiminde bulunan ikisi ikiz pencere konumunda tasarlanmıştır. Cami-tevhidhâne harimine açılan güney duvarında ortadaki pencere iptal edilerek bunun yerine çok daha geniş, basık kemerli bir açıklık kondurulmuş, yandakiler aynen bırakılmıştır. Tarikat yapılarında sıkça gözlenen ibadethâne-türbe ilişkisi böylece daha da belirgin kılınmış, harimle türbe arasındaki mekân bağlantısı daha büyük ölçüde sağlanmıştır. Kuzey ve güney duvarlarındaki bu değişikliklerin 1873'teki onarım sırasında gerçekleştirildiği kesindir. Türbenin aslında pandantifli bir kubbeyle örtülü olduğu ileri sürülebilir. Muhtemelen aynı tarihte (1873) özgün üst yapı iptal edilerek yerine bugünkü basık, bağdâdî kubbe inşa edilmiş, cami-tevhidhânenin bağdâdî kubbesi gibi bu da aynı ahşap çatı altında gizlenmiştir. Her iki mekânın kubbeleri arasında görülen teknik ve oran benzerliğinden, ayrıca türbenin son halini 1873'te almış olmasından hareketle cami-tevhidhânedeki değişiklikleri de aynı yıla tarihlemek mümkündür.

Türbede birinci sırada Şeyh Yahyâ Efendi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızlarından, Yahyâ Efendi'nin mânevî evlâdı "Tasasız" Râziye Sultan, II. Abdülhamid'in evlâdından Hatice Sultan ile Şehzade Ahmed Bedreddin Efendi, Yahyâ Efendi'nin büyük oğlu Şeyh İbrâhim Efendi, Yahyâ Efendi'nin annesi Afîfe Hatun; ikinci sırada Yahyâ Efendi'nin hanımı Şerife Hatun, dervişlerinden Ali Efendi, küçük oğlu Şeyh Ali Efendi, tekke şeyhlerinden Mehmed Nûri Şemseddin Efendi ile torunu Şeyh Hasan Hayri Efendi gömülüdür. Bütün bu kabirlerin üstüne ahşap sandukalar konmuş, etrafı İstanbul işi sedef kakmalı ahşap korkuluklarla kuşatılmıştır. Ayrıca türbenin giriş cephesinde güneyden kuzeye doğru Yahyâ Efendi neslinden Galata Kadısı Mehmed Said Efendi, Rumeli Kazaskeri Dürrîzâde Mehmed Dürrî Efendi, Mehmed Said Efendi'nin eşi Ayşe Hanım, tekke şeyhlerinden Mehmed Nûri Efendi, Şeyh Mehmed Nûri Şemseddin Efendi'nin damadı Hacı Nûri Efendi, Türbedar Hüseyin Şevki Efendi ile Türbedar Yûsuf Efendi gömülmüştür.

Cami-tevhidhâne ile Güzelce Ali Paşa Türbesi arasında sıkışmış bulunan ahşap kanat komşusu olduğu mekânlara göre güney yönünde taşkındır. Burada dikdörtgen planlı bir sofaya açılan, farklı büyüklükte dört oda yer alır. Bunlar muhtemelen meydan odası, kahve ocağı türünden mekânlardır.

Bu bölümle ahşap harem/selâmlık kanadı arasında XVII. yüzyılın klasik üslûbunu yansıtan Güzelce Ali Paşa Türbesi yer alır. Kare planlı (7 × 7 m.) yapı pandantifli bir kubbeyle örtülüdür. Duvarları bir sıra kesme taş ve iki sıra tuğla ile almaşık örülmüştür. Duvarlar ve kubbe içeriden sıvalı, kubbe dışarıdan kurşunla kaplıdır. Ahşap tekke bölümlerine bitişik olan doğu ve batı duvarları sağırdır. Koridora açılan kuzey cephesinin ortasında basık kemerli giriş bulunmaktadır. İçeride Güzelce Ali Paşa ile aile efradına ait toplam altı adet mermer lahit sıralanır. Lahitler işçilikleri ve sergiledikleri ilginç motifler (hançer, vazodan çıkan çiçekler vb.) açısından devrinin seçkin örnekleridir. Moloz taş örgülü temel duvarları üzerinde

yükselen ahşap harem/selâmlık kanadı kısmen tek, kısmen iki katlıdır. Yer yer güneye doğru eliböğründelere oturan çıkmalarla genişletilmiştir. Bu kanatta sofalar ve koridorlarla irtibatlandırılmış, eşsiz bir Boğaz manzarasına açılan, geleneksel biçimde döşenmiş, farklı boyutlarda odalar sıralanır. Çubuklu tavanlar, yüklükler ve sedirlerle donatılan bu odalardan bir kısmı şeyhin ailesiyle ikamet ettiği hareme, diğer kısmı dervişlerin ikametine, şeyhin misafirlerini ağırlamasına mahsus selâmlık bölümüne aittir.

Yahyâ Efendi'nin büyük şöhreti vefatından sonra devam etmiş, türbesiyle tekkesinin çevresi kendisine komşu olmak isteyen binlerce insanın kabirleriyle dolmuştur. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren buraya gömülen birçok tarikat ehli, devlet ricâli, ulemâ, hânedan ve saray mensubuna ait mezar taşları başlıbaşına bir araştırmaya konu teşkil edecek çeşitlilik ve zenginliktedir. Genellikle Şehzadeler Türbesi diye adlandırılan, aslında bazı şehzadelerin, kadınefendilerin, ikballerin ve sultanların mezarlarını da barındıran türbe XIX. yüzyılın sonlarında II. Abdülhamid tarafından yaptırılmıştır. Moloz taş ve tuğla ile örülen duvarları sıvalı, ahşap çatı günümüzde Marsilya tipi kiremitlerle örtülüdür. Köşeleri pahlanmış dikdörtgen planlı türbenin cephelerinde ortadaki yuvarlak kemerli, yandakiler dikdörtgen açıklıklı olmak üzere üçlü pencere grupları görülür. Basit silmelerle çerçevelenmiş olan pencereler eklektik parmaklıklarla donatılmıştır. Giriş güneydoğu köşesindeki pahta yer alır. Eskiden burada iki odalı, muhtemelen ahşap bir türbedar evinin bulunduğu ve türbeye bunun içinden geçildiği bilinmektedir. Türbede yer alan on dört adet ahşap sanduka simli pûşidelerle donatılmış ve ahşap parmaklıklarla kuşatılmıştır.

Yahyâ Efendi Tekkesi'nde ilk göze çarpan özellik mimari yapıların çevre ile sıcak ilişkisidir. Hazîredeki yoğun yeşil doku, esasen ahşap malzemesinden ötürü kendisine yakın olan tekkeyi âdeta kucaklamakta, türbeden etrafa yayılan mistik hava ve muhteşem manzara ile birleşerek İstanbul'un nasılsa hâlâ yaşayabilen pitoresk bir köşesini oluşturmaktadır. Yahyâ Efendi Tekkesi, Ahmet Hamdi Tanpınar'a şu satırları ilham etmiştir: "İlâhî mağfiret Yahyâ Efendi Dergâhı'nda âdeta güzel bir insan yüzü takınır. Ölüm burada, hemen iki üç basamak merdiven ve bir iki setle çıkılıveren bu bahçede hayatla o kadar kardeştir ki bir nevi erme yolu, yahut aşk bahçesi sanılabilir."

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 193; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 16; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 109-115; a.mlf., Mecmûa-i Tevârih (haz. Fahri Çetin Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 18; Mecmûa-i Cevâmi', II, 46-47, nr. 72; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 290-296; 1329 Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 6, 122, 235; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 146, 148-149; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 241-245; Aysel Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1964, s. 18-30; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 255, 265, 334, 354; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 236, nr. 97; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 69-70; M. Baha Tanman, "Settings for the Veneration of Saints", The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 149, 152, 154; a.mlf., "Tekkeler", Dünden Bugüne Beşiktaş (ed. Nuri Akbayar), İstanbul 1998, s. 201-207; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 353, 357; a.mlf., "Tekkeler", Geçmişten Günümüze Boğaziçi (ed. Haluk Sezgin), İstanbul 2008, I, 193-196; a.mlf.,

“Yahya Efendi Tekkesi”, DBİst.A, VII, 409-412; Affan Egemen, İstanbul’un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 345, 814; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 206-208; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, sy. 13 (1981), s. 590.

M. Baha Tanman

YAHYÂ b. EKSEM

(يحيى بن أكثم)

Ebû Muhammed Yahyâ b. Eksem b. Muhammed (Amr) es-Sayfî el-Üseyyidî et-Temîmî el-Mervezî (ö. 242/857)

Müctehid âlim, kādılkudât.

Künyesi bazı kaynaklarda Ebû Zekeriyyâ olarak da kaydedilir. Doğum tarihi olarak yetmiş altı yaşında vefat ettiğine dair rivayete göre 166 (782-83), seksen üç yaşında vefat ettiğine dair rivayete göre 159 (776) yılları ortaya çıksa da 5 Ramazan 202 (17 Mart 818) tarihinde kadılık göreviyle Basra'ya geldiğinde henüz on sekiz-yirmi bir yaşlarında bulunduğu şeklindeki rivayet göz önüne alınarak 180 (796) yılı civarında doğduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim 160'ta (776-77) doğan İbn Ebû Duâd'ın Yahyâ b. Eksem'den yirmi yaş kadar büyük olduğu (Hatîb, IV, 142) ve 198'de (813) hilâfete geçen Me'mûn tarafından kadı tayin edilmeden önce yaşının küçüklüğü sebebiyle imtihan edildiğine dair bilgiler de bu rivayeti desteklemektedir. Aslen Horasan'ın Merv şehrinden olup Câhiliye devri şair ve hatiplerinden, Hakîmü'l-Arab diye tanınan Eksem b. Sayfî et-Temîmî'nin soyundan gelir. Dedesi Muhammed b. Katan b. Sem'ân el-Üseyyidî, Emevîler'in Horasan valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî'nin kumandanlarından iken daha sonra Abbâsî davetçilerine katıldı. Bazı kaynaklarda ismi Ektem şeklinde kaydedilen babası da fıkıh öğrenimini İmam Ebû Hanîfe'nin, onun ardından talebesi Züfer'in yanında sürdürmüş (Bezzâzî, II, 124) ve Abdullah b. Mübârek'ten hadis rivayet etmiştir. Yahyâ b. Eksem, başta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî olmak üzere dönemin ileri gelen âlimlerinden fıkıh ve Abdülazîz b. Ebû Hâzim, Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî, Cerîr b. Abdülhamîd, Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Îsâ b. Yûnus es-Sebîî, Hafs b. Gıyâs, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Âdem gibi muhaddislerden hadis tahsil etti. Kendisinden Buhârî (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ dışındaki eserlerinde), Tirmizî, Ebû Hâtim er-Râzî, Kādî İsmâil b. İshak el-Cehdamî, Ali b. Medînî, Muhammed b. İshak es-Serrâc rivayette bulundu. Yahyâ ayrıca Vâsıt ve Bağdat'ta kadılık yapan Ebü'l-

Abbas Ahmed b. Muhammed el-Birtî ve Tahâvî'nin hocası Ahmed b. Ebû İmrân'dan fıkıh öğrendi.

Genç yaşından itibaren devlet bürokrasisinde görev alan Yahyâ b. Eksem kadılık, kādılkudâtlık, kumandanlık, Dîvânü's-sadakāt başkanlığı, vezirlik gibi görevler yaptı. Zekâsı, bilgisi, bürokrasi deneyimi ve güçlü anlatımı ile Halife Me'mûn'un dikkatini çekti. Halife 201 (817) yılında Ali er-Rızâ'yı veliaht ilân ettiğinde kendisine verdiği ahidnâmeyi şahit sıfatıyla imzalayanlar arasında yer aldı (Kalkaşendî, II, 334-336). 199'da (815) başlayan Mübeyyiza isyanının bastırılmasının ardından Horasan'dan getirilerek 202 (818) yılında Basra kadılığına tayin edildi. Kendisini karşılayan Basralılar'ın yaşını sormalarından küçümsendiğini anlayınca Hz. Peygamber'in Mekke'ye vali tayin ettiği Attâb b. Esîd'den, Yemen'e gönderdiği Muâz b. Cebel'den ve Hz. Ömer'in Basra kadılığına gönderdiği Kâ'b b. Sûr'dan yaşça daha büyük olduğunu söyledi. 210'da (825) Me'mûn tarafından Bağdat'a Ali b. Harmele et-Teymî'nin yerine kādılkudât tayin edildi (İbn Hallikân'ın bunun için verdiği 220 tarihi [Vefeyât, VI, 149] yanlıştır). Me'mûn döneminde ülke yönetiminde en etkin iki kişiden biri oldu (diğeri İbn Ebû Duâd). Vezirler idarî konularda onun görüşünü almadan

herhangi bir uygulamada bulunmazlardı. 214 (829) yılında Dînever'de bulunan Abdullah b. Tâhir'e elçi olarak gönderildi ve onun Horasan valiliğine tayinine aracılık etti. Me'mûn'un seferlerinde yanında bulundu; 27 Muharrem 215'te (26 Mart 830) gerçekleştirilen Bizans seferine katıldı ve 216 (831) yılında Bizans'a karşı düzenlenen bir akında kumandanlık yaptı. Aynı yıl Me'mûn ile birlikte Dımaşk'a ve 10 Muharrem 217'de (16 Şubat 832) Mısır'a gitti. Mısır'da kadılık makamı boş olduğundan halkın talebi üzerine burada üç gün müddetle davalara baktı, bu sebeple Mısır kadıları arasında sayıldı. Mu'tasım-Billâh döneminde kādılkudâtlık görevinden alınarak yerine İbn Ebû Duâd tayin edildi.

Halife Vâsiḳ-Billâh zamanında Bağdat'ın Şarkıye bölgesinde kadılık yapan Yahyâ b. Eksem, Mütevekkil-Alellah döneminde yeniden itibar kazandı. Felç olan babası İbn Ebû Duâd yerine kādılkudâtlık görevini yürüten Ebü'l-Velîd Muhammed 5 Rebîülevvel 237'de (6 Eylül 851) azledildiğinde Yahyâ b. Eksem Bağdat'tan Sâmerrâ'ya getirilip ikinci defa kādılkudâtlığa tayin

edildi. 23 Ramazan 237 (19 Mart 852) tarihinde bu görevine mezâlim hâkimliği ilâve edildi. Ancak Safer 240'ta (Temmuz 854) Mütevekkil-Alellah tarafından görevden alındı. Kendisine bu haberi getiren kâtibin divanı teslim etmesini istemesi üzerine bunun halife tarafından emredildiğine dair iki âdil şahit talep ettiyse de kâtip zorla divanı elinden aldı. Bu olayı duyan halife Yahyâ'nın Bağdat ve Basra'daki mallarının müsadere edilmesini (Taberî, V, 319) ve Bağdat'ta ev hapsinde tutulmasını emretti, ardından da onu Mekke'ye sürdü. Daha sonra Mekke'de kalmayı istemesine rağmen Mütevekkil-Alellah'ın kendisini affettiğini haber alınca Irak'a dönmek üzere yola çıktı. Ancak Medine yakınlarındaki Rebeze'de 15 Zilhicce 242 (14 Nisan 857) tarihinde vefat etti ve orada defnedildi. 243 yılı başlarında (Mayıs 857) öldüğü de rivayet edilmektedir.

Vekî', Yahyâ b. Eksem'i kadılık mesleğinde otoriter, titiz ve tâvizsiz bir kimse olarak niteler ve mesleğinde eleştirilere mâruz kalmamakla birlikte bazı kusurları bulunduğunu belirtir (Aḫbârü'l-ḳuḍât, II, 161, 163). İbn Hallikân'a göre ise işleri en iyi bilen dâhilerdendi (Vefeyât, VI, 151). Kaynaklarda Yahyâ b. Eksem'in her durumda doğru bildiklerini söyleyen cesur bir âlim olduğuna dair menkıbeler yer almaktadır. Halife Me'mûn'un Şam seferi sırasında müt'a nikâhını serbest bırakmak istemesi üzerine Yahyâ b. Eksem'in Kur'an ve Sünnet'ten haramlığına dair delil getirerek halifeyi bundan vazgeçirmesi takdire değer bir davranış kabul edilmiştir (Hatîb, XIV, 199-200). Yine kaynaklarda nakledilen pek çok anekdottan Me'mûn'un yanından ayrılmadığı, onunla birlikte iken gelişen olaylara müdahale ettiği anlaşılmakta, ayrıca halifeye dair pek çok anekdotun râvisi olarak görünmektedir. Bununla birlikte Me'mûn ölüm döşeğinde, kendi yönetiminde halka yapılan haksızlıklardan ve vergilerle ilgili yanlış uygulamalardan Yahyâ b. Eksem'in sorumlu olduğunu söylemiştir (Taberî, V, 196).

Me'mûn, Mu'tasım-Billâh ve Vâsiḳ-Billâh gibi Mu'tezile mezhebini kabul eden halifeler döneminde resmî görevlerde bulunmakla birlikte Yahyâ b. Eksem kelâm konusunda Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimsemekteydi. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Eksem'in herhangi bir bid'atını bilmediğini söyler; Hatîb el-Bağdâdî de onu bid'attan uzak, Ehl-i sünnet'e mensup bir âlim diye tanıtır ve dönemin kelâmla ilgili en önemli tartışma konularından biri olan halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile anlayışına karşı çıkarak

bunu savunanların tövbe etmeleri, tövbe etmedikleri takdirde idam edilmeleri gerektiğini ileri sürdüğüne dair rivayeti kaydeder (Târîḫu Baġdâd, XIV, 199). İslâm tarihinde "mihne" adıyla anılan bu olayın siyasî bir problem haline gelmesine öncülük eden Kādılkudât İbn Ebû Duâd ile Yahyâ b. Eksem arasında pek çok münazara yapılmıştır. Aslında İbn Ebû Duâd'ı Halife Me'mûn'a tanıtarak yükselmesini sağlayan da Yahyâ olmuştur. Mütevekkil-Alellah'ın 237'de (851) İbn Ebû Duâd'ın oğlu Ebü'l-Velîd'i kādılkudâtlıktan azledip yerine tekrar Yahyâ'yı getirmesi üzerine mihne hadisesi tam anlamıyla ortadan kalkmıştır.

Şiî kaynaklarında, Yahyâ b. Eksem'in İsnâaşeriyye'nin dokuzuncu imamı Muhammed el-Cevâd'a âcizliğini ortaya koymak amacıyla sorular sorduğu, ancak ikna edici cevaplar alınca bundan vazgeçtiği nakledilmektedir (Ali el-Harrânî, s. 451-454; Şeyh Müfîd, s. 320-323). İbn Teymiyye ise Yahyâ b. Eksem'in büyük bir fakih sayıldığını, dolayısıyla böyle basit meselelerle uğraşmayacağını söyleyerek bu rivayetin uydurma olduğunu belirtmektedir (Minhâcü's-sünne, IV, 69). Yahyâ b. Eksem'in onuncu imam Ali el-Hâdî'nin kardeşi Mûsâ'ya sorduğu sorulara Mûsâ'nın cevap verememesi üzerine Ali el-Hâdî'nin bunlara yazılı olarak cevap verdiği bilinmektedir (Mübâḥaṡâtü Yaḥyâ b. Ekṡem adıyla da bilinen risâlenin metni için bk. Ali el-Harrânî, s. 476-481).

Yahyâ b. Eksem başta fıkıh, hadis, kelâm ve nahiv olmak üzere çeşitli ilimlerle ilgilenen çok yönlü bir âlimdir. Hadis rivayet etmenin kendisini kadılık, kādılkudâtlık, vezirlik makamlarında bulunmaktan daha çok mutlu ettiğini söylemiş, muhaddisin mertebesinin üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Onun hadisçiliği Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Ebû Âsım en-Nebîl ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi muhaddisler tarafından ağır biçimde eleştirilmiş, özellikle icâzet ve vicâde yoluyla elde ettiği hadisleri semâ yoluyla nakletmesi tenkit konusu yapılmış ve hadis hırsızlığı olarak nitelendirilmiştir. Zehebî ve İbn Hacer elAskalânî ise Yahyâ'yı "sadûk" diye niteleyip onun yalan söylemesine ihtimal vermezler. Nesâî, Yahyâ b. Eksem'i Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye mertebesinde bir fakih kabul etmiş, Hâkim en-Nîsâbûrî de onun âlimlerin imamları arasında yer aldığını ve Kitâbü't-Tenbîh adlı eserinden ilimde ne kadar ileri derecede bulunduğunun anlaşılacağını belirtmiştir (Hatîb, XIV, 197). İbn Hazm, Yahyâ b. Eksem'i sünnetler ve sahâbe sözleri hususunda geniş bilgiye

sahip, dinî konularda hiç kimseyi taklit etmeyen, fetvalarında sahâbe ve tâbiînin fetvalarını esas alan Basralı muhaddis imamlardan saymış (el-İḥkâm, V, 99), Muhammed b. Seleme de Yahyâ'nın âlimlerin görüş ayrılıklarını iyi bildiğini ve Iraklılar'ın bu konuda onu esas aldıklarını kaydetmiştir (Serahsî, XVI, 124).

Yahyâ b. Eksem müctehid âlimlerden olmakla birlikte muhtemelen yetiştiği ilim muhiti dikkate alınarak Hanefî mezhebi âlimlerinden sayılmış, bazı görüşleri ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in hakkındaki övgü sözlerinden dolayı Hanbelî tabakat eserlerinde biyografisine yer verilmiş, Dârekutnî ise onu İmam Şâfiî'nin öğrencileri arasında zikretmiştir. Yahyâ b. Eksem, fıkhın ve fıkıh usulünün teşekkül safhasında yaşamış müctehid bir âlim olup kendi ictihadları doğrultusunda hareket etmekteydi. Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından birine eleştiriler yönelten (aş.bk.) Yahyâ'yı Hanefî mukallidi saymak doğru değildir; ancak Hanefî çevreleriyle daha sıkı irtibat halinde olmuştur. Nitekim ilk Hanefî tabakat müelliflerinden Saymerî, kendi dönemine kadar Irak çevresi Hanefî âlimlerinin biyografilerini ele aldığı Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih adlı eserinde Yahyâ b. Eksem'e müstakil bir yer vermemiştir. Fakat Îsâ b. Ebân'ın biyografisinde kaydettiği bir olayla ilgili olarak Yahyâ b. Eksem de İsmâil b. Hammâd, Bişr b. Velîd el-Kindî, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî,

İbn Semâa gibi Hanefî mezhebinin üçüncü nesil ileri gelen âlimlerinden kabul edilmekte ve Halife Me'mûn'un hadislere muhalefet ettikleri iddiasıyla kendilerinden cevap vermelerini istediği, ancak onlardan bir karşılık alınamayınca Îsâ b. Ebân'ın Kitâbü'l-Ḥücceti'ṣ-ṣaġīr adlı eserini yazarak gereken cevabı verdiği anlatılmaktadır (Aḫbâru Ebî Ḥanîfe, s. 141-142).

İlk dönem İslâm hukuku ekollerinin Irak ve Hicaz merkezli tasnifine göre Irak ekolü içerisinde yer alan Yahyâ b. Eksem, bir kimsenin fetva verebilmesi için hem re'yi hem de eseri (hadisleri) iyi bilmesinin şart olduğunu belirterek mutedil bir tavır ortaya koymuş (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 47), Mu'tezile imamlarından Sümâme b. Eşres ve Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali ile ilmî münazaralar yapmıştır. Kadınların temizlenme sürelerinin asgari on beş gün olduğu şeklindeki çoğunluk görüşüne karşı bu sürenin on dokuz gün olduğunu söylemesi

(Cessâs, II, 30-31), ferâiz ilminde “el-Mes’eletü’l-Me’mûniyye” diye bilinen miras meselesi (İbn Hallikân, VI, 148) gibi bazı fıkhî görüşleri, âyet ve hadislerle ilgili bazı yorumları kaynaklarda zikredilmektedir. Yahyâ b. Eksem’in pek çok eser yazdığı, özellikle fıkha dair eserlerinin önemli kabul edildiği belirtilmekle beraber öğrencisi Kādî İsmâil’in ifadelerinden çok hacimli olan bu eserlerin erken dönemlerden itibaren ihmal edildiği anlaşılmaktadır (Hatîb, XIV, 200). İmam Muhammed’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’ine Kitâbü’t-Tenbîh adıyla bir reddiye yazarak bazı meseleleri eleştirmiş, kendisine Ebû Abdullah İbnü’s-Selcî tarafından Kitâbü’l-Beyân adlı eserle cevap verilmiştir. Kitâbü’t-Tenbîh’i Yahyâ b. Eksem’in ilimdeki mevkiine bir delil sayan Hâkim en-Nîsâbûrî’nin aksine bu eserden iktibaslar yapıp tenkitlerini cevaplandıran Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Yahyâ’nın eserini karalamalar ve delil olamayacak şeylerle doldurmaktan başka bir şey yapmadığını söyleyerek onu ağır bir dille eleştirmiş ve tenkitlerine cevap vermenin boş bir uğraş olduğunu kaydetmiştir (Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr, vr. 3a). Yahyâ b. Eksem’in Îcâbü’t-temessük bi-aḥkâmi’l-Ḳurʾân adlı bir eserle (İbnü’n-Nedîm, s. 41) şürûta dair bir kitap yazdığı zikredilmekle birlikte (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1046) bunların zamanımıza ulaştığı bilinmemektedir. Ayrıca kaynaklarda bazı şiirlerine yer verilmektedir (Vekî‘, II, 164-165; İbn Asâkir, LXIV, 74-75, 85, 86, 88). Onun Kitâbü Mesâʾili’l-aʿdâd adlı bir eseri olan Muhammed adında bir oğlu (İbnü’n-Nedîm, s. 340) ve kendisiyle yazıştığı, Merv’de yaşayan Abdullah adlı zâhid bir kardeşinin bulunduğu (İbn Asâkir, LXIV, 73), Hanne adındaki kız kardeşinin ise meşhur fakih Muhammed b. Nasr el-Mervezî ile evlendiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 263; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 340; IX, 129; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, II, 160-167, 170; III, 272-273, 281, 294, 300, 303; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 163, 180, 182, 185, 196, 314, 319, 340; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 8-9, 14, 17-23, 96, 128; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VIII, 451; IX, 265-266; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 262; II, 30-31; IV, 164; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 41, 212, 340; Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Harrânî,

Tuḥafü’l-ʿuḳūl ʿan âli’r-Resûl (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1404, s. 451-454, 476-481; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 320-323; Ebû Mansûr es-Seâlibî, S̱imârü’l-ḳulûb (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, s. 156-158; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1976, s. 138, 141-142, 146; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, V, 99; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 298-299; IV, 142; VII, 81, 161; VIII, 285; XIV, 191-204; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 73; VII, 97-98; Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, vr. 3a, 112b-113b; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 67, 124, 135; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 410-413; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLIX, 120; LI, 301-302; LXIV, 62-92; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, I, 313; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 84-85, 89; VI, 147-155, 162-164; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 67-69; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VII, 52-53; XXXI, 207-223; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 5-16; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1397/1977, I, 47; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 582-583; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü’l-inâfe, II, 334-336; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 179-183; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 124; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 35a, 93b-94a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1046; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 40, 91, 101; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 224; C. E. Bosworth, “Yaḥyā b. Aktham”, EI² (İng.), XI, 246.

Şükrü Özen

YAHYÂ b. HÂLİD el-BERMEKÎ

(يحيى بن خالد البرمكي)

Ebû Alî (Ebü'l-Fazl) Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 190/805)

Abbâsî veziri.

Abbâsî bürokrasisinde Bermekî ailesinin ilk temsilcisi olan Hâlid b. Bermek'in oğludur. Vefat ettiğinde altmış dört-yetmiş veya yetmiş dört yaşlarında bulunduğuna dair rivayetlerden 116-126 (734-743) arasında doğduğu anlaşılmaktadır. Gençlik yıllarında Rey, Taberistan ve Demâvend valiliği yapan babası Hâlid tarafından Rey'de görevlendirildi; bu esnada Rey'e gönderilen Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un oğlu Muhammed el-Mehdî'nin hizmetinde bulundu. Burada oğlu Fazl'ın doğumundan kısa bir süre sonra Mehdî'nin oğlu Hârûn dünyaya geldi (149/766). Yahyâ'nın hanımı Zübeyde Hârûn'u, Mehdî'nin ümmüveledi Hayzürân da Fazl'ı emzirdi. Kurulan süt akrabalığı Yahyâ'yı Halife Mansûr'a ve ailesine daha çok yaklaştırdı (Cehşiyârî, s. 136). Bununla birlikte Halife Mansûr bilinmeyen bir sebeple Hâlid'i valilikten azletti, ayrıca 2.700.000 dirhem para cezasına çarptırdı. Yahyâ, Hayzürân'dan ve babasının dostlarından topladığı paralarla bu miktarı ödedi. Daha sonra affedilen Hâlid Musul, Yahyâ ise Azerbaycan valiliğine tayin edildi (158/774-75).

161 (778) yılında Yahyâ yeni halife Mehdî-Billâh tarafından oğlu Hârûn'un hocalığı ve kâtipliğiyle görevlendirildi. Böylece Hârûnürreşîd'in baba diye hitap ettiği Yahyâ ile beraberliği ve Yahyâ'nın Abbâsî siyasetinde etkin biçimde rol oynama dönemi başlamış oldu. Hârûn 163 (780) yılında Bizans üzerine sefere gönderildiğinde Yahyâ onunla birlikte gitti ve ordunun levazım işlerini yürüttü. Aynı yıl içinde Azerbaycan ve İrmîniye dahil batı eyaletlerinin valiliğine tayin edilen Hârûn, Yahyâ'yı Dîvânü'r-resâil'in başına getirdi. Bölgeyi 166'da (782-83) babası tarafından kendisine "Reşîd" lakabı verilerek kardeşi Mûsâ el-Hâdî'den sonra ikinci veliaht ilân edilen Hârûn adına yöneten Yahyâ, Mehdî-Billâh'ın ölümüne kadar bu görevde kaldı ve Mehdî'nin ölümü üzerine ortaya çıkan karışıklıkların

yatıştırılmasında önemli rol oynadı. Mehdî, Mâsebezân'da vefat ettiği sırada (169/785) Hârûnürreşîd ve Yahyâ onun yanında bulunuyordu. Yahyâ, Hârûnürreşîd'e bir kargaşaya meydan vermeden orduyu Bağdat'a götürmesini ve Cürcân'daki ağabeyi Mûsâ el-Hâdî için biat almasını tavsiye etti. Hârûnürreşîd de her tarafa babasının ölümünü ve kardeşi Mûsâ el-Hâdî'ye biat edildiğini bildiren mektuplar göndererek devlet içinde muhtemel bir karışıklığı önledi. Ayrıca Mûsâ ve Hârûn'un annesi Hayzürân'ın isteğiyle Bağdat'ta bazı ileri gelenlerin evlerini ateşe veren askerlerin maaşlarını ödeyip olayları önledi; bu sırada Cürcân'da bulunan yeni halife Mûsâ el-Hâdî'nin acele Bağdat'a gelmesini sağladı.

Yahyâ'nın hizmetlerinden memnun kalan Mûsâ el-Hâdî onun Hârûnürreşîd'in yanında görevine devam etmesine izin verdi,

bununla birlikte Hârûnürreşîd'e yakınlığından rahatsız oluyordu. Bir süre sonra Hârûnürreşîd'in yerine küçük oğlu Ca'fer'i veliaht yapmak istediğinde Yahyâ, bir taraftan hilâfetin ellerinden çıkma tehlikesinin ortaya çıkabileceğini söyleyerek Hâdî'yi oğlu bulûğ çağına erişinceye kadar beklemesi için iknaya çalıştı; diğer taraftan kardeşinin baskısı yüzünden veliahtlıktan çekilmeyi düşünen Hârûnürreşîd'i bu kararından vazgeçirdi ve ava çıkma bahanesiyle bir süre merkezden uzaklaştırdı. Hayzürân da Yahyâ'yı destekleyince düşüncesini gerçekleştiremeyen Hâdî'nin Yahyâ'ya karşı tepkisi arttı ve sonunda onu tutuklattı. Yahyâ'nın hapisten, kendisini öldürtmek isteyen halifenin ansızın ölümü üzerine kurtulduğu söylenmektedir. Bazı rivayetlere göre Hâdî kardeşi Hârûnürreşîd'i de ortadan kaldırmaya niyetlenmişti.

Mûsâ el-Hâdî'nin ölümünün (170/786) ardından halifelik makamına geçen Hârûnürreşîd önce Yahyâ'yı hapisten çıkarıp geniş yetkilerle vezir tayin etti. Halifeliği onun aldığı tedbirler sayesinde elde ettiğini belirterek kendisine tam yetki verdiğini açıkladı. Bermekîler'in nüfuz dönemini başlatan bu tayinle Dîvânü'l-hâtem dışında bütün divanlar Yahyâ'ya bağlandı. Ebü'l-Abbas Fazl b. Süleyman et-Tûsî ölünce (171/787-88) Dîvânü'l-hâtem de onun emrine verildi ve iki vezirlik uhdesinde toplandı (Taberî, VIII, 235). Ancak kısa bir süre sonra Dîvânü'l-hâtem Yahyâ'nın oğlu Ca'fer'in idaresine bırakıldı. 173'te (789) bu divanın başına Fazl b. Rebî' getirildiyse de 178'de (794) tekrar Yahyâ'nın emrine verildi. 181

(797) yılında bu görevi iade ederek hacca giden Yahyâ ertesi yıl Bağdat'a döndü. Hârûnürreşîd 186'da (802) Yahyâ ile birlikte hacca gitti. Halifenin oğulları Emîn ve Me'mûn ile beraber Fazl ve Ca'fer de bu kafileye katıldı. Dönüşte Enbâr yakınlarındaki konaklama yerinde halife görünürde bir sebep yokken âniden Bermekîler'in bertaraf edilmesine karar verdi. Yahyâ'nın oğlu Ca'fer idam edildi; kendisi ve diğer oğlu Fazl tutuklandı, ailenin bütün serveti müsadere edildi (Bermekîler'in cezalandırılma sebepleri hakkında bk. DİA, V, 519). Hârûnürreşîd'in halifeliğinin son altı yılında Yahyâ ile oğullarının yokluğunu daima hissettiği, Yahyâ el-Bermekî'ye hapiste iken bile akıl danıştığı bildirilmektedir. Oğlu Fazl ile birlikte Rakka'da yaklaşık üç yıl hapiste kalan Yahyâ 3 Muharrem 190 (29 Kasım 805) tarihinde vefat etti ve Fırat nehri kıyısında Rabazuherseme denilen yerde defnedildi (Hatîb el-Bağdâdî, XVI, 199).

Yahyâ'nın on yedi yıl süren vezirliği Bermekî ailesi için tam bir saltanat dönemi olmuştur. Bununla bilikte Yahyâ vezirliğinin ilk üç yılında yaptığı bütün işleri halifenin annesi Hayzürân'ın onayına sunar, devlet işlerini onun tâlimatıyla yürütürdü. Hayzürân'ın ölümünden (173/789) sonra yönetim tek başına Yahyâ'nın eline geçmiş, merkezde ve eyaletlerde önemli görevler üstlenen oğulları Ca'fer ve Fazl ile birlikte idarede mutlak söz sahibi haline gelmiştir. Her gün oğulları ile birlikte halkın şikâyetlerini dinler, devlet işlerini görüşüp karara bağlardı. Tayin ve azillerde tek yetkili kılınmasının yanı sıra önceleri sadece halifelerin imzasıyla yürürlüğe giren Dîvânü'l-harâc yazıları da artık onun imzasıyla çıkıyordu. Devletin maliyesi, bu arada halife sarayının harcamaları üzerinde bile tam bir tasarrufa sahipti (Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, III, 377, 386). Yahyâ'nın iki oğlu babalarına yardım eder, merkez ve eyaletlerde önemli görevler üstlenirdi. Fazl doğu, Ca'fer de batı eyaletlerine vali tayin edilmiş, devletin taşra idaresi ikisi arasında bölüştürülmüştü. Yahyâ valilerin tayininde de halifeye tavsiyelerde bulunabilirdi.

Yahyâ b. Hâlid'in vezirlik yaptığı yıllar Abbâsî hilâfetinin en parlak dönemi kabul edilmektedir (Taberî, VIII, 212; Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf, s. 315). Bu başarıda onun sosyal, ekonomik, bilimsel ve kültürel hayata katkıları önemli yer tutar. Vezirliğe gelince Irak ve Şam gelirlerinden bir kısmını Haremeyn halkına, misafir olarak orada bulunanlara ve ilimle uğraşanlara dağıtmış, yetimler için bakım evleri açtırmıştır (Cehşiyârî, s. 177).

Yahyâ’nın vezirliği döneminde Bağdat’ta Bermekî Hastahanesi adıyla bir hastahane açılmışsa da gözden düşmesinden kısa bir süre sonra hastahanenin hizmete devam edemediği anlaşılmaktadır (Öztürk, s. 149). Bâbüşşemmâsiyye’de yer alan görkemli Kasrü’t-tîn onun tarafından inşa ettirilmiş, Seyhan ve Kātûl nehirleri ıslah edilerek bölgelerde tarım ve ulaşımın canlanması sağlanmıştır. Abbâsîler’in ilk yıllarında ihmale uğrayan berîd teşkilâtının Emevîler dönemindeki üstün seviyesine çıkması da onun sayesinde gerçekleşmiştir (DİA, V, 499). Bağdat’ın doğusunda Sûkuyahyâ ismindeki yerin Hârûnürreşîd tarafından Yahyâ b. Hâlid’e iktâ edildiği ve daha sonra ona nisbetle anıldığı belirtilmektedir (Yâkūt, III, 284-285). Bermekî ailesi siyasî güçle birlikte büyük bir malî güce de sahipti. Merkezdeki sarayları dışında özellikle Basra bölgesinde geniş arazileri vardı. Zenginlikleri herkesi kıskandıracak bir seviyeye ulaşmıştı.

Öte yandan Yahyâ ve oğulları kültür alanında da önemli hizmetler yapmış, İslâm dünyasında fikrî ve ilmî gelişmeye katkıda bulunmuştur. İlm-i nücûm başta olmak üzere dinî, felsefî ilimlerle müsbet ilimlerde geniş birikime ve zengin bir kütüphaneye sahip olan Yahyâ b. Hâlid ilim ve sanat ehlini himaye etmiş, sarayında kendisinin de katıldığı ilmî ve edebî toplantılar yapılmıştır. Meşhur tabip II. Buhtîşû‘ b. Curcîs ve dil âlimi Sîbeveyhi onun himayesiyle Bağdat’a gelmiştir. Ayrıca Yunan, Hint ve Fars kültürüne ait kitapların Arapça’ya tercüme edilmesi için çalışmış, Batlamyus’un el-Mecisṭî’si ve Hintçe yazılmış Susrata adlı tıp kitabı onun isteği üzerine Arapça’ya çevrilmiştir. Yine bir kişiyi görevlendirerek Hindistan’ın içtimaî ve dinî hayatı hakkında ilk defa bir rapor hazırlatmış, bu rapor dönemin müelliflerinin istifadesine sunulmuştur (DİA, XVIII, 74-75). Kelîle ve Dimne adlı eser de onun isteğiyle Ebân b. Abdülhamîd tarafından manzum hale getirilmiştir (Cehşiyârî, s. 211). Yahyâ ve oğullarının cömertliği darbımesel haline gelmiştir. Resmî yazıların başına ilk defa salât ve selâm cümlesini ilâve ettiren Yahyâ, peygamberlerin faziletine dair bir risâle kaleme almıştır (a.g.e., s. 177). Ebû Yûsuf el-Cevâmiʿi (el-Câmiʿ, Câmiʿu’l-Berâmike) onun için telif etmiştir (DİA, XXXII, 279). Yahyâ b. Hâlid ile ailenin diğer fertlerinin küfür ve zındıklıkla itham edildiğine dair rivayetler onlara karşı beslenen düşmanlığın bir sonucu olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1414/1993, s. 375, 379-382; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 92, 115; II, 101; III, 215-216, 351-355, 371; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 380-382; a.mlf., ʿUyûnü’l-aẖbâr, I, 24-25, 51; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VIII, 212, 235; ayrıca bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1983, I, 207, 226; II, 284; IV, 247, 252, 297-298; V, 317-332, 374; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, tür.yer.; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), tür.yer.; a.mlf., et-Tenbîh ve’l-işrâf, Beyrut 1981, s. 315-316; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîẖ, VI, 101, 104-106; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), tür.yer.; Hatîb el-Bağdâdî, Târîẖu Baġdâd (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1422/2001, VIII, 30-39; XIII, 590-591; XIV, 292-297; XVI, 195-199; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 284-285; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü’l-Kıftî, İẖbârü’l-ʿulemâʾ, s. 69, 71-72, 100, 161; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; Hândmîr, Düstûrü’l-vüzerâʾ (trc. Harbî Emîn Süleyman), Kahire 1980, s. 163-166; Mehmet Aykaç, Abbâsi Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, s. 21-22, 23, 49, 53, 91, 131, 156, 172; A. Clot, Harun Reşid ve Abbasiler Dönemi

(trc. Nedim Demirtaş), İstanbul 2007, s. 31-37, 44, 49, 53-57, 62-69, 89-102; Levent Öztürk, Onuncu Yüzyıla Kadar İslâm Dünyasında Hastaneler, İstanbul 2007, s. 135-136, 143-149, 166, 183, 189; Mehmet Dalkılıç, “Bermekilerin Düşüşü”, Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XV/1, Elazığ 2010, s. 183-197; W. Barthold, “Bermekîler”, İA, II, 560-563; Hakkı Dursun Yıldız, “Yahyâ b. Hâlid”, a.e., XIII, 348-350; a.mlf., “Bermekîler”, DİA, V, 519; D. Sourdel, “al-Barāmika”, EI² (İng.), I, 1034-1035; İbrâhim Harekât, “Berîd”, DİA, V, 498-499; S. Maqbul Ahmad, “Hindistan”, a.e., XVIII, 74-75; Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü’r-rivâye”, a.e., XXXII, 279.

Saim Yılmaz

YAHYÂ el-HAŞŞÂB

(يحيى الخشّاب)

Yahyâ b. Muhammed b. Ömer el-Haşşâb (1909-1989)

Mısırlı âlim, Fars dili ve edebiyat araştırmacısı.

2 Kasım 1909'da Kahire'de doğdu. Aslen Saîd bölgesinde Deyrût'a bağlı Sanbû şehrinden olup eskiden beri kitap basım ve ticaretiyle uğraşan bir ailenin çocuğudur. Uzun süre Mısır müftülüğü ve kādılkudâtlık yapan, daha sonra Ezher şeyhi olan Abdurrahman Kutub en-Nevâvî onun anne tarafından dedesidir. 1931'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni, 1933'te Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Bu arada 1933'te Edebiyat Fakültesi'nde Nâṣır Ḫüsrev ve riḥletühû ilâ Mıṣr adıyla yüksek lisans tezi hazırladı. 1933-1935 yıllarında avukatlık yaptıktan sonra burslu olarak Türkiye'de bulundu. Aralık 1935'ten itibaren Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde asistanlık görevine başladı. 1936'da doktora için Paris'e gönderildi, 1940'ta Nâsır-ı Hüsrev konulu teziyle (Nāsir Khosrow, sa pensée religieuse, sa philosophie-Khan Al-Ikwan) Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Aynı yıl Kahire Üniversitesi'ne öğretim görevliliğine tayin edildi. 1947'de doçent, 1950'de profesör oldu ve Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları bölüm başkanlığına getirildi. 1954'te kısa bir süre Edebiyat Fakültesi dekanlığı, 1955-1957 yıllarında Ma'hedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1964-1965 yıllarında Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âliye müdürlüğü yaptı. 1960-1965 arasında Arap Birliği Kültür Dairesi müdürlüğünü yürüttü. 1969'da emekliliğe ayrıldıysa da hayatının sonuna kadar fakültede ders okutmaya devam etti. Çeşitli uluslar arası bilim ve kültür kurumlarının üyesiydi, çok sayıda kongre ve sempozyuma katılmıştı. Misafir hoca olarak 1965'te California, 1967'de Bağdat ve Basra üniversitelerinde ders verdi. 1973'te Tahran Üniversitesi kendisine fahrî doktora unvanı verdi. Yahyâ el-Haşşâb, İbrâhim Emîn eş-Şevâribî ile birlikte I. Fuâd (Kahire) ve Aynişems üniversitelerinde şarkiyat araştırmalarının öncülüğünü yapmıştır.

Eserleri. Telif: Nāsir Khosrow, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie (Le Caire 1940); Ḥikâyâtün Fârsiyye (Kahire 1940, 1959); Târîẖu'l-edebi'l-Fârsî fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer (Kahire 1948); Târîẖu'l-Kürd ve'l-Kürdistân (Kahire 1958); İslâmü'l-Fürs (A. J. Arberry'in The Legacy of Persia [Oxford 1953] adlı eserinden Türâs̱ü Fâris adıyla Arapça'ya çevrilen kitabın bir bölümüdür, Kahire 1960); İltiḳāʾü'l-ḥaḍârateyn el-ʿArabiyye ve'l-Fârisiyye (Kahire 1969); eş-Şâhnâme li'l-Firdevsî (Kahire, ts.).

Tercüme: Çehâr Maḳāle (Nizâmî-i Arûzî'den Arapça'ya, Kahire 1368/1949, Abdülvehhâb Azzâm ile birlikte); Sefernâme (Nâsır-ı Hüsrev'den Arapça'ya, Kahire 1364/1945, 1959, 1983; Beyrut 1970); Zâdü'l-müsâfirîn (Nâsır-ı Hüsrev'den, Kahire 1945); Îrân fî ʿahdi's-Sâsâniyyîn (Arthur Christensen'in l'Iran sous les sassanides adlı eserinin tercümesidir, Kahire 1950, Abdülvehhâb Azzâm ile birlikte); Kitâbü Tenessür (İslâm öncesi Fars kurumlarına dair Farsça en eski eserdir, Kahire 1954); Târîẖu'l-Beyhaḳī (Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'den, Kahire 1956, Sâdık Neş'et ile birlikte; Beyrut 1982); Âdâbü'l-müteʿallimîn (Nasîrüddîn-i Tûsî'den, Mecelletü Maʿhedi'l-maẖṭuṭâti'l-ʿArabiyye, III/2 [Kahire 1377/1957], s. 267-284); Şerefnâme (Şeref Han'dan, I-II, Kahire 1958-1962, Muhammed Ali Avnî ile birlikte); Beyânü'l-edyân (Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah'tan, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, XIX/1 [Kahire 1957], s. 11-58; Kahire 1959); Żabṭ ve taḥḳīḳu'l-elfâẓi'l-ıṣṭılâḥiyyeti't-târîẖiyyeti'l-vâride fî kitâbi Mefâtîḥi'l-ʿulûm li'l-Ḫârizmî (el-Mecelletü't-târîẖiyyetü'l-Mıṣriyye, VII [Kahire 1958], s. 161-278, el-Bâz el-Arînî ile birlikte; Kahire 1960); Câmiʿu't-tevârîẖ (Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'den, I-II, Kahire 1960, Muhammed Sâdık Neş'et, Muhammed Musa Hindâvî ve Fuâd Abdülmu'tî Sayyâd ile birlikte; Beyrut 1983); Mûsâ b. Nuṣayr (Abdülhak Hâmid'den, Kahire 1964).

Neşir: Ḫânü'l-iẖvân (Nâsır-ı Hüsrev, Kahire 1359/1940; Tahran 1338 hş.); Evrâḳu'l-eyyâm (Cenab Şahabeddin'den, trc. İbrâhim Sabrî, nşr. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire 1960); Târîẖu Buẖârâ (A. Vámbéry'den, trc. Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, nşr. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire 1965); Esrârü't-tevḥîd fî maḳāmâti Ebî Saʿîd (Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd Meyhenî'den, trc. İs'âd Abdülhâdî Kındîl, nşr. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire 1966); el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam (İbn Sîde'nin eserinin VIII. cildinin

Abdülvehhâb Seyyid Avadullah ile birlikte neşri, Kahire 1417/1996). Yahyâ el-Haşşâb'ın ayrıca çeşitli ilmî toplantılarda sunduğu bildirileri ve dergilerde yayımlanmış makaleleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâdık Hûrşâ, "Yaḥyâ el-Ḫaşşâb ve riḥletühû maʿa Nâṣır Ḫusrev", Mecelletü Şîrâz, sy. 2 (http://www.shirazyat.com/mainlist.php?mag_no=2) (çevrimiçi 19.08.2011); Muhammed b. Abdurrahman er-Rebî', "el-Edebiyyâtü'l-Fârsiyye fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî", S̱eḳāfetünâ li'd-dirâsât ve'l-buḥûs̱, II/5 (1425/2004), s. 150-152 (http://knowledgebase.icro.ir/files/magazine/724/9.pdf) (çevrimiçi 06.09.2011); İbrâhim Halîl el-Allâf, "ed-Duktûr Yaḥyâ el-Ḫaşşâb ve riyâdetü'd-dirâsâti'ş-Şarḳıyyeti'l-ʿArabiyye", Ṣavtü'l-Ḥurriyye, 28 Ramazan 1432/27.08.2011 (http://www.baghdadtimes.net/Arabic/index.php?sid= 82239) (çevrimiçi 03.09.2011); (Yahyâ el-Haşşâb'ın öğrencisi olan madde yazarı, maddenin telifinde Haşşâb'ın el yazısıyla tuttuğu notlardan da yararlanmıştır).

Sibâî Muhammed es-Sibâî

YAHYÂ HİLMİ EFENDİ

(1833-1907)

Osmanlı nesih hattının seçkin üstatlarından.

İstanbul'un Süleymaniye semtinde doğdu. Babası Ayıntablı Dalkılıç Hacı Halil Ağa'dır. İlk tahsilinden sonra Beyazıt ve Sultanahmet camilerindeki derslere devam ederek icâzet aldı. Henüz küçük yaşlarda iken Mehmed Hâşim Efendi'den sülüs-nesih meşkine başladı. Yahyâ'nın yazıya olan istidadını sezen Hâşim Efendi evinde hasta yattığı son zamanlarında dahi ona meşk vermeyi sürdürmüştür. Yahyâ Hilmi, henüz on iki yaşında iken hocasının vefatı üzerine Dârü't-tabâati'l-âmire (Devlet Matbaası) musahhihi Halil Zühdü Efendi'den sülüs-nesih meşkine devam etti ve 29 Mayıs 1847'de bu yeni hocasından icâzet aldı. 17 Şubat 1848'de Bâb-ı Seraskerî Nizâmiye Jurnal Kalemi'ne girdi. Burada zamanla mümeyyizliğe ve müdürlüğe kadar terfi ederek altmış yıla yakın hizmet etti; kendisine sâlise, sâniye ve ûlâ sınıf-ı sânîsi rütbeleri tevcih edildi. Son zamanlarında vücuduna felç geldi. 23 Kasım 1907 günü sabaha karşı vefat etti ve Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi. Yahyâ Hilmi Efendi'nin

aynı semtteki aşı boyalı evi, torunu ressam Güzin Duran'la eşi ressam Feyhaman Duran tarafından 1970'lerde İstanbul Üniversitesi'ne bağışlanmıştır. Halen içindeki tarihî eşya, levha ve tablolarla birlikte muhafaza edilmekte ve ziyarete açık bulunmaktadır. Bu bina eski İstanbul'dan kalan yegâne tarihî hattat evidir. Doğumundan ölümüne kadar Süleymaniye'den ayrılmayan Yahyâ Efendi yazları Çengelköy sırtlarında Çakaldağı'ndaki sayfiyesine gider, bahçesiyle meşgul olurdu.

Yahyâ Hilmi Efendi resmî vazifesi dışında bütün vaktini hüsn-i hatta adamış ve sülüsten ziyade nesih hattına meyletmiştir. Bu yazı çeşidiyle sonuncusu yirmi birinci cüze kadar gelen yirmi beş mushaf, sayısız en'âm ve eczâ-i şerîfe, Delâilü'l-hayrât, evrâd yazmıştır; kaleminin süratiyle mâruftur. Buna dair Necmeddin Okyay kendisinden dinlediği şu hadiseyi nakletmiştir: Yahyâ Hilmi Efendi gençliğinde hacca gitmeye hazırlanırken

annesi de onunla birlikte gitmek ister. İkisine yetecek kadar para bulunamayınca ramazanın ilk günlerinde bir mushafa başlayıp yarım cüz gündüz, yarım cüz gece yazmak suretiyle otuz cüzü bayrama kadar yirmi altı günde tamamlar. Annesi bu mushafı varlıklı bir zata götürüp karşılığında 7500 kuruş alır ve oğluyla birlikte hacca gider. Hilmi Efendi, ömrünün son yıllarında kalın nesihle yazdığı bir mushafı ancak bir buçuk yılda tamamlayabildiğini, yaşlılıkta yazmanın kendisine zor geldiğini söylemiştir. Onun bilinen mushafları Topkapı Sarayı Müzesi'yle (Yeniler, nr. 997) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (A, nr. 654) ve Sakıp Sabancı Müzesi'nde (nr. 316) korunmaktadır. Sülüs-nesih murakka'ları ve hilyeleri de bulunan Yahyâ Hilmi Efendi'nin Hz. Ali rivayeti hilyeleri dışında ifadesi çok daha uzun olan Ebû Hüreyre rivayetiyle yazdıkları da vardır (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1244; Derman, Sabancı Koleksiyonu, s. 139). Mükemmel bir şekilde tamamladığı Şeyh Hamdullah mushafı da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 3907). Celî sülüsle fazla uğraşmayan Yahyâ Hilmi, Kadıköy Caferağa mahallesindeki 1105 (1694) tarihli bir çeşmenin kitâbesini bu hatla yenilemişse de yazı başarılı değildir. XIX. yüzyılda Osmanlı neshine hâkim olan Kazasker Mustafa İzzet ve Mehmed Şevki efendilerin üslûbu karşısında kendine has şivesiyle göz dolduran Yahyâ Hilmi'nin pek az talebesi vardır. Bunlar arasında Şefîk es-Seyfî ve Mehmed İzzet efendiler ile Rifat Yazgan sayılabilir. Meşhur Hasan Rızâ Efendi de gençliğinde bir müddet ona talebelik etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 180; Rifat Yazgan, Canlı Tarihler, İstanbul 1946, IV, 1-8; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 459-469; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 233-234; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s. 154-156; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 219; M. Uğur Derman, Sabancı Koleksiyonu, İstanbul 1995, s. 138-139; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 188-189; a.mlf., Doksandokuz İstanbul Mushafı, İstanbul 2010, s. 374-377.

M. Uğur Derman

YAHYÂ b. HÜSEYİN el-HÂDÎ

(bk. HÂDÎ-İLELHAK, Yahyâ b. Hüseyin).

YAHYÂ b. HÜSEYİN es-SAN‘ÂNÎ

(يحيى بن الحسين الصنعاني)

Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Mansûr-Billâh el-Kāsım b. Muhammed el-Hasenî es-San‘ânî el-Yemenî (ö. 1099/1687'den sonra)

Yemenli tarihçi, Zeydiyye fakihi, hadis ve kelâm âlimi.

1035 (1625) yılında San‘a'da doğdu. Kāsımiyye Devleti'nin kurucusu İmam Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed'in torunu olduğundan İbnü'l-Kāsım diye de anılır. Babası Hüseyin devletin kurulmasında etkili olan kumandanlardandır. Dedesi, babası ve kardeşi Muhammed, siyasî ve askerî şahsiyetlerinin yanı sıra Zeydiyye mezhebinde eser veren önemli âlimlerdendir. Yahyâ San‘a'da yetişti. Seyyid Ahmed b. Ali eş-Şâmî, Hüseyin b. Muhammed et-Tihâmî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Kadı Ahmed b. Sâlih el-Ansî'den hadis tahsil etti. Kadı Ahmed b. Sa‘deddin'den Zeyd b. Ali'nin Mecmûʿu'l-fıḳh'ını okuyup icâzet aldı ve eseri istinsah etti. Zeynelâbidin b. Abdülvâhid b. İbrâhim el-Hatîb'den Sünen-i Ebû Dâvûd'u okudu. Aşağı Yemen'de büyük bir bölgenin valisi olan kardeşi Muhammed 1067'de (1657) ölünce ona bağlı vilâyetlerin valiliği kendisine teklif edildi. Ancak bu teklifi kabul etmedi ve tamamen öğretime ve telife yöneldi. Özellikle hadiste ve dinî ilimlerde ün kazandı; bu ilimlerde ve Yemen tarihi alanında eserler yazdı. Büyük bir cesaret göstererek biat etmediği amcası İmam Mütevekkil-Alellah İsmâil zamanında (1644-1676) dönemin en büyük âlimi ve fetva makamı kabul ediliyordu. San‘a yahudilerinden toplanan vergi kendisine tahsis edilmişti. Yahyâ b. Hüseyin'in ölüm tarihi kesinlikle bilinmemektedir; kabri San‘a'nın batısında kalan Bi'rütâhir'dedir.

Yemen'de yetişen önemli muhaddislerden sayılan Yahyâ b. Hüseyin, Yemen'de sünneti yayma çalışmalarını yeniden canlandıran iki hadis âliminden biridir (Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, s. 62). Çağdaşları ve daha sonra gelen âlimlerin Yahyâ b. Hüseyin'i tanıtmayı ihmal ettiklerini söyleyen Şevkânî bunun muhtemel sebebinin, onun temel hadis

kaynaklarındaki sahih rivayetleri esas alıp bu rivayetlere karşı çıkanları eleştirmesi olduğunu belirtir. Hocası Kadı Ahmed b. Sa‘deddin’in hadis imamlarını tenkit ettiği risâlesine cevap mahiyetinde Ṣavârimü’l-yaḳīn li-ḳaṭʿı şükûki’l-Ḳāḍî Aḥmed b. Saʿdi’ddîn adıyla bir risâle ve el-Îżâḥ li-mâ ḫufiye mine’l-ittifâḳ ʿalâ taʿẓîmi ṣaḥâbeti’l-Muṣṭafâ adlı bir eser yazması yüzünden çağdaşlarıyla arasının açıldığını ifade eder ve bu iki eseri gördüğünü söyler (el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 328). Daha ziyade tarih alanında kaleme aldığı eserleriyle tanınan Yahyâ b. Hüseyin, Yemen’de yetişen en güvenilir tarihçilerden biri kabul edilir. Eserleri İslâmî dönem Yemen tarihinin en hacimli kitaplarındandır. Tarihle ilgili eserlerinde kendisinden önceki tarihçilerin ihtilâf ettiği pek çok konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

Eserleri. 1. İnbâʾü enbâʾi’z-zemen fî târîḫi’l-Yemen. Enbâʾü’z-zemen diye de bilinen eser müellifin eserlerinin en genişi ve en önemlisidir. İslâmî dönem Yemen tarihinin değerli kaynaklarından

sayılan eser bir nevi tarih ansiklopedisi özelliği taşır. Mukaddimede yararlandığı kaynaklardan altmış kadarının ismini veren müellif bunların dışında pek çok orijinal belgeden, güvenilir âlimlerin aktardığı bilgilerden, ayrıca nâdir eserlerden faydalandığını söyler. Yemen’i tanıttıktan sonra Hz. Peygamber’in hayatına geçer. Hicretten sonraki olayların kronolojik sırayla ele alındığı eserde Yemen’de İslâmiyet’in yayılışı ve bölgede cereyan eden olaylara daha geniş yer verilir. Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve III. (IX.) yüzyılın başlarına kadar Abbâsîler dönemiyle devam eden eserde asıl konu Yemen tarihidir. Yemen’in Abbâsî yönetiminden çıktığı yıllardan itibaren bölgede kurulan devletler tanıtılır ve Yemen tarihi 1046 (1636) yılına kadar getirilir. Yemen âlimlerinin biyografisine de geniş yer ayrılan eserde ülkedeki İslâm mezhepleri hakkında önemli bilgiler verilir; aynı zamanda sosyal ve ekonomik konular ele alınır. Gat ve kahvenin Yemen’e girmesi, ateşli silâhların ortaya çıkması ve Portekizliler’in Hint Okyanusu’na gelişi gibi hadiselere de temas edilir. Muhammed Abdullah Mâzî, eserin 280-322 (893-934) yıllarına ait bölümünü Almanca bir mukaddime ile birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1936). Habeşî de bir arkadaşıyla birlikte kitabı neşre hazırladığını söyler (Yevmiyyâtü Ṣanʿâʾ, neşredenin girişi, s. 19). Abdullah b. Ali el-Vezîr eseri kısaltarak Câmiʿu’l-mütûn’u telif etmiştir. 2. Behcetü’z-zemen fî ḥavâdiṣi’l-Yemen. Müellif, yukarıdaki eserine zeyil mahiyetinde hazırladığı bu kitabında 1046-1099 (1636-1687) yılları

olaylarını ele almıştır. Eserin müellif hattıyla günümüze ulaşan tek nüshası İmam Yahyâ Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Eymen Fuâd Seyyid, s. 247). Abdullah b. Ali el-Vezîr, Ṭabaḳu'l-ḥalvâ ve ṣıḥâfü'l-men ve's-selvâ adlı eserinde bu kitaptan büyük ölçüde yararlanmıştır. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî de eserden sosyal olaylar, imamların icraatları ve bölgede yaşanan iç mücadelelerle ilgili bölümlerini seçerek Yevmiyyâtü Ṣanʿâʾ adıyla yayımlamıştır (Ebûzabî 1996). 3. el-ʿİber fî aḫbâri men meḍâ ve ġaber. İnbâʾü enbâʾi'z-zemen'in mukaddimesi mahiyetinde ki eserde Himyerîler'in ilk dönemleri anlatılır. Tamamlanamayan eser el-ʿİber fî mülûki Ḥimyer adıyla da bilinir. 4. Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî. Önceleri ʿAḳīletü'd-dimen el-muḫtaṣar min İnbâʾî enbâʾi'z-zemen adıyla tanınan eser İnbâʾü enbâʾi'z-zemen'in muhtasarıdır. Müellif, İnbâʾü en-bâʾü'z-zemen'de Zeydiyye'nin ve diğer mezheplerin itikadî görüşlerine dair aktardığı geniş bilgileri bu eserine almamıştır (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr, I-II, Kahire 1388). 5. Ṭabaḳātü'z-Zeydiyye (eṣ-ṣuġrâ). eṭ-Ṭabaḳātü'z-zühr fî aʿyâni'l-ʿaṣr ve el-Müsteṭâb fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyyeti'l-eṭyâb adlarıyla da bilinir. Eserde Yemenli ve Deylemli Zeydiyye ile Hâdeviyye ricâlinin biyografilerine yer verilmiştir. On asır boyunca gelen 5000'den fazla âlimin biyografisini içeren eser, önemli bir kısmı günümüze ulaşmayan kırk iki kaynaktan istifade edilerek kaleme alınmıştır. Eymen Fuad Seyyid, Kitabı neşre hazırlayan babasının vefatı üzerine neşir çalışmalarını tamamladığını söylemektedir (Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen, s. 248). 6. et-Taʿrîf bi-cümleti min ehli'l-ʿilmi ve't-taṣnîf. Müellif hattıyla günümüze ulaşan nüshası San'a'da el-Câmiu'l-kebîr Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Tarih, nr. 374). Yahyâ b. Hüseyin'in diğer eserleri arasında Şerḥu Mecmûʿı Zeyd b. ʿAlî (el-Miṣbâḥu'l-münîr), el-Müstecâd fî beyâni ʿulemâʾi'l-ictihâd, el-İḫtiyâr min meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr, el-ʿUmde fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱, el-Ġurerü'l-behiyye fî sîreti Seyyidinâ Muḥammed Ḫayri'l-beriyye, Münteha'l-iṣâbe fî-mâ yecibü min riʿâyeti ḥaḳḳı'ṣ-ṣaḥâbe, Menâfiʿu'l-ebdân fî-müdâvâti emrâżi'l-insân sayılabilir (Yahyâ b. Hüseyin'in 100'ün üzerindeki eserinin isimleri ve yazma nüshaları için bk. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1111-1118; Yevmiyyâtü Ṣanʿâʾ, neşredenin girişi, s. 5-16, 62).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, neşredenin girişi, s. 6-11; a.mlf., Yevmiyyâtü Ṣanʿâʾ (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî), Ebûzabî 1996, neşredenin girişi, s. 3-22, 62; İbrâhim b. Kāsım, Ṭabaḳātü’z-Zeydiyyeti’l-kübrâ: Bulûġu’l-murâd ilâ maʿrifeti’l-isnâd (nşr. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh), Amman 1421/2001, III, 1220-1222; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 328; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü’l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 328; Brockelmann, GAL, II, 530; Suppl., II, 551; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 532; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîḫu’l-Yemeni’ṣ-ṣeḳāfî, Kahire 1387/1967, IV, 282; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 246-249; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 143; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 62, 144, 249-250, 492; Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, el-Müʾerriḫûne’l-Yemeniyyûn fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîṣ, Beyrut 1409/1988, s. 34-36; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü’l-müʾellifîne’z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 1111-1118; Sâib Abdülhamîd, Muʿcemü müʾerriḫi’ş-Şîʿa, Kum 1424/2004, II, 450-451; Muʿcemü ṭabaḳāti’l-mütekellimîn, Kum 1426/1383 hş., IV, 208-209.

İsmail Yiğit

YAHYÂ b. İBRÂHİM

(يحيى بن إبراهيم)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. İbrâhîm b. Müzeyn el-Kurtubî (ö. 259/873)

Endülüslü muhaddis, fıkıh ve dil âlimi.

Tuleytula'da (Toledo) doğdu. Dedesi Müzeyn'e nisbetle İbn Müzeyn diye de anılır. Müzeyn soy bakımından Arap asıllı olup Hz. Osman'ın kızı Remle'nin kölesiydi. Fetihten sonra Endülüs'e gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Babası İbrâhim de Kurtuba'nın ileri gelen şahsiyetlerinden biridir. Yahyâ b. İbrâhim çocukluk ve gençlik yıllarını Tuleytula'da geçirdi. İlk eğitimini burada aldı; birçok âlimin ders halkasına katıldı. Özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında ilerlemekle birlikte hadis âlimleriyle tanıştıktan sonra hadis öğrenmeye yöneldi. Bu dönemdeki hocaları arasında Gāzî b. Kays el-Endelüsî, Muhammed b. Îsâ el-A'şâ, Îsâ b. Dînâr ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi âlimler zikredilmektedir. 192 (808) yılından sonra Tuleytula'da Endülüs Emevî yönetimi aleyhinde patlak veren isyanlar sırasında yetişkin konumunda bulunan Yahyâ b. İbrâhim emîr I. Hakem ve oğlu II. Abdurrahman ile birlikte hareket etti. Bir isyan sırasında âsiler tarafından esir alındı ve bir müddet hapiste kaldı. II. Abdurrahman döneminde tahsilini ilerletmek ve hadis dinlemek maksadıyla Kuzey Afrika, Hicaz ve Irak bölgelerini kapsayan bir seyahate çıktı. 218 (833) yılından önce gerçekleştiği anlaşılan bu seyahat sırasında Mısır'da Mâlik b. Enes'in kâtibi olarak ün kazanan Hubeyb b. Ebû Hubeyb ve Asbağ b. Ferec, Medine'de Mâlik b. Enes'in kız kardeşinin oğlu Mutarrif b. Abdullah el-Yesârî, Basra'da Ka'nebî ve Kûfe'de Ahmed b. Abdullah b. Yûnus et-Temîmî gibi birçok âlimle görüşüp ders halkalarına katıldı. Mutarrif b. Abdullah ve Hubeyb b. Ebû Hubeyb'den özellikle Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını dinledi ve kendilerinden rivayette bulundu. İlmî seyahatini tamamlayıp Endülüs'e döndükten sonra Tuleytula'da öğretimle meşgul oldu.

238'de (852) vefat eden emîr II. Abdurrahman'ın yerine oğlu Muhammed geçti, ancak Tuleytula halkı ona biat etmeyerek isyan etti. Bu sırada

Tuleytula’da bulunan II. Abdurrahman’ın diğer oğlu Saîd şehri terkederken Yahyâ b. İbrâhim de ailesiyle birlikte onun maiyetine katılıp Kurtuba’ya (Cordoba) gitti. Emîr Muhammed, Tuleytula’da mağduriyet yaşadığını ve kardeşi

Saîd ile birlikte hareket ettiğini öğrenince Yahyâ b. İbrâhim’le özel olarak ilgilendi. Kendisine ev ve mülk verdi, bazı yerlerin gelirini de ona tahsis etti. Yahyâ, 240’ta (854) Tuleytula’daki isyanı bastırmak üzere ordusuyla yola çıkan Emîr Muhammed’in yanında yer aldı. Bu sefer esnasında Vâdîselît’te yapılan savaşlara bizzat katıldı. Bu yüzden Emîr Muhammed nezdinde itibarı yükseldi. Bir ara Kurtuba kadılığına getirildiyse de kendisi daha çok ilim ve öğretimle meşgul oldu. Talebeleri ve râvileri arasında İbn Lübâbe, Ebân b. Muhammed b. Dînâr, Muhammed b. Futays, Saîd b. Himyer b. Mervân el-Kurtubî, Saîd b. Osman el-A‘nâkī ve Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Şâme el-Ümevî gibi Endülüslü âlimler bulunmaktadır. Yahyâ b. İbrâhim 13 Cemâziyelevvel 259’da (17 Mart 873) Kurtuba’da vefat etti; 260 (874) yılında öldüğüne dair bilgi doğru değildir. Kaynaklarda Yahyâ’nın güler yüzlü, vakur, fazilet sahibi bir kişi olduğundan ve dini yaşama konusundaki titizliğinden söz edilir. Yahyâ b. İbrâhim yaşadığı dönemde Mâlikî mezhebinin önde gelen imamı kabul edilmiştir. Endülüs’te Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını en iyi onun bildiği söylenir. el-Muvaṭṭaʾı ezbere okutur ve fıkhî meselelerini açıklardı. el-Muvaṭṭaʾ dışındaki hadis kitapları ve hadis ilimleriyle meşgul olmadığı için bu konuda derinliği bulunmadığı söylenmiş, ancak rivayetleri güvenilir kabul edilmiştir.

Eserleri. 1. Tefsîrü (Şerḥu)’l-Muvaṭṭaʾ. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî’nin naklettiği el-Muvaṭṭaʾ rivayeti üzerine yapılmış bir şerh olup Endülüs âlimleri tarafından okutulmuş ve rivayet edilmiştir. Eserin deri parçaları üzerine yazılmış 394 (1004) istinsah tarihli nüshasının bazı kısımları Tunus’taki Mektebetü Câmii’l-Kayrevân’da korunarak günümüze intikal etmiştir (Sicil ḳadîm li-Mektebeti Câmiʿi’l-Ḳayrevân, s. 362). 2. Ricâlü’l-Muvaṭṭaʾ (Tesmiyetü, Esmâʾü ricâli’l-Muvaṭṭaʾ, Tesmiyetü’r-ricâli’l-mez̠kûrîne fi’l-Muvaṭṭaʾ). 3. el-Müstaḳṣıye fî ʿileli’l-Muvaṭṭaʾ. el-Muvaṭṭaʾda bulunduğu söylenen illetlerin ele alındığı ve diğer hadis kaynaklarıyla karşılaştırıldığı bir eserdir. 4. Reġāʾibü’l-ʿilm ve fażlih (Fażlü’l-ʿilm). 5. Feżâʾilü’l-Ḳurʾân (İbn Hayr, s. 62).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aẖbâru’l-fuḳahâ˒ ve’l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 370-372; İbnü’l-Faradî, Târîẖu ˓ulemâ˒i’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1966, II, 181; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis, Kahire 1966, s. 373; İbn Hayr, Fehrese (nşr. M. Fuâd Mansûr), Beyrut 1419/1998, s. 62, 75, 80, 270; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis (Ebyârî), II, 669-670; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 436; Hediyyetü’l-˓ârifîn, II, 516; Sicil ḳadîm li-Mektebeti Câmi˓i’l-Ḳayrevân (nşr. İbrâhim Şebbûh), Kahire 1957, s. 362; Kehhâle, Mu˓cemü’l-mü˒ellifîn, XIII, 182; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 132-134, 157; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), VIII, 134.

Mehmet Efendioğlu

YAHYÂ el-KATTÂN

(bk. YAHYÂ b. SAÎD el-KATTÂN).

YAHYA KEMAL BEYATLI

(bk. BEYATLI, Yahya Kemal).

YAHYÂ b. MAÎN

(يحيى بن معين)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî (ö. 233/848)

Tasnif dönemi hadis ve ricâl âlimi.

158'de (775) Bağdat yakınlarındaki Enbâr'ın Nikyâ köyünde doğdu. Ataları Serahs şehrindendir. Dedesi, Horasan Valisi Cüneyd el-Mürrî'nin âzatlısıdır ve bu sebeple Mürrî nisbesiyle anılmıştır. Bağdat'ta ve yakın çevresindeki ilk eğitiminden sonra on sekiz yaşında Kûfe'ye gitti. Ardından Basra, Rusâfe, Mekke, Medine, Horasan, Yemen, Rey, Vâsıt, Nehrevan, Harran, Remle, Misis (Masîsa), Mısır, Şam, Humus ve San'a'ya ilmî seyahatler yaptı. Yirmi yaşından itibaren birçok defa Hicaz'a gidip geldi. Rey'in vergisini (haraç) toplamakla görevlendirilen babasının maddî durumu sayesinde hayatı boyunca ilimle uğraştı ve otuzlu yaşlarına kadar babasının desteğiyle seyahatlerini sürdürdü. Babasından miras kalan yaklaşık 1.000.000 dirhemin tamamını hadis tahsili için harcadı (Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Bağdâd, XIV, 178). Yahyâ b. Maîn, hadis ve ricâl bilgisini kendisine borçlu olduğunu söylediği (a.g.e., VIII, 125) Muzaffer b. Müdrik el-Horasânî'nin yanı sıra Ebû Seleme Mansûr b. Seleme ve Ebû Sehl Heysem b. Cemîl'den ders okudu. Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, Hişâm b. Yûsuf, Gunder, Süfyân b. Uyeyne, Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Müshir, Affân b. Müslim ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn çok istifade ettiği diğer hocalarıdır. Öğrencileri arasında Buhârî, Müslim b. Haccâc, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, akranlarından Ahmed b. Hanbel, İbn Sa'd, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb gibi isimler yer almaktadır. Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî, Ahmed b. Muhammed b. Muhriz, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Yezîd b. Heysem b. Tahmân, Ahmed b. Hasan es-Sûfî, Ebû Saîd Hâşim b. Mersed et-Taberânî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî de onun eserlerini günümüze ulaştıran öğrencileridir. Yahyâ b. Maîn 23 Zilkade 233 (29 Haziran 848) tarihinde Medine'de vefat etti. Ölüm döşeğinde iken son arzusu sorulduğunda

“Beytün hâlî ve isnâdün âlî” (Boş bir ev ve âlî bir isnad) cevabını vermiştir (DİA, XXIII, 158). Büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze namazını Medine valisi kıldırdı ve Bakī‘ Kabristanı’na defnedildi.

“Emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs, imâmü’l-cerh ve’t-ta‘dîl, hüccetü’l-İslâm, imam rabbânî, seyyidü’l-huffâz” gibi sıfatlarla anılan ve odasının hadis defterleriyle dolu olduğu rivayet edilen Yahyâ b. Maîn’in mükerrerleriyle birlikte -herhalde biraz da abartılmış olarak-1 milyon civarında rivayet yazdığı zikredilmekte, Ali b. Medînî’nin onun hakkında, “Âdem peygamberden beri İbn Maîn kadar çok hadis yazan birini bilmiyorum” dediği nakledilmektedir (a.g.e., XIV, 182). İbn Maîn mesaisinin çoğunu hadis toplamaya ve yazmaya ayırdığı için yazdıklarına nisbetle az miktarda hadis rivayet etmiştir (İbn Sa‘d, VII, 354). “Yazarken ne bulursan yaz, rivayet edeceğin zaman iyice ayıklayıp öyle rivayet et” sözüne göre hareket eden İbn Maîn (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 85), uydurma hadislere karşı tedbir almak maksadıyla pek çok mevzû hadis yazmışsa da zamanla bunları imha etmiş ve, “Yalancılardan çok hadis yazdık, sonra o rivayetlerle fırını yakıp ekmek pişirdik” demiştir (İbn Ebû Hâtim, I, 315). Yahyâ b. Maîn’in rivayetler arasındaki farklılıkları, hataları, illetleri tesbit edebilmek için bir hadisi birden çok hocadan öğrendiği ve yine bir hadisi elli ayrı tarikten yazdığı nakledilir.

Şu‘be b. Haccâc ile başlayıp Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile devam eden tabakat ve ricâl literatürü dalında bunlardan sonraki ilk neslin en önemli isimlerinden olan İbn Maîn, sadece belirli bir bölgenin râvileri hakkında değil bütün râviler hakkında görüş beyan etmiş, onun ricâl bilgisi Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb gibi çağdaşları tarafından takdir edilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 78).

Ahmed b. Hanbel hadislerdeki hataları öğrenmek için kendisine gelenleri Yahyâ’ya gönderir, râviler hakkında ondan faydalanır ve aynı hocadan beraber hadis rivayet ettiklerinde İbn Maîn’in nüshasını esas alırdı (İbn Ebû Hâtim, I, 314). Yahyâ b. Maîn, hadis râvilerini titizlikle değerlendirmesi, hadis öğrenme ve öğretme esaslarından hiç tâviz vermemesi, râviler hakkında ağır cerh ifadeleri kullanması sebebiyle “müteşeddid” tenkitçiler arasında yer almıştır. Özellikle kendisinin yetiştiği Bağdat ve çevresindeki

muhaddislerin genelde hadis rivayetinde gevşek davranmasına karşı tepki göstermiştir. Mihne döneminde sorgulanıp ölümle tehdit edildiği için Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eder görünmüş, daha sonra da bunu baskı altında kabul ettiğini söylemiş (Sübkî, II, 147) ve mihne olayına karşı durmayanlardan hadis rivayet etmeyi hoş karşılamayan Ahmed b. Hanbel ile bu yüzden araları açılmıştır (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 410). Yahyâ b. Maîn genelde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen âlimlerin öğrencisiydi. Onun özellikle fürû-i fıkha dair meselelerde Hanefîler'e yakın olduğu zikredilmekle birlikte dönemindeki pek çok muhaddis gibi o da geniş hadis birikimiyle fıkıh konularında görüş beyan eder, fetva verirdi. Bu sebeple Hâkim en-Nîsâbûrî kendisini fıkhü'l-hadîsi bilen muhaddisler arasında saymıştır (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 72).

Eserleri. Yahyâ b. Maîn, hadis alanındaki bilgilerini kitap şeklinde telif etmeyi hoş karşılamamışsa da (İbn Receb, I, 220) onun bu birikimini talebeleri tedvin ve telif ederek günümüze ulaştırmıştır. Bundan dolayı eserleri genellikle talebelerinin ricâl hususundaki sorularına verdiği cevaplardan (suâlât) yahut müzakere sırasında kendisinden öğrenilenlerden oluşmaktadır. Suâlât türü kitaplarda umumiyetle sika-zayıf râvi ayırımı gözetilmediğinden İbn Maîn'in eserleri de her iki gruptan râviler içerir. 1. et-Târîḫ (et-Târîḫ ve'l-ʿilel). İbn Maîn'in talebesi Abbas b. Muhammed ed-Dûrî tarafından derlenmiştir. 5414 râvinin güvenilirlilik açısından değerlendirildiği eser üzerine Ahmed Muhammed Nûrseyf doktora tezi hazırlamış ve eser Yaḥyâ b. Maʿîn ve kitâbühü't-Târîḫ adıyla neşredilmiştir (I-IV, Mekke 1399/1979). Nûrseyf birinci ciltte İbn Maîn'in hayatı ve hadis ilmindeki yeri hakkında bilgi vermiş, eserde geçen hadisleri fıkıh bablarına göre tertip etmiş, ikinci ciltte râvileri alfabetik olarak sıralamıştır. Kitabın aslını teşkil eden üçüncü ve dördüncü ciltlerde râviler tabakalara ve bölgelere göre tasnif edilmiştir. Bu kısım bazı sahâbîlere dair bilgilerle başlamakta, daha sonra tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne mensup râviler bölgelere göre sıralanmakta, Kûfeli râviler eserin yaklaşık üçte birini meydana getirmektedir. Ayrıca Abdullah Ahmed Hasan tarafından Târîḫu Yaḥyâ b. Maʿîn adıyla yayımlanan (Beyrut 1990) eser hakkında Ömer b. Bedr el-Mevsılî bir çalışma yapmıştır (bk. DİA, XXIX, 489). 2. Suʾâlâtü İbni'l-Cüneyd. Yine müellifin talebesi İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî'nin râviler hakkında hocasına sorduğu sorulardan oluşturduğu bir eserdir (nşr. Ahmed Muhammed Nûrseyf, Medine 1408/1988; nşr. Mahmûd Muhammed Halîl,

Beyrut 1990; nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire 1428/2007). 3. Maʿrifetü'r-ricâl. İbn Maîn'in talebesi Ahmed b. Muhammed b. Muhriz'in derlediği, günümüze kısmen ulaşan eser zayıf râvilerle başlayıp meçhuller, sikalar ve mürsel rivayette bulunanlar şeklinde devam etmektedir (nşr. Muhammed Kâmil Kassâr - Muhammed Mutî' el-Hâfız - Gazve Büder, I-II, Dımaşk 1405/1985). 4. Târîḫu Os̱mân b. Saʿîd ed-Dârimî ʿan Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fî tecrîḥi'r-ruvât ve taʿdîlihim. Râvilerin alfabetik sırayla tanıtıldığı eserin baş tarafında Zührî, Katâde, A'meş, Şa'bî gibi tâbiîler hakkında bilgi verilmektedir (nşr. Ahmed Muhammed Nûrseyf, Beyrut 1400/1980). 5. Min kelâmi Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fi'r-ricâl. Yezîd b. Heysem'in derlediği eserde sika râvilere daha çok yer verilmiştir (nşr. Ahmed Muhammed Nûrseyf, Beyrut 1400/1980). Bazı kaynaklarda eserin Kitâbü'l-Mecrûḥîn adıyla zikredilmesi (Sezgin, I, 202) muhtevasıyla çelişmektedir. 6. Cüzʾün fîhi ḥadîs̱ü'ṣ-Ṣûfî ʿan Yaḥyâ b. Maʿîn. Ahmed b. Hasan es-Sûfî'nin İbn Maîn'den aktardığı seksen beş rivayeti içeren bir hadis cüzüdür. Cemal Ağırman eser üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Yahyâ b. Maîn ve Ebû Abdillâh Ahmed b. el-Hasan es-Sûfî'nin Yahyâ'dan Rivayet Ettiği Hadis Cüz'ü, 1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 7. Suʾâlâtü Os̱mân b. Ṭâlût el-Baṣrî li'l-İmâm Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn b. ʿAvn el-Baġdâdî (nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire 1428/2007). 8. el-Cüzʾü's̱-s̱ânî min ḥadîs̱i Yaḥyâ b. Maʿîn (el-Fevâʾid). İbn Maîn'in talebesi Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî'nin hocası Yahyâ'dan aldığı rivayetlerden meydana gelmektedir (nşr. Hâlid b. Abdullah es-Sebît, Riyad 1419/1998). 9. Cüzʾün fîhi eḥâdîs̱ü Yaḥyâ b. Maʿîn bi-rivâyeti Ebî Manṣûr Yaḥyâ b. Aḥmed eş-Şeybânî (nşr. Abdullah Muhammed Hasan Demfû, Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûdi'l-İslâmiyye, sy. 22 [Riyad 1419/1998], s. 43-169). 10. Târîḫu Ebî Saʿîd Hâşim b. Mers̱ed eṭ-Ṭaberânî ʿan Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fi't-taʿdîl (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1410/1990). Eserin sonunda Yahyâ b. Maîn'den gelen bütün rivayetlere dair bir fihrist yer almaktadır. Bunların dışında Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'ye nisbet edilen Ḥadîs̱ü Yaḥyâ b. Maʿîn adlı bir cüzden söz edilmektedir (İbn Hacer, el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 379). Mustafa Işık, Yahyâ b. Maîn'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri (1991, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erdinç Ahatlı, Yahyâ b. Maîn ve Cerh-Tadildeki Metodu (1992, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı yüksek lisans tezleri hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ (nşr. Ahmed M. Nûrseyf), Mekke 1399/1979, neşredenin girişi, I, 40-41; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 354; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 314-319; IX, 192; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1406/1986, s. 54, 72; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 43; VIII, 125; XIV, 177-187; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 38, 41, 47, 174, 176, 184, 187, 201; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXI, 543-568; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 71-96; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 410; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 39, 147; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1398/1978, I, 218-220; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 280-288; a.mlf., el-Muʿcemü’l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 379; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 129; Sezgin, GAS (Ar.), I, 201-203; Erdinç Ahatlı, “Yahyâ b. Ma‘în’in Eserleri ve Kullandığı İhtilaflı ve Garîb Lafızlar”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 211-232; Raşit Küçük, “İsnad”, DİA, XXIII, 158; M. Yaşar Kandemir, “Mevsılî, Ömer b. Bedr”, a.e., XXIX, 489.

Erdinç Ahatlı

YAHYÂ b. MUÂZ

(يحيى بن معاذ)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muâz b. Ca‘fer er-Râzî (ö. 258/872)

Seyrüsülûk makamlarından bahseden ilk sûfîlerden.

170 (786) yılı civarında Rey’de doğdu. Hayatının çoğunu Nîşâbur’da geçirdi. Bağdat, Şîraz ve Belh gibi ilim ve kültür merkezlerine çeşitli seyahatler gerçekleştirdi. Kendisinden nakledilen sözler iyi bir eğitim aldığına işaret etmektedir. Hocaları ve şeyhleri arasında Ahmed b. Harb ve Fudayl b. İyâz gibi isimler bulunmaktadır.

Başta Louis Massignon olmak üzere bazı araştırmacılar, onu Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm’ın öğrencileri arasında göstermişlerse de bu doğru değildir. Kaynaklarda Yahyâ’nın Bâyezîd-i Bistâmî, Hâtim el-Esam, Ebû Türâb en-Nahşebî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerle görüştüğü kaydedilmektedir. Ondan faydalananlar arasında Ebû Osman el-Hîrî, Hakîm et-Tirmizî, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî gibi isimler vardır. Mezhepler tarihine dair en eski kitaplardan er-Red ʿalâ ehli’l-bidaʿ ve’l-ehvâʾ adlı eserin müellifi Mekhûl b. Fazl en-Nesefî de Yahyâ’nın öğrencilerindendir. Kaynaklarda “vâiz” sıfatıyla anılan Yahyâ b. Muâz’ın amelî yönden Hanefî, itikadî yönden Mürcie’ye mensup olduğu belirtilmektedir. Onun takipçileriyle birlikte Mürcie’de Muâziyye diye bir kol meydana gelmiştir (Makdisî, V, 144-145). Öte yandan aynı dönemde Nîşâbur’da ortaya çıkan Melâmetiyye hareketiyle olan teması sebebiyle bazı araştırmacılar onu bu hareketin mensupları içinde saymıştır. Ancak tasavvufî görüşlerinin Melâmetiyye ile uyuşmaması ve bu hareketin önde gelen bazı isimleriyle anlaşmazlıkları onun Melâmetî olamayacağını göstermektedir. Yahyâ b. Muâz 16 Cemâziyelevvel 258 (30 Mart 872) tarihinde Nîşâbur’da vefat etti (İbn Hallikân, VI, 167-168) ve Ma‘mer Mezarlığı’nda defnedildi.

Yahyâ b. Muâz’ın kaynaklarda zikredilen sözlerinde zühd döneminden

tasavvuf dönemine geçişin izleri görülür. Bunlar bir taraftan zühd anlayışını yansıtırken diğer taraftan tasavvuf döneminin unsurlarını ihtiva etmektedir. Onun kalbin mânevî seviyeleriyle tasavvufî makamlara yönelik tasnifleri, muhabbetle ilgili yorumları, semâ ve raksın yüceltilmesine dair görüşleri, fakr anlayışı yerine gınâyı, havf yerine recâyı tercih etmesi bunlara örnek olarak gösterilebilir. Seyrüsülûk makamlarından sistemli şekilde bahseden ilk sûfîlerden olan Yahyâ b. Muâz'ın makamlarla ilgili yaptığı yedili tasnif daha sonraki mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Müridlerin uyması gereken kurallara dair Kitâbü'l-Mürîdîn adlı eseri de (Sezgin, I, 646) bu alanda yazılmış ilk kitaplardandır. Yahyâ, tasavvufî düşüncenin temel meselelerinden olan velâyet konusundaki ilk teorik açıklamaları yapan sûfîlerdendir. Ayrıca işârî tefsir hareketinin ortaya çıkıp gelişmesine öncülük etmiş, hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. Nefis konusunda çağdaşı Hâris el-Muhâsibî'ye benzer şekilde özgün görüşler ortaya koyan Yahyâ b. Muâz, nefis terbiyesi için riyâzetin gerekliliği ve bu husustaki uygulamaların şekli konusunda çeşitli uyarı ve önerilerde bulunmuştur. Bu çerçevede, riyâzetin insanın biyolojik ve psikolojik yapısıyla ve dinin temel esaslarıyla çelişmemesi gereği üzerinde durmuş, nefsi terbiye gayesiyle dinen helâl olan şeyleri haram kılmanın yanlışlığını vurgulamıştır. Onun bu görüşleriyle dengeli ve mûtedil bir tasavvuf anlayışını geliştirmeye çalıştığı söylenebilir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Yahyâ b. Muâz'ın sözlerini ve dualarını eserlerinde nakletmiş ve dualarındaki üslûbunu aynen benimsemiştir. Yahyâ b. Muâz'a nisbet edilen duaların muhtevası dikkate alındığında bunların ihlâs, muhabbet ve recâ kavramları üzerine kurulu tasavvuf anlayışını yansıttığı ve zühdden tasavvufa geçiş döneminin özelliklerini içerdiği görülür. Ona göre havf insanı duaya yönelten temel etkendir. Allah her durumda dualara icabet etmektedir; dolayısıyla kişi günahları sebebiyle çekinip dua etmekten geri durmamalıdır. Ayrıca dua hakkında "kazânın belâ tuzağını dua kalkanıyla savuşturma" şeklindeki ifadesiyle duanın fonksiyonuna dair kanaatini belirtmektedir. Öte yandan Yahyâ'nın gerek şiirlerinde gerekse dualarında Allah ile samimi bir üslûpla söyleşmesi, kendisinden sonra tasavvuf yolunda daha da belirginleşecek olan bir neşvenin başlangıcına işaret etmektedir. Louis Massignon, Emile Dermenghem, Ebü'l-Alâ el-Afîfî ve Annemarie Schimmel gibi araştırmacılar tasavvuf alanında yaptıkları çalışmalarda Yahyâ b. Muâz'ın görüşlerine temas etmişlerdir. Fritz Meier,

Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'a dair çalışmasında Yahyâ b. Muâz'a bir bölüm ayırmış, onunla Ebû Saîd arasında bazı karşılaştırmalar yapmayı denemiştir. Saîd Hârûn Aşûr, Yahyâ b. Muâz'ın sözlerini derleyip şerhetmeye yönelik Cevâhirü't-taṣavvuf adlı çalışmasında (Kahire 2002) daha ziyade onun tasavvufî eserlerde bulunan sözlerine yer vermiştir. Salih Çift, Yahyâ b. Muâz'ın hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında müstakil bir çalışma gerçekleştirmiştir (Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî, Bursa 2008).

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 403; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 144-145; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. Kâmil Mustafa Hindâvî), Beyrut 1421/2001, s. 193; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 260; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ṭabaḳāt (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 2003, s. 107; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 51-70; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, I, 136, 369, 370, 373, 380, 457; II, 13, 30, 54; III, 263, 484; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 101-102; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 222-223, 298; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 90-97; a.mlf., el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn (nşr. ve trc. M. L. Swartz), Beyrut 1982, s. 79; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2002, s. 357-370; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 165-168; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 108-109; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 361; Sezgin, GAS, I, 646; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 51-52, 200; F. Meier, Ebū Said-i Abu'l-Hayr, Leiden 1976, s. 148-184; E. Dermenghem, Vies des saints musulmans, Paris 1981, s. 129-142; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Devrim (trc. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 138; a.mlf., İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 135-194; L. Massignon, Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism (trc. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 180, 182; Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2003, s. 92-99.

Salih Çift

YAHYÂ b. MUHAMMED

(bk. MÜTEVEKKİL-ALELLAH, Yahyâ Hamîdüddin).

YAHYÂ en-NAHVÎ

(يحيى النحويّ)

Yahyâ el-İskenderânî en-Nahvî (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı)

Ya‘kubî dil bilgini, Aristo şârihi ve teolog.

Batı kaynaklarında John Philoponus olarak anılan Yahyâ, muhtemelen milâdî V. yüzyılın sonlarında hıristiyan bir aile içinde dünyaya geldi. Aslen Kayserili olup çalışmalarını İskenderiye'de sürdürmüştür. Grekçe'de temel dil bilgisi eğitiminden sonra İskenderiye'deki Yeni Eflâtuncu felsefe okulunda Hermeas'ın oğlu filozof Ammonius'un öğrencisi oldu ve onun derslerini yazıya geçirme görevini üstlendi. Bizans İmparatoru Iustinianos'un 529 yılında Atina felsefe okulunu kapatması üzerine buradaki felsefeciler İran'a sığınmış ve bu dönemde İskenderiye okulu felsefî araştırmaların merkezi haline gelmiştir. Bu okulda Yahyâ en-Nahvî, Simplicius ve Elias, Aristo külliyatına dair bir kısım eserleri şerhettiler (Mâcid Fahrî, II/2, s. 1280). Yahyâ hakkında çok az bilgi bulunmakla birlikte günümüze kadar gelen bazı çalışmaları İskenderiye'nin Yeni Eflâtuncu felsefe okuluyla özdeşleşmiştir. Onun Aristo'nun Kitâbü'l-Ḥayevân (De Generatione), Kitâbü'n-Nefs (De Anima), Kitâbü'l-Ḳıyâs (Analytica Priora: I. Analitikler) ve Kitâbü'l-Burhân (Analytica Posteriora: II. Analitikler) adlı eserlerine yaptığı şerhlerin

büyük ölçüde Ammonius'un seminerlerinde tuttuğu notlara dayandığı ve Kitâbü'l-Maḳūlât (Categorias: Kategoriler), Fizik (Physics) ve Meteoroloji (Meteorology) adlı kitapları ise kendi birikimiyle şerhettiği belirtilmektedir.

İslâm kaynaklarında Yahyâ en-Nahvî'nin yaşadığı dönemle İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasına ilişkin yanlış bilgilerin yer alması üzerinde durulması gereken bir husustur. İbnü'n-Nedîm'in (el-Fihrist, s. 314) ve daha ayrıntılı biçimde İbnü'l-Kıftî'nin (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 354-357) naklettiğine göre Yahyâ en-Nahvî, Amr b. Âs'ın Mısır'ı fethettiği tarihte (21/642) henüz hayattadır. Amr onun teslîs akîdesiyle ilgili farklı görüşlere

sahip olduğunu öğrenince kendisini görmek ister. Yahyâ en-Nahvî'nin keskin zekâsı, geniş teoloji ve felsefe bilgisi sayesinde ikisi arasında bir dostluk kurulur. Yahyâ, Amr b. Âs'tan Potelemeius Filadelfus'un kurduğu İskenderiye Kütüphanesi'nde bulunan ve müslümanların işine yaramayan kitapların kendilerine verilmesi ricasında bulununca Amr bu isteği Halife Ömer'e sorması gerektiğini söyler ve halifeye durumu bildirir. Hz. Ömer, "Sözünü ettiğin kitaplar Allah'ın kitabına uyuyorsa elimizde Allah'ın kitabı varken onlara ihtiyacımız olmaz. Şayet bu eserler Allah'ın kitabına aykırı ise zaten gereksiz sayılır; her hâlükârda onları yok et" diye cevap verir. Bunun üzerine Amr b. Âs kitapların yakılmasını emreder ve kitaplar hamamların külhanlarında altı ay süreyle yakılır. Ancak bu rivayet tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır; çünkü Yahyâ en-Nahvî Mısır'ın fethinde, hatta İslâm'ın zuhurunda bile hayatta değildi. İbnü'n-Nedîm ile İbnü'l-Kıftî'nin eserlerinde yer alan bir ifadeye göre Yahyâ es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî'nin dördüncü makalesini şerhederken zamandan söz ettiği sırada bu şerhi Kıptî takvimine göre 343 yılında yazdığını belirtir, bu da milâdî 627'ye tekabül eder. Halbuki bu ifade söz konusu şerhin on altıncı makalesindedir ve yazıldığı tarih de 245'tir ki milâdî 529'a karşılık gelir (Abdurrahman Bedevî, et-Türâs̱ü'l-Yûnânî, s. 50). Bu durumda Yahyâ, Mısır'ın fethinden bir asır önce yaşamış olmalıdır. Ayrıca kitap yakma olayından ilk söz eden kişi Abdüllatîf el-Bağdâdî'dir, onu İbnü'l-Kıftî ve Ebü'l-Ferec izlemiştir. Öte yandan bu kütüphane birkaç defa talan edilmiş, milâttan önce 47'de ve milâdî 391'de iki büyük yangın geçirmiştir. Yukarıda adı geçen üç müellif Mısır'ın fethinden yaklaşık 600 yıl sonra yaşamıştır ve o zamana kadar ne müslüman ne de hıristiyan tarihçiler böyle bir olaydan söz etmişlerdir (Hasan İbrâhim Hasan, I, 245-250).

Yahyâ en-Nahvî'nin önemi Helenizm'in ikinci dönemi sona ererken İlkçağ, Helenistik felsefe ve monofizit hıristiyan öğretisi birikimiyle Aristo'nun fizik ve kozmoloji görüşlerine, Galileo'ya kadar rastlanmayan ilk kapsamlı ve etkin eleştiriyi yapmış olmasından gelmektedir. Onun Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğine ve Aristo'ya yöneltiği eleştiriler İskenderiye'deki felsefe çevrelerini rahatsız etti ve Yahyâ, muhtemelen 530'lu yılların sonundan itibaren hayatının ikinci döneminde daha çok hıristiyan ilâhiyatına dair konularla ilgilendi (Routledge Encyclopedia of Philosophy, VII, 371-372). Yahyâ en-Nahvî'nin varlık düşüncesinin temelini monoteist tanrı, dolayısıyla Tanrı tarafından yaratılmış bir evren inancı oluşturmaktadır.

Yahyâ, monoteizmin ve Hıristiyanlığın yaratılış anlayışıyla ilmî kozmolojiyi bir arada değerlendiren ilk hıristiyan düşünürdür. Onun düşüncesinde üç esas belirginleşmektedir: Âlem tek Tanrı tarafından yaratılmıştır ve ezelî değildir; gözlemlediğimiz gökyüzü fizikî olarak yeryüzü gibi yaratılmıştır; gök cisimleri ilâhî bir tabiata (yarı tanrı gibi bir niteliğe) sahip değildir. Aristo'nun iddiasının aksine âlem kadîm değildir; gök cisimleri yaratılmış olup onlar da fizikî hareket kanununa tâbidir. Gök cisimlerinin seyirleri bir sürtünme meydana getireceğinden boşlukta hareket etmektedir. Halbuki Aristo onları ilâhî ruhların hareket ettirdiğini kabul eder. Yahyâ en-Nahvî, dönemindeki yaygın panteist anlayışa karşı, Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını ve ona kaostan düzenli hale geçişi sağlayan fiziksel özellikleri ve tabiat kanunlarını yerleştirdiğini belirtmiş, fakat tanrıların maddî âlemle iç içe olduğuna inanan paganlar bu düşünceyi kabullenmemiştir (Stock, s. 11; Graves, s. 14-16). Yahyâ en-Nahvî âlemin yaratılmışlığını ispat için üç önerme ileri sürmektedir. 1. Eğer bir şeyin varlığı kendinden önce başka bir varlığın bulunmasını gerektiriyorsa önceki varlık olmadan sonraki var olamaz. 2. Gerek fiilen gerekse zihnen sonsuz sayı olamaz. 3. Bir şeyin varlığı kendinden önce sonsuz sayıda başka varlıkları gerektiriyorsa o şeyin var olması mümkün değildir. Aksi bir düşünce birbirini gerektiren varlıkların sonsuz sayıda olmasına götürür, bu da mantık bakımından geçerli sayılmadığından âlemin varlığını açıklayamaz (Sorabji, s. 178-179). Yahyâ en-Nahvî, âlemin ezelîliğini ispata çalışan Atinalı Proclus'a karşı De aeternitate mundi contra Proclum adlı eserini yazdı. Bu eserinde Tanrı'nın kādir-i mutlak olduğu inancından hareketle yoktan yaratmanın imkânı üzerinde durdu. Yahyâ'nın âlemin ezelîliği anlayışına karşı mücadelesinin ikinci safhasını, 530-534 yıllarında Aristo'ya karşı De aeternitate mundi contra Aristotelem adlı eserini kaleme aldığı dönem teşkil eder (Routledge Encyclopedia of Philosophy, VII, 374).

Yeni Eflâtuncu literatürde Ḥucecü Bruḳlüs fî ḳıdemi'l-ʿâlem adıyla anılan eserler müslümanlarca tanınmaktaydı. Nitekim Yahyâ en-Nahvî'nin, âlemin yaratılmış ve sonlu olduğu görüşünü aklî delillerle desteklemek üzere Proclus'a karşı yazdığı eserden Gazzâlî yanında diğer bazı kelâmcıların faydalandığı ve bu delillerin İbn Rüşd tarafından Aristocu bir yaklaşımla yeniden ele alındığı belirtilmektedir (Wolfson, s. 315-331). Yahyâ en-Nahvî'nin bu reddiyesinin Arapça'ya Kitâb fi'd-Delâle ʿalâ ḥadṡi'l-ʿâlem adıyla yansımış bir versiyonunda Proclus'un yanı sıra Aristo ve âlemin

kıdemini ileri süren diğer filozoflar dehriyye kapsamında değerlendirilmektedir. Müellif, kitabını bu tür iddiaları reddetmek için yazdığını belirtmektedir (Pines, II [1972], s. 321 vd.). Süryânî filozofu İbnü'l-Hammâr'ın da Yahyâ en-Nahvî'nin geliştirdiği, "Her cisim üç boyutlu olduğu ve sınırlı bir potansiyele sahip bulunduğu için sonludur; şu halde cismanî âlem de mekân ve zaman bakımından sonludur" şeklindeki delilini mâkul gördüğü bilinmektedir (Maḳāle, s. 243-247).

Yahyâ en-Nahvî varlık düşüncesiyle bağlantılı olarak cisimlerin hızı/hareketi konusunu da ele almıştır. Aristo hareketi, ileriye doğru atılan cismin terkettiği yeri işgal eden havanın geriye doğru giderken cismi ittiği, böylece devam eden hareketler silsilesinin cismi ileri hareket ettirdiği şeklinde açıklıyordu. Bu anlayış XVI. yüzyıla kadar Aristocu düşünürler arasında yaygınlığını korurken yaklaşık 1000 yıl öncesinde Yahyâ en-Nahvî cismin, hareket ettirenin verdiği kinetik enerjiyle ileri itildiği, hareketi süresince bu enerjiyi tükettiği görüşünü benimsemiştir (Graves, s. 15). Aristo'ya göre ışığın bir özü ve hariçte varlığı yoktur, özelliklerinden bahsedilemez, dolayısıyla tanımlanamaz. Işığın görünümünü ise "şeffaf olma potansiyeli bulunan bir vasattan şeffaflığın gerçekleşmesine bir anlık geçiş" diye tanımlar. Bu kabul, gerek optik ilminin kuralları gerekse ay altı âleminin güneşin ışıklarıyla ısındığı gerçeğiyle uyuşmamaktadır. Yahyâ en-Nahvî, bu bağlamda olgusal bir durum olarak değil cisimleri ısıtma kapasitesine sahip bulunan -canlılardaki ruh gibi maddî olmayan-bir faaliyet olarak "enerji" (energia) terimini kullanmış, ışığı

devingen/enerjik bir nitelikle yorumlamıştır. Esîr anlayışını terkederek ışık ve ısının güneşin tabiatının neticeleri olduğunu ve güneşten yayılan ışıkların kırılarak sürtünme yoluyla havayı ısıttığını belirten Yahyâ (Routledge Encyclopedia of Philosophy, VII, 372) Aristo gibi ışığın doğrusal yön takip eden bir fenomen olduğunu, ışınların gözümüzden cisimlere değil cisimlerden gözümüze ulaştığı gerçeğini benimsemiştir (Graves, s. 16). Öte yandan Yahyâ en-Nahvî mantığı müstakil bir ilim dalı değil felsefenin aracı/anahtarı olarak görmüştür. Mantık tarihçileri onu büyük terimin sonucun yüklemini, küçük terimin de konusunu içerdiği şeklinde kıyasın tatmin edici tanımını yapan ilk filozof kabul etmektedir (Ebbesen, s. 444-462; Flannery, s. 53-65).

530’lu yılların sonunda Yahyâ en-Nahvî, felsefî çalışmalarına son verip Aristo felsefesiyle beslediği monofizit hıristiyan teolojisini geliştirir (Wilderbeg, VII, 374). Kadıköy Konsili’nde (451) Îsâ’nın ilâhî ve insanî şeklinde iki tabiatlı tek bir şahsiyet olduğu, Tanrı’nın oğlu anlayışıyla da teslîs inancının bir uknûmunu teşkil ettiği kabul edilmiştir. Yahyâ en-Nahvî monofizit hıristiyan olarak iki tabiat inancına karşı çıkmış, zira monofizit anlayışa göre Îsâ’da bulunan insanlık unsuru ilâhlık unsurunun içinde erimiştir, bu sebeple Îsâ’daki tek unsur ilâhlıktır (Ward v.dğr., s. 537). Yahyâ en-Nahvî tabiat (nature) ve öz/uknûm (hypostasis) terimlerinin aslında özdeş olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre tabiatın bir genel, bir de özel iki anlamı vardır. Genel anlamda insan tabiatı yanında insan ferdinin tabiatından da bahsedilebilir. Mesîh’te iki tabiatın bir araya gelmesinden söz edildiğinde küllî anlamda ilâhlık ve insanlık tabiatına atıfta bulunulmaz. Dolayısıyla iki tabiat anlayışından bahsedilince bundan Îsâ Mesîh’e münhasır olan “logos”un ve Îsâ’nın insanlığına özel mânaları, logosun ve insan olan Îsâ Mesîh’in özel tabiatları anlaşılmalıdır. Yahyâ en-Nahvî’ye göre özel tabiat şahıs ve fert için kullandığı öz/uknûm ile özdeştir. Îsâ Mesîh bir şahıs ve özdür; buna göre onun ilâhlık ve insanlık özelliklerini bir araya getiren ve koruyan tek birleşik tabiatın olduğunu kabul etmektedir (Lang, s. 48-62). Öte yandan Yahyâ en-Nahvî’ye göre öz bir araz olmadığına göre teslîs inancının üç özü üç müstakil özdür. Yahyâ, Aristo felsefesinde görüldüğü gibi küllîlerin ancak zihnî varlıklarının söz konusu edilebileceğini, dolayısıyla monoteizmin sadece bir kavram olduğunu belirtir. Pagan çok tanrıcılığını reddededen Yahyâ en-Nahvî teslîsi küllî mânada aynı ilâhî tabiattan olan üç ilâhî varlık olarak anlamış, fakat İstanbul Konsili’nde (680-681) üç ulûhiyyet inancı reddedilmiştir (Pohle, II, 257-263; Grillmeier - Hainthaler, II, 131-135). Yahyâ en-Nahvî, Aristo felsefesine eleştirileri ve hıristiyan monofizit inancına felsefî yaklaşımları sebebiyle yaşadığı dönemde felsefecilere ve teologlara tesir etse de, İstanbul Konsili’nde sapkın ilân edildiğinden onun teolojik görüşleri hıristiyan çevrelerince benimsenmemiştir. Ancak onun âlemin ezelîliğine karşı görüşleri çoğu zaman kendisine atıfta bulunulmadan hıristiyan ve müslüman düşünürler tarafından kullanılmıştır. İslâm âlimleri kendisine Yahyâ en-Nahvî yahut Yahyâ elAskalânî isimleriyle atıfta bulunmuştur.

Eserleri. Yahyâ en-Nahvî’nin eserlerinin Latince çevirileri, Aristo şerhleri ve Proclus’a karşı yazdığı reddiyeler XVI. yüzyılda yayımlanmaya

başlanmıştır. 1. De aeternitate mundi contra Proclum (ed. Hugo Rabe, Lipsiae 1899; On the Eternity of the World against Proclus [De aeternitate mundi contra Proclum], ed. H. Rabe, Leipzig 1899; Against Proclus's "On the eternity of the world, 1-5" [De aeternitate mundi contra Proclum], trc. Michael Share, New York 2005; Against Proclus's "On the eternity of the world, 6-8", trc. Michael Share, New York 2005; Against Proclus's "On the eternity of the world, 12-18", trc. James Wilberding, New York 2006). 2. On the Eternity of the World against Aristotle (De aeternitate mundi contra Aristotelem, Philoponus against Aristotle on the Eternity of the World, trc. C. Wildberg, London 1987). 3. On Aristotle's on Generation and Corruption (ed. H. Vitelli, Berlin 1897; Johannes Philoponus commentaria in libros de generatione et corruptione Aristotelis, trc. Hieronymus Bagolinus, Venedig 1558 [?]; Stuttgart 2004). Ammonius'un notlarından hareketle Aristo'nun Kitâbü'l-Ḥayevân'ına yapılan şerhtir. 4. On Aristotle's on the Soul (ed. M. Hayduck, Berlin 1897; Commentaire sur le "de Anima" d'Aristote [par] Jean Philopon, ed. G. Verbeke, Paris 1966; On Aristotle on the intellect [De anima 3.4-8], trc. William Charlton - Fernand Bossier, New York 1991; On Aristotle's "On the soul 3.9-13", trc. William Charlton, New York 2000; On Aristotle's "On the soul 2.1-6", trc. William Charlton, New York 2005; On Aristotle's "On the soul 2.7-12", trc. William Charlton, New York 2005). 5. On Aristotle's Categories (ed. A. Busse, Berlin 1898). Aristo'nun Kitâbü'l-Maḳūlât adlı eserinin şerhidir. Yahyâ en-Nahvî bu şerhe felsefe öğrencileri için bir giriş eklemiş, burada Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerini giderek karmaşık hale gelen bir muhteva ile tanıtmıştır. 6. On Aristotle's Prior Analytics (ed. M. Wallies, Berlin 1905; Commentaria annotationes in libros priorum resolutivorum Aristotelis, trc. Guillelmus Dorotheus, Venedig 1541 [?]; Stuttgart 1994). 7. On Aristotle's Posterior Analytics (ed. M. Wallies, Berlin 1909; Commentaria in libros posteriorum Aristotelis, trc. Andreas Gratiolus - Philippus Theodosius, Venedig 1542 [?]; Stuttgart 1995). 8. On Aristotle's Physics (ed. H. Vitelli, Berlin 1887-88; Philoponus, On Aristotle's Physics 2, trc. A. R. Lacey, London 1993; Philoponus, On Aristotle's Physics 3, trc. M. J. Edwards, London 1994; Philoponus, On Aristotle's Physics 5 to 8, trc. P. Lettinck, London 1994; On Aristotle's Physics 5-8, trc. Paul Lettinck - J. O. Urmson, New York 1994; On Aristotle's "Physics 1.1-3", trc. Catherine Osborne, New York 2006). Yahyâ en-Nahvî'nin felsefî düşüncesinin gelişim seyrinde önemli bir çalışma kabul edilmektedir. 9. On Aristotle's Meteorology (ed. M. Hayduck, Berlin

1901). 10. On the Creation of the World (De opificio mundi) (ed. W. Reichardt, Leipzig 1897). 11. On the Contingency of the World (De contingentia mundi) (trc. S. Pines, “An Arabic summary of a lost work of John Philoponus”, Israel Oriental Studies, II [1972], s. 320-352). 12. Arbiter (Diaetetes), Opuscula monophysitica loannis Philoponi (Latince’ye trc. A. Sanda, Beirut 1930; Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien, Almanca’ya trc. W. Bohm, Munich-Paderborn-Vienna 1967). Eserde monofizit kristoloji anlayışı Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla ele alınmaktadır. 13. On the Trinity (De trinitate) (Les fragments tritheites de Jean Philopon, Fransızca’ya trc. A. Van Roey, Orientalia Lovaniensia Periodica, XI [1980], s. 135-163). 14. On the Use and Construction of the Astrolabe (ed. H. Hase, Bonn-E. Weber, 1839; Traite de l’astrolabe, Fransızca’ya trc. A. P. Segonds - Jean Philopon, Paris 1981; The Astrolabes of the World, İngilizce’ye trc. H. W. Green, Oxford 1932). 15. On Nicomachus’ Introduction to Arithmetic (ed. R. Hoche, I-II, Wesel 1864, 1865, III, Berlin 1867). 16. On Words with Different Meanings in Virtue of a Difference of Accent (De vocabulis quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus) (ed. ve trc. L. W. Daly, Philadelphia-American Philosophical Society, 1983). Bunlar dışında kaynaklarda

Yahyâ en-Nahvî’ye Grek filozofları ve tabiplerine dair bir eser daha nisbet edilmekte (Abdurrahman Bedevî, La transmission, s. 36-45), onun Câlînûs’un eserleri üzerine çalışmalar yaptığı belirtilmektedir. Ya‘kūbî mütercimi İbn Zür‘a’ya nisbet edilen Kitâbü Menâfiʿi aʿżâʾi’l-ḥayevân bi-tefsîri Yaḥyâ en-Naḥvî adlı eserin (İbnü’n-Nedîm, s. 323) Aristo’nun De Partibus Animalium adlı kitabına Yahyâ en-Nahvî tarafından yapılan şerhin tercümesi olabileceği belirtilmektedir (DİA, XX, 476). İbnü’n-Nedîm, Yahyâ en-Nahvî’nin yukarıdaki eserlerinin çoğunu Arapça isimleriyle kaydetmiştir (bk. bibl.; EI² [İng.], XI, 251-253).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 309, 311, 314-315, 323, 345-346, 348, 351; J. Philoponus, On Aristotle’s Prior Analytics (ed. M. Wallies),

Berlin 1905, s. 67; İbnü’l-Hammâr, Maḳāle fî enne delîle Yaḥyâ en-Naḥvî ʿalâ ḥades̱i’l-ʿâlem evlâ bi’l-ḳabûl min delîli’l-mütekellimîn aṣlen (nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdes̱e ʿinde’l-ʿArab içinde), Küveyt 1977, s. 243-247; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 354-357; J. Pohle, Dogmatic Theology: The Divine Trinity (trc. A. Preuss), Freiburg-London 1912, II, 257-263; Abdurrahman Bedevî, La transmission de la philosophie grècque au monde arabe, Paris 1968, s. 36-45; a.mlf., et-Türâs̱ü’l-Yûnânî fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Beyrut 1980, s. 50; B. Stock, “Science, Technology and Economic Progress in the Middle Ages”, Science in the Middle Ages (ed. D. C. Linberg), Chicago 1976, s. 11; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’l-İslâm, Kahire 1979, I, 245-250; Mâcid Fahrî, “el-Meşşâʾiyyetü’l-ḳadîme”, el-Mevsûʿatü’l-felsefiyyetü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1988, II/2, s. 1280; S. Ebbesen, “Philoponus, “Alexander” and the Origins of Medieval Logic”, Aristotle Transformed (ed. R. Sorabji), New York 1990, s. 444-462; K. L. Flannery, Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias, Leiden-New York 1995, s. 53-65; A. Grillmeier - T. Hainthaler, Christ in Christian Tradition (trc. O. C. Dean), London 1996, II, 131-135; D. Graves, Scientists of Faith, Michigan 1996, s. 14-16; A. M. Ward v.dğr., A History of the Roman People, New Jersey 1999, s. 537; U. M. Lang, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter, Leuven 2001, s. 48-62; H. A. Wolfson, Kelâm Felsefeleri (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 315-331; R. Sorabji, The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, New York 2005, s. 178-179; S. Pines, “An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus”, IOS, II (1972), s. 321 vd.; R. Wisnovsky, “Yaḥyā al-Naḥwī”, EI[2] (İng.), XI, 251-253; C. Wilderbeg, “Philoponus”, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London-New York 1998, VII, 371-378; Sahbân Halîfât, “İbn Zür‘a”, DİA, XX, 476.

Mustafa Sinanoğlu

YAHYÂ b. ÖMER el-KİNÂNÎ

(bk. KİNÂNÎ, Yahyâ b. Ömer).

YAHYÂ b. SA‘DÛN

(bk. İBN SA‘DÛN el-KURTUBÎ).

YAHYÂ b. SAÎD el-ANTÂKÎ

(bk. ANTÂKÎ, Yahyâ b. Saîd).

YAHYÂ b. SAÎD el-ENSÂRÎ

(يحيى بن سعيد الأنصاري)

Ebû Saîd (Ebû Nasr) Yahyâ b. Saîd b. Kays en-Neccârî el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 143/760)

Hadis âlimi, tâbiî.

70 (689) yılından önce doğduğu anlaşılmaktadır. Dedesi Kays b. Amr b. Sehl sahâbî idi; ondan sabah namazının iki rek‘at sünneti hakkında bir hadis rivayet edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Teṭavvû‘”, 6; Tirmizî, “Ṣalât”, 196). Annesi ise ümmüveleddir. Yahyâ b. Saîd fukahâ-i seb‘anın talebelerindendi ve yaşadığı devrin Medine âlimi diye bilinirdi. Enes b. Mâlik dışında Sâib b. Yezîd, Ebû Ümâme b. Sehl gibi sahâbîlerden; Saîd b. Müseyyeb, Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Abdurrahman b. Sevbân, Amre bint Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, İbn Şihâb ez-Zührî, A‘rec lakabıyla tanınan Abdurrahman b. Hürmüz gibi tâbiîlerden hadis öğrendi. Kendisinden de yaşça daha büyük olan İbn Şihâb ez-Zührî ile Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, Eyyûb es-Sahtiyânî, Mâlik b. Enes, İbn İshak, Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Evzâî, Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, İmam Ebû Yûsuf, Süleyman b. Bilâl, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve İbn Cüreyc gibi hadisçiler hadis rivayetinde bulundu.

Yahyâ el-Ensârî, Emevîler döneminde Velîd b. Abdülmelik’in halifeliği zamanında Vali Yûsuf b. Muhammed es-Sekafî’nin görevlendirmesiyle Medine’de, Abbâsîler döneminde Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un görevlendirmesiyle de Kûfe yakınlarındaki Hâşimiye’de kadılık yaptı. Onun memleketinden çok uzakta kadılık yapmayı kabul etmesinde muhtemelen maddî durumunun iyice bozulması ve büyük bir borç yükü altına girmesi etkili olmuştur. Yahyâ el-Ensârî’nin, Halife Ömer b. Abdülazîz’in (717-720) zekât âmili sıfatıyla gittiği Tunus’ta gençlere ders verdiği ve oraya yerleştiği belirtilmektedir. Sade yaşamayı tercih eden ve Bağdat kadılığı yaptığı da söylenen Yahyâ’nın son derece tok gözlü olduğu,

bir miras dolayısıyla iki defa gittiği İfrîkıye’den 500 dinarla döndüğü ve bu mirası hiçbir yakınlığı bulunmayan fakih ve muhaddis Rebîatürre’y ile paylaştığı söylenmektedir (İbn Sa‘d, s. 336). Yahyâ b. Saîd, kadılık yaptığı Hâşimiye’de 143 (760) yılında vefat etti, bu tarih 144 (761) ve 146 (763) olarak da zikredilmiştir. Yahyâ’nın Adî b. Neccâr oğullarından Ümeyme bint Sırma ile evlendiği, bu evlilikten Abdülhamîd, Abdülazîz ve Emetülhamîd adlarında üç çocuğunun olduğu belirtilmektedir.

Yahyâ b. Saîd hakkında övgü dolu sözler söylenmiş, hadis ilminde “sika, hüccet ve imâm” diye nitelenmiş, döneminde Hicaz bölgesinin en önde gelen muhaddisi kabul edilmiş, Eyyûb es-Sahtiyânî de Medine’de ondan daha fakih birinin bulunmadığını söylemiştir. Bağdat kadısı muhaddis Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî, Yahyâ b. Saîd’in Zührî’ye çok benzediğini ve bu iki âlimin sünnetin büyük bir kısmını kaybolmaktan kurtardığını söylemiştir. Ali b. Medînî büyük tâbiîlerden sonra Medine’nin en büyük âlimlerinin Zührî, Yahyâ b. Saîd, Ebü’z-Zinâd ve Bükeyr b. Eşec olduğunu belirtmiştir. İmam Mâlik hocası Yahyâ b. Saîd’in üstün şahsiyetine temas ederek Irak’a gidenlerin değiştiğini, yalnız onun değişmediğini dile getirmiştir. Ahmed b. Hanbel de, Yahyâ’yı “insanların en güvenilirı” diye tanımlamıştır (İbn Hacer, XI, 223). Yahyâ el-Kattân, hakkında ihtilâf edilmediği gerekçesiyle Yahyâ b. Saîd’i Zührî’den üstün tutmuşsa da Zehebî onun Zührî’yi görmediği için bu kanaate vardığını söylemiştir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 474-475).

Hadis hâfızı Yezîd b. Zürey‘in belirttiğine göre Yahyâ talebelerine hadis imlâ etmezdi, onlar da hocalarından dinledikleri hadisleri ezberler, ezberlediklerini oradan ayrıldıktan sonra yazarlardı. “Ameller niyetlere göre değerlenir” hadisi Yahyâ b. Saîd’den önce ferd olarak rivayet edilirken ondan 200 kadar râvinin rivayet etmesiyle meşhur derecesine yükselmiş, Zehebî bu hadisi ondan rivayet edenlerin listesini vermiştir (a.g.e., V, 476-481). İbn Mahled el-Attâr’ın (ö. 331/943) düzenlediği Mâ revâhü’l-ekâbir ʿan Mâlik b. Enes ve Yaḥyâ el-Enṣârî ve İbn Cüreyc adlı eserin içinde Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’nin rivayet ettiği hadisler de bulunmaktadır; söz konusu eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 98/7, vr. 202a-209a).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 335-337; Ebü’l-Hasan el-İclî, Maʿrifetü’s̱-s̱iḳāt

(nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine 1405/1985, II, 352; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâgī), Kahire 1947-50, III, 241-245; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 147-149; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 207-208; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 101-106; Bâcî, et-Taʿdîl ve’t-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü’l-Buḫârî fi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, III, 1216-1218; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 468-481; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1998, I, 104-105; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 221-224; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 147.

Hayati Yılmaz

YAHYÂ b. SAÎD el-KATTÂN

(يحيى بن سعيد القطّان)

Ebû Saîd Yahyâ b. Saîd b. Ferruh el-Kattân et-Temîmî el-Basrî (ö. 198/813)

Hadis hâfızı ve ricâl âlimi.

120 (738) yılının başlarında Basra'da dünyaya geldi. Muhtemelen ataları Benî Temîm kabilesinin âzatlısı olduğu için Temîmî nisbesini almış, ancak hiç kimsenin kendisi üzerinde velâ hakkının bulunmadığını söylemiştir (Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 136). Pamuk ticareti yaptığından "Kattân", şaşı olduğundan "Ahvel" diye anılmıştır. En çok faydalandığı hocaları yirmi yıl boyunca derslerine katıldığını söylediği Şu'be b. Haccâc ile Süfyân es-Sevrî'dir. Evzâî, Hammâd b. Seleme, İbn Ebû Arûbe, Mis'ar b. Kidâm, Âsım el-Ahvel, Mâlik b. Enes, Hüşeym b. Beşîr diğer hocalarından bazılarıdır. En meşhur talebeleri ise onun hadislerin illetlerini tesbit etme yöntemini sürdüren Ali b. Medînî başta olmak üzere Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İshak b. Râhûye ve Abdurrahman b. Bişr'dir. Oğlu Muhammed ile torunu Ahmed b. Muhammed de kendisinden hadis öğrenmiştir. Yahyâ el-Kattân ikindiden sonra mescidde oturur, talebeleri akşam namazına kadar kendisine hadisle ilgili sorular sorardı. Hocalarından Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne ile akranı Mu'temir b. Süleyman ve yakın arkadaşı Abdurrahman b. Mehdî de ondan rivayette bulundu. Hadis öğrenmek amacıyla Bağdat, Kûfe ve Mekke gibi merkezlere seyahat etti. Muhtemelen Mekke'ye yaptığı ziyaretler sırasında, çağının âlimlerinden bazılarıyla görüştü. Yahyâ b. Saîd 12 Safer 198'de (12 Ekim 813) Basra'da vefat etti.

Yahyâ b. Saîd emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs, imâmü'l-muhaddisîn, hâfız, sika, me'mûn, hüccet, sebt gibi hadiste en üst mertebedeki âlimler için kullanılan niteliklerle anılmıştır. Hocası Şu'be b. Haccâc bir kişiyle ihtilâfa düştüğünde ondan hakem olmasını istemiş, Yahyâ da bu olayda hocasının aleyhinde hüküm vermiştir (İbn Ebû Hâtim, I, 232-233). Kendilerinden hadis alınabilecek râviler hakkında titiz ölçüler koyması ve sadece sika

râvilerden hadis nakletmesi sebebiyle çok sert eleştirilerde bulunan (müteşeddid) hadis tenkitçileri arasında sayılmıştır. Hadis sahasında yetkinlikleriyle tanınmayan, rivayetlerinde çok hata yapan bazı zâhid ve sûfîlerden hadis rivayet etme konusunda da son derece ihtiyatlı davranmıştır. Hadisleri yazmakla birlikte daha çok ezberinden rivayet eder, uzun hadisleri talebelerinin kitaplarından okur, mâna ile rivayeti de câiz görüldü. Süfyân es-Sevrî onunla bir defasında hadis müzakere ettiğinde hâfızasına hayran kalmıştır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 177). Arkadaşlarıyla beraber bir hocadan hadis okuduklarında onlar yazar, Yahyâ ise sadece dinler, evine gidince dinlediği hadisleri ezberinden kaydederdi (İbn Ebû Hâtim, I, 248). Bununla birlikte hâfızasına güvenerek yaptığı bazı rivayetlerde yanıldığını itiraf etmiştir (Hatîb, el-Kifâye, s. 220). Ahmed b. Hanbel'e göre Yahyâ râvileri en iyi tanıyan, hadis rivayetinde nâdiren hata yapan, rivayetlerinde titiz ve çok dikkatli bir hadisçidir. Özellikle hadis ricâli hakkındaki derin bilgisi, isnadın inceliklerini ve ta'n noktalarını iyi bilmesi sebebiyle övgüye lâyık görülmüştür (Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIV, 138; İbn Receb, s. 133). İlelü'l-hadîs ile cerh ve ta'dîl konusundaki uzmanlığı da herkes tarafından kabul edilmiştir. Hocası Süfyân es-Sevrî bir defasında muhtemelen onu sınamak için tedlîs yaparak rivayette bulununca Yahyâ bunu hemen farketmiş, Sevrî de, "Senin gibisini görmedim, hiçbir kusuru kaçırmıyorsun" demiştir (Mizzî, XXXI, 339). İsnadla ilgili geniş bilgisi yanında fıkhü'l-hadîse dair bilgisi sebebiyle de fakih muhaddislerden kabul edilmiştir. Tebeü't-tâbiîn dönemi Basra muhaddisleri arasında hadis ilminde titizliğiyle öne çıkan Yahyâ el-Kattân, Irak bölgesinde hadis usulü ilminin temellerini atmış, hadise dair bilgilerin sistemleşmesine öncülük etmiş, rivayetleri ve râvileri derinlemesine incelemenin ilk metotlarını ortaya koymuştur (İbn Hibbân, VII, 611). Yahyâ b. Saîd, Basra kıraat âlimleri arasında da seçkin bir yere sahiptir. İlele dair ilk eseri onun yazdığı, zayıf râvilerle ilgili bir kitabı (eḍ-Ḍuʿafâʾ) ile Kitâbü'l-Meġāzî adlı bir başka çalışmasının olduğu nakledilmekle birlikte günümüze ulaşan herhangi bir eserine rastlanmamış, rivayetleri ise Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.

Nesâî Müsnedü ḥadîs̱i Yaḥyâ b. Saʿîd el-Ḳaṭṭân adıyla bir eser yazmış, Ebû Kureyş el-Kuhistânî onun bazı rivayetlerini Ḥadîs̱ü'ş-şüyûẖ adlı eserinde toplamıştır (Necm Abdurrahman Halef, IV, 97). Yahyâ el-Kattân hakkında hazırlanan yüksek lisans tezleri arasında İvaz Atekî el-Hâzimî'nin (Yaḥyâ b.

Saʿîd el-Ḳaṭṭân muḥaddis̱en ve nâḳıden, 1400, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi eş-Şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakültesi) ve Sa'd Fechân ed-Devserî'nin (Menhecü'l-İmâm Yaḥyâ b. Saʿîd el-Ḳaṭṭân fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, 2001, Küveyt Üniversitesi eş-Şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakültesi) çalışmaları zikredilebilir (Dayhan, VII/1 [2009], s. 111).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 232-251; IX, 150-151; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 611-612; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1406/1986, s. 66-67; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 381-391; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 135-144; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 139, 185; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî elMedenî), Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 44, 86, 87, 115, 128, 129, 161, 220; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), X, 72; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXI, 329-343; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX,175-188; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 191-200, s. 462-471; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 64, 129, 131-133; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, VI, 135-137; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1460; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 97; Ramazan Özmen, "Basralı Meşhur Muhaddis Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Hadis İlmindeki Yeri", Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX/2, Diyarbakır 2007, s. 61-90; Ahmet Tahir Dayhan, "Kuveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadis Tezleri Üzerine", Hadis Tetkikleri Dergisi, VII/1, İstanbul 2009, s. 111.

Erdinç Ahatlı

YAHYÂ b. SÂLİH

(يحيى بن صالح)

Ebû Zekeriyyâ (Ebû Sâlih) Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâzî ed-Dımaşkī (ö. 222/837)

Humuslu muhaddis ve fakih.

137'de (754) Humus'ta doğdu. 147'de (764) doğduğuna dair rivayet isabetli görülmemiştir. Yemen asıllı Himyer kabilesinden olup sonradan Kuzey Arabistan'a yerleşen Cüşem b. Abdüşems oğullarından

atası Vuhâza'ya (Uhâza) nisbetle Vuhâzî, Humus'ta doğup büyüdüğü için Hımsî, sık sık Dımaşk'ta bulunduğu için Dımaşkī, bütün Şam bölgesinde şöhreti yayıldığı için Şâmî nisbeleriyle anılmıştır. Genç yaşta tahsile başladığı anlaşılan Yahyâ b. Sâlih çeşitli ilim merkezlerinde Saîd b. Beşîr el-Basrî, Muâviye b. Sellâm ed-Dımaşkī, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, Mâlik b. Enes, İsmâil b. Ayyâş, Derâverdî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Bakıyye b. Velîd ve Hammâd b. Şuayb el-Kûfî gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Mizzî, onun ders gördüğü ve kendilerinden rivayette bulunduğu elli yedi hocasının ismini zikreder (Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXI, 375-377). Yahyâ b. Sâlih sık sık Kûfe'de bulundu, Ebû Hanîfe ile talebelerinin ders halkalarına katıldı ve ehl-i re'yin görüşlerini benimsedi. Hocası Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den yakın ilgi gördü ve bir defasında onunla Mekke'den Kûfe'ye aynı bineği paylaşarak seyahat etti (İbn Asâkir, LXIV, 282). Fıkıh ilminde derinleşti ve geniş birikim sahibi oldu. Bazı konularda kendine has görüşleri bulunan Yahyâ b. Sâlih, hadis ilmi ve rivayetiyle meşguliyeti meslek edindiği halde ehl-i re'ye itibar etmesi yüzünden Vekîʿ b. Cerrâh ve diğer muhaddisler tarafından eleştirilmiştir. Rü'yet konusunda Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân ile aynı görüşü benimsemekle suçlandı. Kevsec diye anılan İshak b. Mansûr el-Mervezî de onun Mürciî olduğunu ve mezhebinin dâîliğini yaptığını ileri sürmüştür (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 456).

Bu eleştiri ve suçlamalar yüzünden bazı kimseler Yahyâ b. Sâlih'in rivayetleri konusunda menfi kanaat belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel'in hadis derlemek amacıyla Humus'a geldiği, ancak Yahyâ b. Sâlih'ten hadis almadığı nakledilir. Bununla birlikte onun güvenilirliği konusunda olumsuz görüş bildirene rastlanmadığı gibi tezkiye ifadeleriyle övülmüştür. Yahyâ b. Maîn, İbn Sâlih'in sika, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî ve İbn Ebû Hâtim sadûk, Ebû Avâne el-İsferâyînî hasenü'l-hadîs bir râvi olduğunu söyler. İbn Adî onu Şam bölgesinin güvenilir âlim ve râvilerinden sayar. Ebû Ya'lâ el-Halîlî ise hadiste imam kabul edilen kimselerden rivayette bulunduğunu belirtir. Hasan b. Mûsâ el-Eşyeb, Humus'a kadı tayin edildiğinde kendisine yardımcı olacak güvenilir birini tavsiye etmelerini isteyince Yahyâ b. Sâlih önerildi. Mizzî'nin kaydettiği elliden fazla râvisi ve talebesi arasında Yahyâ b. Maîn, İbrâhim b. Saîd el-Cevherî, Ahmed b. Sâlih et-Taberî, Buhârî, Zühlî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Fesevî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī ve Osman b. Saîd ed-Dârimî gibi muhaddisin bulunması ve aleyhinde bir şey söylenmemesi onun güvenilirliği konusunda tereddüt bulunmadığını göstermektedir. Zehebî de güvenilir oldukları halde eleştirilen râvilere dair eserinde Yahyâ'dan da bahseder ve ehl-i re'yin görüşlerini benimsediği için aleyhinde konuşulduğunu söyler (Ẕikru esmâʾi men tüküllime, s. 196).

Mu'tezilî görüşleri benimsemeyen fukaha ve ehl-i hadîs ulemâsı üzerinde baskı uygulayan Abbâsî Halifesi Me'mûn'un Yahyâ b. Sâlih'i Humus'a kadı yapmak için davet ettiği nakledilirse de onun bu görevi kabul edip etmediği bilinmemektedir. Yahyâ b. Sâlih, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını kendisinden dinleyerek nakleden râvilerden biri olup Nesâî dışında Kütüb-i Sitte müelliflerinin hepsi onun rivayetlerine yer vermiştir. Kaynaklarda kendisinden özellikle râvilerin hayatı ve vefat tarihleriyle ilgili pek çok bilgi nakledilen Yahyâ b. Sâlih Humus'ta vefat etti. Onun rivayetlerinden oluşan bir cüz, Ebû Müshir'in Nüsḫatü Ebî Müshir adıyla bilinen cüzü içinde diğer birkaç muhaddisin rivayetleriyle birlikte günümüze intikal etmiştir. Bu cüz Ebû Müshir'in eseri yanında (Nüsḫatü Ebî Müshir, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1410/1989; Yahyâ b. Sâlih'in nüshası için bk. s. 51-70) Ebû Amr İbn Mende'nin el-Fevâʾid (nşr. Hallâf Mahmûd Abdüssemî', Beyrut 1423/2002, II, 107-129; Yahyâ b. Sâlih'in nüshası için bk. II, 121-128) adlı derlemesi içinde de yayımlanmıştır. Yahyâ b. Sâlih, senedinde kendisinin yer aldığı kırk bir rivayet içeren bu nüshadaki

hadislerin büyük bir kısmını hocası Hammâd b. Şuayb el-Kûfî'den nakletmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Müshir, Nüsḫatü Ebî Müshir (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1410/1989, s. 51-70, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6-18; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 473; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 151, 206; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, s. 284; Rabaî, Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed), Riyad 1410, II, 491; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXIV, 273-283; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXI, 375-381; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 453-456; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 408-409; a.mlf., Teẕhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl (nşr. Müs'ad Kâmil v.dğr.), Kahire 1425/2004, IX, 453-454; a.mlf., Ẕikru esmâʾi men tüküllime fîhi ve hüve müvaṡṡaḳ (nşr. M. Şekkûr b. Mahmûd el-Meyâdînî), Zerkā 1406/1986, s. 196; İbn Hacer elAskalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XI, 201-202; Sezgin, GAS (Ar.), I, 193-194.

Mehmet Efendioğlu

YAHYÂ b. SELLÂM

(يحيى بن سلاّم)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa‘lebe et-Teymî (ö. 200/815)

Kuzey Afrika ve Endülüs’te kendisine ilk Kur’an tefsiri nisbet edilen âlim.

124 (742) yılında Kûfe’de doğdu. Kaynaklarda hayatından ziyade menkıbelerine yer verilir. Oğlu Muhammed’den nakledilen bir rivayete göre (İbn Nâcî, I, 240) öğrenimine Kûfe’de başladı. Babasının Basra’ya göç etmesi üzerine tahsiline bu şehirde devam etti. Hasan-ı Basrî’nin talebelerinden kıraat dersi aldı; daha sonra hadis ilmi ve hadis rivayeti üzerinde durdu. Dönemindeki kültür merkezlerini dolaşarak birçok âlimle görüştü. Ardından hadis râvileri arasında onun da adı zikredilmeye başlandı. 182’de (798) ticaret maksadıyla Mısır üzerinden Kuzey Afrika’nın ilim ve ticaret merkezi olan Kayrevan’a gitti. Kayrevan Ulucamii’nde tefsir dersleri verdi, tefsirini burada yazdı. Kayrevan halkı kendisine büyük ilgi gösterdi. Kısa bir müddet sonra çevresinde ilim halkaları oluşmaya başladı. Kayrevan’ın Abbâsî valileri Muhammed b. Mukātil el-Akkî, İbrâhim b. Ağleb ve oğlu Ebü’l-Abbas Abdullah b. İbrâhim döneminde bu şehirde yaşadı. Vali İbrâhim, Yahyâ’nın Mısır’dan dostu olan Leys b. Sa‘d’ın talebesiydi; bu sebeple ona çok itibar etti (Ebü’l-Arab, s. 35; Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 141; İbn Ebü’d-Dıyâf, I, 98-99).

Yahyâ b. Sellâm’ın güçlü bir hâfızaya sahip bulunduğuna dair pek çok rivayet vardır. Ebü’l-Arab’ın naklettiği bir habere göre torunu dedesinin duyduğu her şeyi ezberlediğini, hatta şarkı söylenen bir yerden geçerken şarkının hâfızasına yer etmemesi için kulaklarını tıkadığını söyler (Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye, s. 37). Mürcie’den olduğuna dair dedikodu çıkınca bunu kesinlikle reddetmiş, bu söylentiler kendisini yakından tanıyanlarca da yalanlanmıştır. Kayrevan Kadısı Îsâ b. Miskîn’e Yahyâ ile ilgili görüşü sorulduğunda, “Hakkında dedikodu yapıldı, fakat Allah’a yemin ederim ki o bizden daha hayırlı idi” demiştir. Yahyâ b. Sellâm’a Mürciîlik isnat edilmesinin asıl sebebi, o dönemdeki yaygın mezhep

taassubu, onun aslen Iraklı olması ve bazı Kayrevanlılar tarafından bir yabancı gibi görülmesidir. Bununla birlikte Kuzey Afrikalılar onu güvenilir bir âlim olarak tanımışlardır. Yahyâ b. Sellâm, Irak'tan Kuzey Afrika'ya kadar uzanan coğrafyada yirmi dördü tâbiînden olmak üzere 360'tan fazla âlimle görüştü

(Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 122). Bunlar arasında oğlu Muhammed, Hasan b. Dînâr, Hammâd b. Seleme, Hemmâm b. Yahyâ, İbn Ebû Arûbe, Bühlûl b. Râşid, İbn Ferrûh, İbn Lehîa gibi âlimler yer alır. Asbağ b. Ferrûh, Ebû Dâvûd Ahmed b. Mûsâ b. Cerîr ve daha pek çok Afrikalı âlim ondan rivayette bulundu. Yahyâ b. Sellâm, oğlu Muhammed'le birlikte Trablus ve Mısır yoluyla gittiği hac dönüşü sırasında Mısır'da hastalandı, 200 (815) yılının Safer (Eylül) ayı başlarında Fustat'ta vefat etti ve Mukattam mevkiinde Kayrevanlı muhaddis İbn Ferrûh'un kabri yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm (nşr. Hind Şelebî, I-II, Beyrut 1425/2004). Eserden bazı parçalar günümüzde Tunus'ta olup bunlar tam bir Kur'an tefsiri meydana getirecek durumda değildir. Bununla birlikte mevcut kısımlar müellifin tefsirdeki metodunu belirlemeye yeterlidir. Eser genelde öncekilerin naklî tefsirlerine benzerse de Yahyâ b. Sellâm kendinden sonrakilere yeni metotlar verebilecek bazı tecrübelere girişmiştir. Bu dağınık tefsir rivayetleri ya oğlu Muhammed veya Ebû Dâvûd Ahmed b. Mûsâ b. Cerîr (ö. 244/858) tarafından nakledilmiş, Muhammed babasının tefsirine bazı ilâveler yapmıştır. Endülüslü İbn Ebû Zemenîn bu tefsiri ihtisar etmiş (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîz, nşr. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe - M. Mustafa el-Kenz, Kahire 1423/2002), Ebü'l-Mutarrif el-Kanâziî diye bilinen Abdurrahman b. Mervân el-Kurtubî'nin de eseri ihtisar ettiği belirtilmiştir. 2. et-Teṣârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimme'ştebehet esmâʾühû ve taṣarrafet meʾânîh. Kur'ân-ı Kerîm'in 115 kelimesinin vecihlerinin gösterildiği eser Hind Şelebî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Nâşir eserin baş tarafına vücûh ve nezâire dair geniş bir tarihçe koymuştur. Eserin, Yahyâ b. Sellâm'ın torunu Yahyâ b. Muhammed'e ait olduğuna dair kayıtlar varsa da Hind Şelebî, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiriyle yaptığı karşılaştırmalara dayanarak bunun torun Yahyâ'ya değil dede Yahyâ'ya aidiyetini ispatlamaya çalışmıştır. Kaynaklarda Yahyâ'nın hadise dair Kitâbü'l-Câmiʿ, İḫtiyâr fi'l-ḳırâʾât min ṭarîḳi'l-âs̱âr ve fıkıhla ilgili

Kitâbü’l-Eşribe adlı üç eserinin daha bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Sellâm, et-Teṣârîf: Tefsîrü’l-Ḳurʾân mimme’ştebehet esmâʾühû ve taṣarrafet meʿânîh (nşr. Hind Şelebî), Tunus 1400/1980, neşredenin girişi, s. 67-86; Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed Ben Şeneb), Cezayir 1332/1914, s. 35-38; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs, Kahire 1951, I, 122-124, 141; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Kahire, ts. (İdâretü’t-tıbâati’l-münîriyye), II, 148; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 53, 54; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 380-381; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, Kahire 1351, s. 101; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 373; İbn Nâcî, Ziyâdât ʿalâ Meʿâlimi’l-îmân, Tunus 1320, I, 240-243; II, 95-98; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 371; İbn Ebü’d-Dıyâf, İtḥâfü ehli’z-zamân, Tunus 1963, I, 98-99; Brockelmann, GAL Suppl., I, 332; Sezgin, GAS, I, 39; İsmail Cerrahoğlu, Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1970; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye fi’l-Maġrib mine’l-fetḥi’l-İslâmî ilâ İbn ʿAṭıyye, Rabat 1401/1981, I, 135-137; Hind Şelebî, el-Ḳırâʾât bi-İfrîḳıyye, Tunus 1983, s. 151-184; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü’l-ʿÖmr fi’l-muṣannefât ve’l-müʾellifîne’t-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 101-105; Vesîle Bel‘îd b. Hamde, et-Tefsîr ve itticâhâtühû bi-İfrîḳıyye, Tunus 1414/1994, s. 77-147; Hamadi Sammoud, “Un éxégète oriental en Ifriqiya: Yahyā b. Sallām”, IBLA, XXXIII (1970), s. 227-242; G. Yver, “al-Ḳairavān”, EI (Fr.), II, 686.

İsmail Cerrahoğlu

YAHYÂ-yı ŞİRVÂNÎ

(یحیای شروانی)

Seyyid Cemâlüddîn Yahyâ b. Seyyid Bahâiddîn eş-Şirvânî (ö. 870/1466)

Halvetiyye tarikatının ikinci kurucusu, sûfî müellif.

XIV. yüzyılın sonlarında Şirvanşahlar'ın başşehri Şamahı'da doğdu. Şirvânî nisbesi yanında hayatının önemli bir kısmını geçirip vefat ettiği Bakü'ye nisbetle Bakûvî diye de anılır. Soyu İmam Mûsâ el-Kâzım'a dayanır. Babası Seyyid Bahâeddin ve ataları, Şirvanşahlar Devleti'nde nakîbüleşraflık vazifesini üstlenmişlerdir. Yahyâ-yı Şirvânî tahsilini çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği Şamahı'da Şemseddin Ahsîkesî, Kutbüddin es-Serabî ve Mevlânâ Tâceddin gibi âlimlerin yanında tamamladı. Bu sırada gördüğü bir rüya üzerine Şamahı'da faaliyet gösteren Halvetî şeyhi Sadreddîn-i Hiyâvî'ye intisap etti. Şeyh Sadreddin, vefatından sonra yerine Yahyâ-yı Şirvânî'nin geçmesini vasiyet ettiği halde müridleri onun çok genç olduğu gerekçesiyle Sadreddin'in damadı Pîrzâde'nin etrafında toplandılar. Bunun üzerine Seyyid Yahyâ, Şamahı'dan ayrılmaya karar verdi. O sırada Şirvanşahlar Devleti'nin başında bulunan ve merkezi Bakü'ye taşıyan Sultan Halil (Halîlullah Han), Yahyâ'yı yeni başşehre davet etti ve burada inşa ettirdiği sarayın yakınındaki Keykubad Mescidi'ni ona tahsis etti. Böylece Halvetiyye'nin İslâm dünyasında yayılmasına kaynaklık edecek en önemli hankah onunla birlikte faaliyete geçmiş oldu. Seyyid Yahyâ'nın Bakü'de kırk yıldan fazla şeyhlik yaptığına dair rivayet (Mehmed Nazmi Efendi, vr. 8b) doğru ise onun Bakü'ye gelişi 1420'den hemen sonra olmalıdır. Kaynaklarda Seyyid Yahyâ'nın vefatıyla ilgili 862 (1458), 867, 868 ve 869 (1465) gibi farklı tarihler verilmektedir. Bununla birlikte onun vefatının Sultan Halil'in vefatından dokuz ay sonra gerçekleştiği belirtilmiştir (Lâmiî, s. 575; Taşköprizâde, s. 272). Süyûtî, Sultan Halil'in ölüm tarihini 869 (Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 110), İbn İyâs da Zilhicce 869 (Temmuz-Ağustos 1465) (Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 431) şeklinde kaydettiğine göre Seyyid Yahyâ 870 senesinin Ramazan ayında (Nisan-Mayıs 1466) vefat etmiş olmalıdır. Kabri Keykubad Mescidi'nin kıble tarafında inşa

edilen sekizgen planlı türbe içerisindedir. Bu türbe günümüze kadar gelmiş olup halen Şirvanşahlar Saray Müzesi dahilinde bulunmaktadır. Seyyid Yahyâ'nın hankahı Safevîler'in 1501'de Bakü'yü zaptetmesi esnasında tahrip edilmişse de Sultan III. Murad zamanında Şirvan'ın Osmanlılar tarafından fethinin ardından Özdemiroğlu Osman Paşa burayı tamir ettirip girişine bir taçkapı yaptırmıştır. Şirvan mimari üslûbundaki bu kapı halen ayakta olup Murad kapısı ve Şark darvazası adıyla anılmaktadır. Mescid, 1918'de Bolşevikler ve Ermeniler'in müslümanlara yönelik katliamları sırasında yakılmış, daha sonra etrafındaki kabirlerle birlikte ortadan kaldırılmıştır.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin tarikat silsilesi Sadreddîn-i Hiyâvî, Hacı İzzeddin Türkmânî, Ahî Mîrem Halvetî vasıtasıyla Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî'ye ulaşır. Halvetiyye'de yedi isimle uygulanmakta

olan zikre beş isim daha ekleyerek on iki isimle zikir yaptırması, Virdü's-settâr diye bilinen evrâdı tertip etmesi, halvet ve zikir âdâbıyla ilgili yenilikler yapması dolayısıyla tarikatta ikinci pîr (pîr-i sânî) olarak kabul edilmiştir. Onun riyâzete çok önem verdiği, yaz aylarında sahraya çıkarak halvet ve ibadetle meşgul olduğu, savm-ı visâl yaptığı nakledilir. O dönemde Azerbaycan muhitinde gelişen Bâtınîlik hareketine karşı Ehl-i sünnet inancını savunan Seyyid Yahyâ'nın ardından şeyhlik makamına büyük oğlu Şeyh Fethullah geçmiştir (ö. 871/1467). Nefehât Tercümesi'nde ise (s. 576) Seyyid Yahyâ'dan sonra posta halifelerinden Pîr Şükrullah'ın oturduğu, bu makama kendisinin geçmesi gerektiğini söyleyen şeyhin ortanca oğlu ile aralarında ihtilâf çıktığı belirtilmektedir. Bu olaya temas eden Hulvî, Seyyid Yahyâ'nın makamını halifelerinden Pîr Şükrullah'a vasiyet ettiğini kaydeder (Lemezât-ı Hulviyye, vr. 194a). Öte yandan Hulvî, şeyhin makamına Pîr Muhammed Bahâeddin Erzincânî ya da Dede Ömer Rûşenî'nin oturduğuna dair rivayetler bulunduğunu da söyler. Seyyid Yahyâ'nın küçük oğlu Şeyh Nasrullah, Kırım hanının daveti üzerine Kırım'a giderek burada hem nakîbüleşraflık görevini üstlenmiş hem de tarikat faaliyetlerini sürdürmüştür. Halvetîlik, Kırım ve civarında ilk defa onun vasıtasıyla yayılmıştır (Hasan Kırımî, vr. 2a). Seyyid Yahyâ'nın, sayısının 10.000'e ulaştığı belirtilen müridlerinden 360'ına hilâfet verdiği kaydedilir. Halvetiyye'nin İslâm dünyasında geniş bir coğrafyaya yayılması bu halifeleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Çoğu Anadolulu olan

halifelerinden bazıları şunlardır: Ali Alâeddin Rûmî, Muhammed Bahâeddin Erzincânî, Dede Ömer Rûşenî, Habib Karamânî, Afyonlu Pîr Şükrullah, Yûsuf Ziyâeddin Müskürî, Seyyid Ahmed Sünnetî.

Eserleri. Yahyâ-yı Şirvânî Arapça, Farsça, Türkçe manzum ve mensur eserler kaleme almış, şiirlerinde "Seyyid" mahlasını kullanmıştır. 1. Virdü's-settâr (Vird-i Yaḥyâ, Vird-i Ḫalvetiyye) (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 842/2; Lala İsmâil, nr. 727/5). Halvetiyye tarikatının bütün şubelerinde günlük evrâd olarak okunur. Ahsen Batur (Esrârü't-tâlibîn ve Vird-i Settâr Tercümesi, İstanbul, ts.) ve Hasan Almaz'ın (aş.bk.) Türkçe'ye çevirdiği eserin metni de bu çalışmalarda neşredilmiştir. Eseri Şah Veliyyullah Ayıntâbî, Tireli Kara Çelebi, Ömer Fuâdî, Şemseddin Halvetî, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Prizrenli Markalaçzâde Süleyman ve Harîrîzâde Kemâleddin şerhetmiştir. Bunlardan Markalaçzâde ile (nşr. Alaattin Yayıntaş, İstanbul 1988) Harîrîzâde'nin (Fethu'l-esrâr Şerh-i Virdü's-settâr, İstanbul 1287) şerhleri basılmıştır. 2. Şifâü'l-esrâr. Yahyâ-yı Şirvânî'nin tek Türkçe eseri olup aynı zamanda Azerbaycan sahasında yazılan ilk tasavvufî kitaptır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2283). Eserde tasavvufî meseleler Kur'an ve hadislerden delillerle anlatılmış, bu arada tasavvuf büyüklerinin sözlerine de yer verilmiştir. Sadeleştirilerek Azerbaycan'da ve Türkiye'de yayımlanan eserin esas metni Mehmet Rıhtım tarafından neşredilmiştir (Şifâ al-esrâr [Sûfîliğin Sırları], Bakü 2010). 3. Keşfü'l-ḳulûb. Sultan Halil'e ithaf edilen bu Farsça eserde akıl, kalp, ruh ve nefis konuları ele alınmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904/1; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 49/7). 4. Âdâbü'l-vuḍûʾ ve'ṣ-ṣalât (Esrârü'l-vuḍûʾ). Eserde abdest ve namazın tasavvufî açıdan sırları üzerinde de durulmuştur (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 49; Manisa Murâdiye Ktp., nr. 2906/2). Yahyâ-yı Şirvânî'nin Kitâbü'l-Vuḍûʾ isimli bir başka eseri daha vardır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 1683) ve bu iki eserin muhtevası birbirinden farklıdır. 5. Mekârim-i Aḫlâḳ (Aḫlâḳ-ı Maḥmûde) (İÜ Ktp., AY, nr. 3671). 6. Maḳāmât (Heft Maḳām). Eserde seyrüsülûkün yedi makamı anlatılmıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, FY, nr. 1044/2). 7. Aṭvârü'l-ḳalb. 772 beyitten oluşan eserde kalbin tasavvufî mânası ve yedi farklı tavrı açıklanmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904). Müellifin Şerḥ-i Merâtib-i Esrârü'l-ḳulûb (Heft Vâdî) adlı bir eseri daha vardır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904). Kalbin aşk, mârifet, istiğna, tevhid, hayret ve fakr hallerinden bahseden bu eserin

Ayper Selim (Öcal) tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışmasında edisyon kritiği yapılmıştır (1989, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 8. Beyânü'l-ʿilm (ʿİlm-i Ledünnî). 550 beyitten meydana gelen eserde mârifet ve zikir konuları üzerinde durulmuştur (İÜ Ktp., FY, nr. 1127; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904/9). 9. Menâzilü'l-ʿâşıḳīn (Çihil Menâzil-i Heft İḳlîm). 1797 beyit olup Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın Maḳāmât-ı Erbaʿîn'inin yorumu niteliğindedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1742/1; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904/2). 10. Şerḥ-i Suʾâlât-ı Gülşen-i Esrâr. Mahmud Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz adlı mesnevisinin kısa bir şerhidir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, FY, nr. 1044/5; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904/7). 11. Ġazeliyyât. İlâhî aşk konusunda Farsça on beş gazelden ibarettir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904; Manisa Murâdiye Ktp., nr. 2906/12). Yahyâ-yı Şirvânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Rumûzü'l-işârât (Teʾvîlü ve tefsîru "İhdine'ṣ-ṣırâṭa'l-müstaḳīm"), Şerḥ-i Esmâʾ-i S̱emâniyye, Risâle fî ṣalâti'n-nebî, Taṣarrufât-ı Mükâşefât, Miʿyâr-ı Ṭarîḳat, Menâḳıb-ı Emîrü'l-müʾminîn ʿAlî kerremallāhu vecheh, Ḳıssa-i Manṣûr. Müellifin eserlerinden Virdü's-settâr, Keşfü'l-ḳulûb, Esrârü'l-vuḍûʾ, Rumûzü'l-işârât, Menâzilü'l-ʿâşıḳīn, Şerḥ-i Merâtib-i Esrârü'l-ḳulûb, Şerḥ-i Esmâʾ-i S̱emâniyye, Şerḥ-i Suʾâlât-ı Gülşen-i Esrâr, Aṭvârü'l-ḳalb, Beyânü'l-ʿilm, Risâle fî ṣalâti'n-nebî,

Menâḳıb-ı Emîrü'l-müʾminîn ʿAlî kerremallāhu vecheh ve Ġazeliyyât Hasan Almaz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halvetî Pîr Seyyid Yahyâ Şirvânî Hayatı ve Eserleri, Ankara 2007). Mehmet Rıhtım'ın Yahyâ-yı Şirvânî'nin hayatı ve eserlerine dair yaptığı bir inceleme Azerbaycan Türkçesi'yle yayımlanmıştır (bk. bibl.). Yahyâ-yı Şirvânî'ye nisbet edilen Esrârü'ṭ-ṭâlibîn benzer adlarla Abdülkādir-i Geylânî (Sırrü'l-esrâr), Ali Semerkandî ve Yûsuf Gûrânî'ye de izâfe edilmiştir. Ancak bu eserin Seyyid Yahyâ'nın halifesi Yûsuf Ziyâeddin Müskürî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ-yı Şirvânî, Şifâü’l-esrâr, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2283; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 110; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, II, 431; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 574-577; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 270-272; Yûsuf b. Ya‘kūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 9-10; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 93; Hacı Ali Âlî, Tuhfetü’l-mücâhidîn, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2293, vr. 525a-526b; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 189b-195a; Münîrî Belgradî, Silsiletü’l-mukarrebîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2819, vr. 49a; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 308; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü’l-ihvân, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 495, vr. 3a-b, 5a, 8a-9b; Hasan Kırımî, Makālât-ı Ed‘iyye Tarîkat-ı Halvetiyye-i Cemâliyye, Millet Ktp., nr. 243, vr. 2a; Necmeddin Hasan, Silsilenâme-i Tarîk-ı Halvetiyye ve Sünbüliyye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1761; Abbas Kulı Ağa Bakihanov, Gülistân-ı İrem (nşr. Abdülkerim Alizâde - Muhammed Aka Sultanof - Muhammed Azerli), Bakü 1970, s. 209; Harîrîzâde, Tibyân, I, 346a-349a; Hocazâde Ahmed Hilmi, Seyyid Yahya Şirvânî, İstanbul 1319, s. 4-8; Osmanlı Müellifleri, I, 198; Tomar-Halvetiyye, s. 25-27; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 138-139; Cafer İbrahimov, Azerbaycanın XV. Esr Tarixine Dair Oçerkler, Bakü 1958, s. 182-185; M. Usejnov v.dğr., Istorija Arxitekturı Azerbaidjana, Moskva 1963, s. 185-196; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Bakü 1987, s. 179; Sara Aşurbeyli, Şirvanşahlar Devleti, Bakü 1997, s. 187; Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 27-28, 32; Hamîdiyân, “Yaḥyâ-yı Şirvânî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382, V, 627-628; Firidun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları, Bakü 2005, I, 85; Mehmet Rıhtım, Seyid Y«hya Bakuvi v« X«lvetilik, Bakü 2005.

Mehmet Rıhtım

YAHYÂ TEVFİK EFENDİ

(ö. 1205/1791)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1128'de (1716) İstanbul'da doğdu. Babası müderris Eyüp Efendi'dir. İlk eğitimini babasından ve onun muhitindeki hocalardan aldı. 1149'da (1736) ruûs imtihanını kazanarak çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. 1180'den (1767) itibaren kadılık mesleğine geçti. Önce Selânik, ardından Şam (1187/1773) ve Mekke (1192/1778) kadılığında bulundu. 1199'da (1785) İstanbul pâyesini, ertesi yıl Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı, 1201'de (1787) Rumeli kazaskerliği pâyesine nâil oldu. 28 Rebîülevvel 1202'de (7 Ocak 1788) fiilen Rumeli kazaskerliğine getirildiyse de bu görevde üç ay kalabildi. Ertesi yıl III. Selim'in tahta çıkışından hemen sonra 20 Receb 1203'te (16 Nisan 1789) tekrar Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Cülûs münasebetiyle düşürdüğü biri Arapça, diğeri Türkçe iki tarih padişah tarafından memnuniyetle karşılandı. Ancak III. Selim yapmayı düşündüğü reformlar için şeyhülislâmlık makamına Hamîdîzâde Mustafa Efendi'yi getirdi. Muhtemelen, yeni şeyhülislâmın mâzul ulemâyı İstanbul dışındaki arpalıklarına gönderme kararına muhalefet ettiği için 28 Muharrem 1204'te (18 Ekim 1789) görevinden alındı; 28 Cemâziyelâhir 1204'te (15 Mart 1790) nakîbüleşraflığa tayin edildi.

Hamîdîzâde Mustafa Efendi'nin ulemâya yönelik ıslahat faaliyetleri büyük tepkiye yol açınca III. Selim onu azledip yerine reîsülulemâ ve nakîbüleşraf Seyyid Yahyâ Tevfik Efendi'yi getirdi (8 Receb 1205/13 Mart 1791). Bazı kaynaklarda Tevfik Efendi'nin şeyhülislâm olmayı çok arzu ettiği, hatta yakınlarına, "Bir gün de olsa şeyhülislâmlık yapmadan Allah canımı almasın" dediği rivayet edilir. III. Selim'in ona yolladığı hatt-ı hümâyunda daha önce ilmiye mesleği için uygulanan nizama aykırı davranmamasını, şer'î hukuktan ayrılmamasını, sürgüne gönderilenleri geri getirmeye teşebbüs etmemesini tembih etmişti. Aslında III. Selim onu daha uygun birini buluncaya kadar bu makama getirmişti. Yahyâ Tevfik Efendi şeyhülislâm oluşundan on üç gün sonra vefat etti (22 Receb 1205/27 Mart

1791), Fatih’te Küçük Karaman’da yaptırdığı medreseye defnedildi (Cevdet, V, 111-112). Ölümüne, “Câh-ı İftâdan geçip Yahyâ Efendi gitti vâh” mısraı tarih düşürülmüştür.

Uşşâkīzâde Seyyid İbrâhim Efendi’nin damadı olan Yahyâ Efendi’nin matematiğe ve kimyaya merakı vardı, bu alanda çeşitli çalışmalar yaptırdığı belirtilir. Türkçe, Arapça, Farsça şiirler kaleme almıştır. İran ve Osmanlı şairlerinden seçtiği beyitleri içeren Müntehab adlı bir derlemesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’n-dedir (Hazine, nr. 344). İstanbul Sirkeci’de

I. Abdülhamid’in 1195’te (1781) inşa ettirdiği medresenin kitâbe metni Tevfik Efendi’ye aittir: “Binde bir ancak düşer Tevfîk ana târîh-i tam/Ehl-i ilme medrese yaptırdı Şeh Abdülhamîd” (Kütükoğlu, s. 52). Yahyâ Tevfik Efendi’nin Fatih’te yaptırdığı medrese geniş bir avlu içinde on sekiz oda ve bir dershaneyi ihtiva etmektedir (Taylesanîzâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 336-337). Medresenin zengin bir kütüphanesi bulunmaktaydı. Yahyâ Efendi’nin torunu Rumeli Kazaskeri İsmâil Efendi bütün kitaplarını 1824’te buraya vakfetmiştir (Erünsal, s. 284). Bu medrese 1918 Fatih yangınında yanmıştır (Kütükoğlu, s. 229-230). Bir süre Râgıb Paşa Kütüphanesi’nde muhafaza edilen kütüphane Cumhuriyet’ten sonra Süleymaniye Kütüphanesi’ne nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 83, 162, 165, 183, 194, 251, 256, 277, 290, 296, 336-337, 359, 366, 368, 390, 421; Devhatü’l-meşâyih, s. 115-116; Cevdet, Târih, V, 111-112; İlmiyye Salnâmesi, s. 563-564; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 510-511; Danişmend, Kronoloji2, V, 148; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 52, 229-230; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 284.

Mehmet İpşirli

YAHYÂ b. YAHYÂ el-LEYSÎ

(يحيى بن يحيى الليثي)

Ebû Muhammed Yahyâ b. Yahyâ b. Kesîr el-Leysî el-Masmûdî el-Kurtubî (ö. 234/849)

Mâlikî mezhebinin Endülüs'te yayılmasını sağlayan fakih, el-Muvaṭṭaʾ râvisi.

150 (767) yılı civarında doğdu. Endülüs'ün fethi sırasında Fas'ın (Mağrib-i Aksâ) kuzeybatısındaki Tanca şehrinden gelip Kurtuba'ya (Cordoba) yerleşen Berberî asıllı Masmûde kabilesinden Ebû Îsâ ailesine (Benî Ebû Îsâ) mensuptur. Dedesi Kesîr b. Vislâs (Vislâsen), Târık b. Ziyâd'ın askerleri arasında İspanya'nın fethine katılmış ve Arap asıllı Kinâne kabilesinden Benî Leys'in mevlâsı olmuştur. Babası Yahyâ, Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye'nin hizmetinde bulunmuş, daha sonra Cezîretülhadrâ (Algeciras) ve Şezûne (Sidonia, Sedona) valiliği yapmıştır. Aileye adını veren Ebû Îsâ künyesinin dedesine ya da babasına aidiyeti hususunda farklı rivayetler vardır.

Yahyâ, Emevî hânedanına yakın bir asker ve bürokrat ailesine mensup olmakla birlikte dinî ilimlere ilgi duydu ve Kurtuba'da İmam Mâlik'in öğrencisi Ziyâd Şebtûn'un derslerine katıldı. Ondan Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını dinledi, fıkhî görüşlerini öğrendi ve kısa zamanda en gözde talebesi oldu. Ayrıca Mâlik'in ilk nesil Endülüslü talebelerinden Ebû Osman Saîd b. Ebû Hind ve Yahyâ b. Mudar el-Kaysî'ye de öğrencilik yaptı. Daha sonra hocası Şebtûn'un teşvikiyle, varlıklı ailesinden yardım almadan onun sağladığı malî destekle Doğu'ya ilim yolculuğuna çıktı. Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Saʻd, İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb, Abdullah b. Nâfiʻ es-Sâiğ ve Ebû Damre Enes b. İyâz'dan ders aldı. Bazı kaynaklarda hocaları arasında kıraat âlimi Nâfiʻ de (ö. 169/785) zikredilmekle birlikte (İbnü'l-Faradî, II, 898; İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, s. 106; ayrıca bk. Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 380) zaman bakımından bu mümkün değildir. Yahyâ'nın hangi tarihte Doğu'ya seyahat

ettiği ve Mâlik ile ne zaman görüştüğü konusunda kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. En geç 175 (791) yılında Mâlik ve Leys b. Sa‘d’dan ders okumuş, daha sonra Endülüs’e dönüp buradan 179’da (795) ikinci bir yolculuğa çıkmış ve önce Mısır’a gidip İbnü’l-Kāsım ile görüşmüş, ardından Medine’ye gidip Mâlik’in cenazesine katılmış olmalıdır. Bu iki yolculuk arasında Endülüs’e döndüğünde (178/794) Endülüs Emîri I. Hişâm tarafından İspanya’nın kuzeyindeki Franklar üzerine gönderilen ve Erbûne’ye (Narbonne) kadar ilerleyen orduya katıldı. Bu arada babası vefat etti ve Doğu’ya ikinci yolculuğuna onun mirasından aldığı payı ile çıktı.

Doğu seyahatini tamamladıktan sonra Endülüs’e döndü ve Kurtuba’nın önde gelen fakihlerinden teşekkül eden, hem kadılara görüş bildiren hem de yargı kararlarını denetleyen fetva meclisine üye oldu. Aynı zamanda Kurtuba Camii’nde ders vermeye başladı. Emîr I. Hakem’in yönetiminden rahatsızlık duyan muhalifler arasında yer alan Yahyâ, 189’da (805) hükümdarı devirmek amacıyla düzenlenen komplo girişiminde ya da 202 (818) tarihli Rabaz isyanında rol oynadığı için Kurtuba’yı gizlice terketmek zorunda kaldı. Zorlu ve tehlikeli bir yolculuğun ardından Emevî hâkimiyetinin zayıfladığı ve Kurtuba’dan kaçan muhaliflerin sığındığı Tuleytula’ya (Toledo) ulaştı. Muhammed b. Hâris el-Huşenî, onun burada fazla kalmadığını ve Emîr I. Hakem’in oğlu Abdurrahman’ın girişimiyle affedilip Kurtuba’ya döndüğünü kaydeder (Aḫbârü’l-fuḳahâʾ, s. 361). Kādî İyâz’ın verdiği bilgiye göre ise Mâlik b. Enes’in öğrencisi olan Tuleytula müftüsü Saîd b. Abdûs el-Cüdey‘in himayesine girmiş ve onun aracılığıyla emîr tarafından affedilmiştir (Tertîbü’l-medârik, III, 113). Kurtuba’ya döndükten sonra Emîr I. Hakem’in ilgisine mazhar oldu; onun ardından tahta geçen ve ulemâ ile çok yakın ilişkiler kuran oğlu II. Abdurrahman’ın emirliği döneminde Kurtuba’da güçlü bir ilmî ve siyasî otorite kazandı. Kurtuba müftüsü Îsâ b. Dînâr’ın vefatının (212/828) ardından onun yerine getirildi ve fetva meclisinde en yetkili isim haline geldi. Kendisine teklif edilen Kurtuba kadılığı görevini kabul etmemekle birlikte emîr üzerindeki etkisi sayesinde kadıların tayin, azil ve denetimlerinde mutlak söz sahibiydi. Kurtuba’da onun görüşleri ve kararları tartışılmazdı. Artık fakihler arasında ve yargı çevrelerinde “Yahyâ’nın ekibi”nden (silsiletü Yahyâ) söz edilmeye başlanmış (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü’l-fuḳahâʾ, s. 364), hatta onlar için “şer ekibi” (es-silsiletü’s-sû’) nitelemesi de yapılmıştır (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba, s. 123). Fakat zamanla

Yahyâ'nın bu gücünden rahatsız olan Emîr II. Abdurrahman, Kurtuba Kadısı Yahyâ b. Ma'mer el-Elhânî'nin de etkisiyle, onun fetva ve yargı kurumlarındaki nüfuzunu kırmak amacıyla İşbîliyeli Mâlikî fakihi İbn Habîb es-Sülemî'yi Kurtuba'ya çağırıp fetva meclisine dahil etti. İbn Habîb, Yahyâ'nın fetvalarına genellikle muhalefet etse de onun yargı üzerindeki otoritesini fazla etkileyemedi. 234 yılı Cemâziyelâhir veya Receb ayında (Ocak veya Şubat 849) vefat eden Yahyâ b. Yahyâ'nın cenazesi daha sonra pek çok âlimin defnedildiği Benî Abbas Kabristanı'nda toprağa verildi. Başta oğlu Ubeydullah ve diğer oğlu Yahyâ'nın torunu Ebû Îsâ Yahyâ b. Abdullah el-Leysî olmak üzere, Yahyâ b. Yahyâ'dan sonraki birkaç nesil boyunca Ebû Îsâ ailesi Kurtuba'nın ilim hayatında ve yargı teşkilâtında etkili olmaya devam etmiştir.

Kaynaklarda Mâlik b. Enes'in fıkhını Endülüs'e getiren kişi olarak Yahyâ'nın hocası Şebtûn, İbnü'l-Kāsım'ın rivayet ve görüşlerini Endülüs'te meşhur eden kişi olarak da Îsâ b. Dînâr zikredilmekle birlikte Mâlikî mezhebinin Endülüs'te hızla yayılması ve resmî mezhep haline gelmesi sürecinde Yahyâ b. Yahyâ'nın fetva ve yargı alanındaki otoritesi daha etkin bir rol oynamıştır. İbn Hazm, Yahyâ'nın bu süreçteki rolünü Ebû Yûsuf'un Hanefî mezhebinin yayılması sürecindeki rolüne benzetir

(el-İḥkâm, I, 576). Zehebî'nin naklettiğine göre bu otoritesi sebebiyle Yahyâ'nın öğrencileri hızla artmış, bu da mezhebin yayılmasını doğrudan etkilemiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 524). Yahyâ'nın çok sayıdaki öğrencileri arasında oğlu Ubeydullah, Muhammed b. Ahmed el-Utbî, Yahyâ b. İbrâhim (İbn Müzeyn), Asbağ b. Halîl, Megāmî, İbrâhim b. Muhammed b. Bâz, Ebû Vehb Abdüla'lâ b. Vehb, Abdullah b. Muhammed b. Hâlid b. Mertinîl gibi Mâlikî fakihlerinin yanı sıra İbn Vaddâh ve Bakī' b. Mahled gibi muhaddis-fakihler de vardır.

İbn Abdülber, Yahyâ'nın şöhretinde ve mezhebin yayılmasında onun el-Muvaṭṭaʾı rivayet etmesinin tesirine vurgu yapar (Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 381). el-Muvaṭṭaʾ, İmam Mâlik'in sağlığında Yahyâ'nın hocası Şebtûn ve Gāzî b. Kays tarafından Kurtuba'da rivayet edilmekle birlikte Mâlik'ten el-Muvaṭṭaʾı dinleyip rivayet eden son Endülüslü âlim Yahyâ b. Yahyâ'dır. Yahyâ'nın otoritesine paralel olarak el-Muvaṭṭaʾ rivayeti de büyük ilgi görmüş, önce Endülüs ve Kuzey Afrika'da, ardından bütün İslâm

dünyasında en meşhur rivayet haline gelmiş, hatta el-Muvaṭṭaʾ denildiğinde genellikle Yahyâ'nın rivayeti anlaşılır olmuştur. Doğu'da Kütüb-i Sitte ve diğer meşhur hadis derlemelerinin tasnif edildiği dönemde başta Ka'nebî olmak üzere Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî et-Temîmî, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Kureşî ve Ebû Mus'ab ez-Zührî gibi Mâlik'in muhaddis öğrencilerinin el-Muvaṭṭaʾ rivayetleri tercih edilirken Süyûtî'nin döneminde (X./XVI. yüzyıl) en meşhur rivayet Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetidir (Tenvîrü'l-ḥavâlik, s. 9-12). Onun el-Muvaṭṭaʾ rivayetini sonraki nesillere aktaran meşhur râvileri ise oğlu Ubeydullah ile İbn Vaddâh'tır. Hatta Yahyâ'nın el-Muvaṭṭaʾ rivayetindeki pek çok hatanın (vehim ve tashîf) İbn Vaddâh tarafından düzeltilerek nakledildiği söylenmiş, Muhammed b. Hâris el-Huşenî tamamı isnadla ilgili bu hataları eserinde nakletmiştir (Aḫbârü'l-fuḳahâʾ, s. 348-358; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 381). Öte yandan Yahyâ hadis ilminin ve hadisçiliğin Endülüs'te zayıf olduğu bir dönemde yaşamış ve kendisinin de bu alanda yetersizliğinden söz edilmiştir (İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, s. 109; Zehebî, X, 523). Ancak İbn Abdülber enNemerî, içerdiği rivayet hatalarına rağmen Yahyâ b. Yahyâ rivayetinin diğer el-Muvaṭṭaʾ rivayetlerinden daha üstün olduğunu kaydeder (et-Temhîd, VII, 102-103; ayrıca bk. İbn Hacer, XI, 301). Yahyâ'nın rivayetiyle ilgili bir başka husus da "Kitâbü'l-İʿtikâf" bölümünün büyük bir kısmını Mâlik'ten dinleyemediği ya da şüpheye düştüğü için hocası Şebtûn'dan rivayet etmiş olmasıdır. Ayrıca diğer el-Muvaṭṭaʾ nüshalarında olup da Yahyâ'nın nüshasında bulunmayan altmış dört rivayet İbn Abdülber enNemerî tarafından derlenmiştir.

Yahyâ b. Yahyâ'nın Endülüs ilim hayatına katkısı el-Muvaṭṭaʾ rivayetiyle sınırlı değildir. Hem İmam Mâlik'in hem onun Medineli ve Mısırlı öğrencilerinin, özellikle de İbnü'l-Kāsım'ın rivayet ve görüşlerinin Endülüs'te fetva ve yargı alanında belirleyici duruma gelmesinde Yahyâ'nın önemli rolü vardır. Kurtuba'da Şebtûn'dan fıkıh eğitimi almakla birlikte Yahyâ'nın asıl fıkıh hocaları İbnü'l-Kāsım yanında İbn Vehb, Eşheb ve Abdullah b. Nâfi' gibi Mâlik'in Mısırlı ve Medineli öğrencileridir. Mâlik'in İbnü'l-Kāsım tarafından derlenen fıkhî görüş ve fetvalarını (Semâʿu İbni'l-Ḳāsım min Mâlik) Kurtuba'ya getirip öğrencilerine okutan Yahyâ, aynı zamanda kendisi de İbnü'l-Kāsım'ın derslerinde tuttuğu notlara dayanarak Mâlik'in ve İbnü'l-Kāsım'ın görüşlerini içeren bir mesâil derlemesi oluşturmuştur. Başta oğlu Ubeydullah olmak üzere öğrencileri tarafından

rivayet edilen ve Semâʿu Yaḥyâ b. Yaḥyâ (min İbni'l-Ḳāsım) yahut on kitap ihtiva ettiği için ʿAşratü Yaḥyâ b. Yaḥyâ adıyla anılan bu derlemenin en azından VII. (XIII.) yüzyıla kadar Endülüs'te ve Mağrib'de okutulduğu anlaşılmaktadır (İbn Hayr, s. 312; İbnü'l-Ebbâr, I, 306). Ayrıca Yahyâ'nın öğrencisi Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin Mâlikî mezhebinin ilk yazılı kaynakları durumundaki mesâil derlemelerini bir araya getirdiği eseri el-ʿUtbiyye (el-Müstaḫrece) içerisinde yer alan Semâʿu Yaḥyâ b. Yaḥyâ, İbn Rüşd el-Cedd'in el-ʿUtbiyye'nin şerhi niteliğindeki eseri el-Beyân ve't-taḥṣîl vasıtasıyla bugüne ulaşmıştır. Yahyâ b. Yahyâ bunların yanı sıra İbn Vehb'in el-Muvaṭṭaʾı ve el-Câmiʿini, Leys b. Sa'd'ın hadislerini içeren (muhtemelen fıkhî görüşleriyle birlikte) bir derlemeyi ve Mâlik'in Medineli öğrencisi Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ'in el-Muvaṭṭaʾdaki bazı meselelere dair açıklamalarını içeren Tefsîrü'l-Muvaṭṭaʾı da öğrencilerine okutmuş ve bu eserler özellikle oğlu Ubeydullah tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır. İmam Mâlik'in muhtemelen ölüm döşeğinde iken öğrencilerine yaptığı vasiyet de (Vaṣıyyetü'l-İmâm Mâlik b. Enes [Vaṣıyyetü Yaḥyâ b. Yaḥyâ] li-ṭalebeti'l-ʿilm) Yahyâ b. Yahyâ'dan rivayet edilmiştir (Kādî İyâz, el-Ġunye, s. 120).

Mâlikî mezhebinin gelişmesine yaptığı katkı ve Endülüs'teki otoritesi dikkate alındığında Yahyâ b. Yahyâ ile Kayrevanlı çağdaşı Sahnûn arasında bir benzerlik kurulabilir. Her ikisinin de etkileri kendi dönemleri ve bölgeleriyle sınırlı kalmamış, Yahyâ'nın el-Muvaṭṭaʾ rivayetiyle Sahnûn'un Mâlik ve İbnü'l-Kāsım'ın fıkhî görüşlerini derlediği el-Müdevvenetü'l-kübrâ'sı Mâlikî mezhebinin iki temel kaynağı olma özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Görüştüklerine dair bir bilgiye rastlanmasa da Yahyâ'nın Endülüs'teki otoritesinin Sahnûn tarafından kabul edildiğine dair bir rivayet bulunmaktadır (Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, IV, 112). Endülüslü çağdaşı İbn Habîb ise Yahyâ'nın gölgesinde kalmış olmakla birlikte el-Vâżıḥa adlı eseriyle Mâlikî fıkıh literatüründe önemli bir yer edinmiştir.

Fıkıh anlayışı ve fetvaları büyük ölçüde İmam Mâlik'e ve öğrencisi İbnü'l-Kāsım'a dayanmakla birlikte Yahyâ b. Yahyâ bazı fıkhî meselelerde hocası Leys b. Sa'd'ın görüşlerini tercih etmiştir. Mâlik'in görüşüne muhalif olmasına rağmen Endülüs Mâlikîleri'nin yaygın biçimde benimsediği bu görüşler şunlardır: Sabah namazı dahil hiçbir namazda Kunut duası okunmaz; mahkemede tek şahit ve yeminle yetinilemez (iki erkek şahit ya

da bir erkek iki kadın şahit şarttır); toprak kendi ürünü karşılığında kiraya verilebilir. Yahyâ'nın, eşler arasındaki anlaşmazlığın giderilmesini Mâlik'in mezhebine uygun şekilde aile içinden hakemlere değil yörenin herkesçe tanınan güvenilir şahsiyetlerine (dâr-ı emîn) havale etmesiyle ilgili görüşü diğer üç meselenin aksine kabul görmemiş, yalnızca oğlu Ubeydullah ve kendi soyundan gelen diğer bazı kadılar tarafından sürdürülmüştür. Emîr II. Abdurrahman'ın oruçlu iken bir câriyesiyle cinsel ilişkide bulunması üzerine Yahyâ'nın verdiği kefâret fetvası (iki ay oruç tutma) Mâlik ve öğrencilerinin meşhur görüşlerine muhalif olup Mâlikî mezhebi kaynaklarında şâz bir görüş olarak nakledilmekte ise de Karâfî tarafından muteber maslahata dayalı bir tercih olarak değerlendirilmiştir (Hattâb, II, 435; Muhammed İlîş, I, 404).

BİBLİYOGRAFYA

Mâlik b. Enes, el-Muvaṭṭaʾ (nşr. Beşşâr Avvâd Maʿrûf), Beyrut 1417/1997, neşredenin girişi, s. 8; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, s. 16-17, 84-86, 91-92, 106-107, 112-119, 122-123; a.mlf., Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 316, 347-370; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982,

s. 68, 75; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 62-63, 289; II, 190, 897-900, 910, 920; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire, ts. (Dârü'l-hadîs), I, 576; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 10-11; VII, 102-103; a.mlf., el-İntiḳāʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 57, 105-109; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 157; Humeydî, Cezvetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 609-612, 631; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Mesâlik fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1428/2007, neşredenlerin girişi, I, 141-174; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî v.dğr.), Rabat 1403/1983, III, 113, 121, 126-127, 130, 168, 379-394; IV,

106, 112, 117, 123, 131, 145-149, 246-247; VI, 96-110; a.mlf., el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 98, 120; İbn Hayr, Fehrese (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd), Tunus 2009, s. 312; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs), Beyrut 1415/1995, I, 306; II, 191; IV, 142; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 143-146; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 70-71, 77, 80; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 371, 519-525; XVI, 268; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 386; IV, 373; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 7; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 352-353; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, VII, 373-376; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 300-301; Süyûtî, Tenvîrü'l-ḥavâlik, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 9-12; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Kahire 1331, II, 435; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 9-12, 149; Muhammed İlîş, Şerḥu Mineḥi'l-celîl ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḫalîl, Kahire 1294, I, 404; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 63-64; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 13-14; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, Beyrut 1410/1989, I, 41-42; M. Fierro, "El Alfaquí Beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layfī (m. 234/848), El Inteligente de Al-Andalus", Biografías y Género Biográfico en el-occidente islámico (ed. M. L. Ávila - M. Marin), Madrid 1997, s. 269-344; a.mlf., "Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laythī", EI[2] (İng.), XI, 248-249; Kāsım Ali Saʻd, Cemheretü terâcimi'l-fuḳahâʾi'l-Mâlikiyye, Dübey 1423/2002, I, 530; III, 1370-1372; Necmeddin el-Hintâtî, el-Meẕhebü'l-Mâlikî bi'l-ġarbi'l-İslâmî, Tunus 2004, s. 40-41; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi", İslâmiyât, VII/3, Ankara 2004, s. 60-61.

Ali Hakan Çavuşoğlu

YAHYÂ b. YAHYÂ el-MİNKARÎ

(يحيى بن يحيى المنقري)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yahyâ b. Bekr (Bükeyr) et-Temîmî el-Minkarî en-Nîsâbûrî (ö. 226/840)

Horasanlı hadis hâfızı.

142 (759) yılında Nîşâbur'da doğdu. Aslen Benî Temîm'e mensuptur. Benî Minkar'ın veya Benî Hanzale'nin mevlâsı olarak da zikredilmektedir. Hicaz, Mısır, Şam, Yemen ve Irak'a seyahatler yaptı. Mu'temir b. Süleyman, Ziyâd b. Meymûn, Yezîd b. Mikdâm b. Şüreyh, Kesîr b. Süleym ed-Dabbî gibi tâbiîlere ulaştı; ancak Mu'temir b. Süleyman dışındakiler zayıf kabul edildiği için onlardan işittiği hadisleri rivayet etmedi. Derslerine düzenli devam ettiği ilk hocası Hafs b. Abdurrahman'ın meclisine 161'de (777) katıldı. Diğer hocaları arasında Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, İsrâil b. Yûnus es-Sebîî, Nadr b. Şümeyl, Süleyman b. Bilâl, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîḫu Nîsâbûr'da beş tabakaya ayırdığı söylenen Yahyâ'nın talebeleri arasında Buhârî, ilk semâını kendisinden yapan Müslim (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 558), İshak b. Râhûye, Humeyd b. Zencûye, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ahmed b. Seyyâr, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî ve oğlu Yahyâ b. Muhammed, Hamdân es-Sülemî, Muhammed b. Eslem, Muhammed b. Amr el-Cereşî, Ca'fer b. Muhammed et-Türk, Muhammed b. Abdüsselâm b. Beşşâr, İbrâhim b. Ali ez-Zühlî, Dâvûd b. Hüseyin el-Beyhakī, Ali b. Hüseyin es-Saffâr yer almaktadır (İbnü'l-Cevzî, XI, 115-116). Hammâd b. Zeyd'in kitaplarını görebilen tek öğrencisi olan (Mizzî, XXXII, 35), Mâlik b. Enes'in ashabının orta tabakasından ve fakihlerinden sayılan Yahyâ el-Muvaṭṭaʾı Mâlik'e bizzat okudu. Ahmed b. Hanbel'e göre onun Mâlik'e kıraati başkalarının aynı hocadan semâ yoluyla aldıkları rivayetlerden üstündür. Yahyâ el-Minkarî, el-Muvaṭṭaʾ dersleri bittikten sonra tavırları itibariyle sahâbe ve tâbiîne benzetilen Mâlik'i kendisine örnek almak ve muhtemelen onun diğer derslerine de katılmak için bir süre daha Medine'de

kaldı. 226 yılının Safer ayında (840 Aralık) Nîşâbur'da vefat eden Yahyâ'nın cenazesine 100.000 kişinin katıldığı zikredilmektedir. Yahyâ el-Minkarî'nin damadı "Türk" lakaplı Muhammed b. Eflah olup kızı tarafından soyu en azından VI. (XII.) yüzyıla kadar sürmüştür (Sem'ânî, et-Taḥbîr, I, 193).

Yahyâ b. Yahyâ hakkında Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Muhammed b. Eslem, İshak b. İbrâhim gibi âlimler övgü ifadeleri kullanmıştır. Onu Horasan'da Abdullah b. Mübârek'ten sonraki en büyük âlim sayan, mihne dönemindeki tavrını takdirle anan, kendisiyle görüşmeyi arzu ettiği halde fırsat bulamayan Ahmed b. Hanbel, Yahyâ'nın farklı rivayet ettiğini duyduğu bir hadisi, "Onun muhalefet ettiği hadiste hayır yoktur" diyerek defterinden çıkarmıştır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 514-515). Duyduğu her şeyi rivayet etmemesi ve rivayette çok ihtiyatlı davranması onun dikkat çeken vasıflarındandır. Şüpheye düştüğü hadisleri gençliğinde mürsel olarak rivayet ederken olgunluk yıllarında herhangi bir değerlendirme yapmadan onları terketmiş, yaşlılık döneminde ise kitabından tamamen çıkarmıştır. Bu sebeple kendisine "şekkâk" (çok şüphe eden) lakabı verilmiş, "İki yıl daha yaşasaydı rivayet edeceği hiçbir hadis kalmayacaktı" denilmiştir (İbn Ebû Hâtim, IX, 197; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 515). Ancak onun şüpheciliği hadisçiliğine zarar verecek türden değildir ve ihtiyat gereğidir. Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir'in, "Yahyâ'nın şüphesi bizim nazarımızda yakīnî bilgi sayılır" demesi (İbn Hacer elAskalânî, VI, 184), kendisinden 20.000 civarında hadis rivayet edilmesi (İbn Abdülhâdî, II, 60), VIII. yüzyılda ona ait büyük bir hadis cüzünün varlığının bilinmesi (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 463) gibi hususlar hadislerinin iyi muhafaza edildiğini ve ihtiyatının gereksiz olmadığını göstermektedir. Yahyâ'nın bazı rivayetlerinin "Horasan'ın gülünün (Yahyâ) Irak'ın gülünden (Yezîd b. Zürey') rivayeti" şeklinde özel ilgiyle karşılanması da muhaddisler nazarındaki yerini ortaya koymaktadır (Mizzî, XXXII, 35; İbn Hacer elAskalânî, VI, 183, 498). Hadis ricâli konusunda da Horasan'da görüşüne başvurulan âlimlerden olan Yahyâ'nın Basra'da Abdurrahman b. Mehdî'den öğrendiği ricâl bilgisini bir deftere kaydettiği belirtilmektedir (İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûḥîn, I, 51).

Hz. Peygamber'in sünnetini yaşatan meşâyihten, aynı zamanda Horasan'ın üç fakihinden biri sayılan Yahyâ'nın Abbâsî Halifesi Me'mûn ile Mâlik'in

dersinde yaptıkları söylenen bazı konuşmalara dair rivayetler Me'mûn'un Mâlik'in dersine hiç katılmadığı gerekçesiyle doğru sayılmamıştır (Zehebî, Târîẖu'l-İslâm, s. 461). Me'mûn'un halifeliği döneminde Nîşâbur kadılığını kabul etmeyen ve halku'l-Kur'ân düşüncesini benimseyenlerin kâfir olduğunu söyleyen Yahyâ'nın bu tavrını Ahmed b. Hanbel övmüştür. İnsanı dinden uzaklaştıracağı gerekçesiyle Kelîle ve Dimne gibi bazı tercümelerin, sahâbîleri zemmetmeye yol açacağı gerekçesiyle de aşırı Şiî temayülleriyle tanınan Nasr b. Müzâhim'e ait Kitâbü Vaḳʿati Ṣıffîn gibi eserlerin okunmasına karşı çıkması (a.g.e., s. 463) onun Mu'tezile, Şîa vb. fırkalar hakkındaki tavrını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîẖu'l-kebîr, VIII, 310; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 197; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, IX, 261-262; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1420/2000, I, 51; İbn Adî, el-Kâmil, III, 1043-1044; VI, 2084-2085; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 397; a.mlf., et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 193; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 407-409; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 113-116; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIV, 499; XXXII, 32, 35; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîṡ, II, 59-60; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 165, 199, 399; X, 512-519; XI, 374; XII, 558; XIV, 34-35; XX, 19; a.mlf., Târîẖu'l-İslâm: sene 221-230, s. 460-463; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1329-30, s. 349-350; İbn Hacer elAskalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, V, 41; VI, 183-184, 498.

Halit Özkan

YAHYÂ b. YA‘MER

(bk. İBN YA‘MER).

YAHYÂ b. ZEKERİYYÂ

(يحيى بن زكريّا)

Ebû Saîd Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide Meymûn b. Feyrûz el-Hemdânî el-Vâdiî el-Kûfî (ö. 182/798)

Ebû Hanîfe'nin talebelerinden, fakih ve muhaddis.

119 (737) veya 120 (738) yılında Kûfe'de doğdu. Muhammed b. Münteşir el-Hemdânî'ye yahut Benî Vâdia'ya mensup bir kadının mevlâsıdır. Dedesine nisbetle İbn Ebû Zâide diye de anılır. Kûfe'de yetişti, Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılarak uzun yıllar öğrencisi oldu. Tahâvî'ye atfen nakledildiğine göre Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde mezhebin görüşlerini yazıya geçiren kırk kadar öğrencinin en seçkinlerinden on öğrencinin içinde Yahyâ b. Zekeriyyâ da bulunuyordu. Fakat onun bu yazım faaliyetini aralıksız otuz yıl sürdürdüğü yönündeki rivayetler, kendisinin doğum tarihiyle Ebû Hanîfe'nin vefat tarihi arasındaki sürenin otuz yıl olması sebebiyle gerçeği yansıtmamaktadır. Kûfe'de Emevîler ile Abbâsîler döneminde otuz üç yıl kadılık yapan İbn Ebû Leylâ'dan da (Muhammed b. Abdurrahman) faydalandı. Yahyâ b. Zekeriyyâ aralarında babasının ve Haccâc b. Ertât, Şu'be b. Haccâc, Süleyman b. Mihrân el-A'meş, Hişâm b. Urve, Süfyân b. Uyeyne, Îsâ b. Dînâr, Mâlik b. Enes, Âsım el-Ahvel, Ubeydullah b. Ömer'in de bulunduğu tâbiîn neslinin önde gelen birçok muhaddisinden hadis dinleyerek bu alanda kendini yetiştirdi ve "hâfız" unvanını kazandı. Süfyân es-Sevrî'den sonra Kûfe'de hadis alanında ondan daha yetkin bir kişinin bulunmadığı kaydedilir.

Yahyâ b. Zekeriyyâ'dan birçok fakih ve muhaddis rivayette bulundu. Bunların içinde Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Kuteybe b. Saîd, Yahyâ b. Âdem, Süreyc b. Yûnus, Ahmed b. Menî', Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Hasan b. Arafe sayılabilir. Bir ara Medine'ye ve Bağdat'a giden Yahyâ bu şehirlerde de hadis ve fıkıh öğretti. Hadis rivayeti bakımından Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Hâtim ve Nesâî tarafından "sika, sebt, müstakīmü'l-hadîs, sadûk, mütkın" gibi

sıfatlarla nitelenir. Öğrencisi Yahyâ b. Maîn onun hakkında şöyle der: “İbn Abbas kendi zamanında ilmin son noktasıydı; daha sonra Şa‘bî, ardından Süfyân es-Sevrî de kendi dönemlerinin en büyükleriydi. Yahyâ b. Zekeriyyâ ise onlardan sonraki dönemin en büyüğüdür.” Hüseyin b. Ali es-Saymerî ve Hatîb el-Bağdâdî de Ali b. Medînî’ye atfen aynı ifadelere yer verirler (Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, s. 150; Târîḫu Baġdâd, XIV, 115). Süfyân b. Uyeyne de Abdullah b. Mübârek ile Yahyâ b. Zekeriyyâ’ya benzeyen hiç kimseyi tanımadığını söyler. Yahyâ el-Kattân’ın, “Kûfe’de benimle ilmî konularda Yahyâ b. Zekeriyyâ’dan daha çok tartışan birini görmedim”; Ali b. Medînî’nin, “İsnad zincirlerini inceleyince hepsinin altı kişi üzerinde odaklandığını gördüm; o altı kişinin ilminin dayandığı mercilerden biri de Yahyâ b. Zekeriyyâ’dır” şeklindeki ifadeleri de Yahyâ’nın ilmî tevarüs geleneğindeki yerini göstermektedir.

Halife Hârûnürreşîd tarafından Medâin’e kadı tayin edilen Yahyâ b. Zekeriyyâ, bu görevde dört ay gibi kısa bir süre kaldıktan sonra vefat etti. Vefat tarihi olarak Hatîb el-Bağdâdî, Kureşî ve Zehebî yanında büyük çoğunluk 182 (798) yılını zikreder; İbn Sa‘d, Buhârî ve Halîfe b. Hayyât 183 yılını, muhtemelen İbn Kāni‘in verdiği bilgiye dayanan Leknevî ve Brockelmann ise 184 yılını esas alır. Ancak öğrencisi ve dostu Ali b. Medînî’den gelen rivayet 182 yılını destekler niteliktedir. Kûfe muhitinde ilk kitap telif eden âlimin Yahyâ b. Zekeriyyâ olduğu ve bu konuda Ebû Hanîfe’nin talebelerinden Vekî‘ b. Cerrâh’a örnek teşkil ettiği kaydedilir. Kaynaklar telif döneminin henüz başlarında yaşayan Yahyâ b. Zekeriyyâ’ya es-Sünen, el-Müsned ve eş-Şürûṭ ve’s-sicillât adlı eserleri nisbet etseler de bunlara henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 393; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 170; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 273-274; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 313; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 150; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 114-119; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 337-341; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, Beyrut 1956,

I, 267-268; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 585-586; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 208-210; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 224-225; Brockelmann, GAL Suppl., I, 260; Hasan Mezyû, “İbn Ebî Zâʾide”, Mv.AU, XI, 12-14.

Ahmet Yaman

YAKAZA

(اليقظة)

Sâlikin mânen uyanık olması anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "uyanıklık" anlamındaki yakaza kelimesi (Farsça: bîdârî) tasavvufta "sâlikin kalbinin Hak'tan gelen bir uyarıyla uyanıklık haline (teyakkuz) kavuşması" demektir. Hak'tan uzaklaştığına işaret eden gaflet uykusundan uyanan sâlik, içinde bulunduğu âleme ve Allah'a dair bir şuura kavuşur. Bu sayede günahlarından tövbe eder ve Hakk'a yakınlaşmak için gayret gösterir. Sûfîler, "Resulüm! Onlara de ki: Size tek bir öğüt vereceğim, Allah için ayağa kalkın" âyetindeki (Sebe' 34/46) Allah için ayağa kalkma ifadesi yakaza hali olarak yorumlanmış, her müminin gaflet uykusundan uyanması ve cehaletten kurtulup irfan sahibi olması gereğine vurgu yapılmıştır.

Hâce Abdullah Herevî'ye göre yakaza tasavvuf mertebelerinin ilkidir, ardından tövbe makamı gelir. Yakaza üç şekilde gerçekleşir. Birincisi sâlikin Hakk'ın verdiği nimetlerin sonsuz ve sınırsız olduğunu düşünmesi, bu nimetleri bilmek için bütün gücünü harcaması ve nimetlerin şükrünü eda hususunda kusurunu idrak etmesidir. İkincisi sâlikin işlediği günahları bilip hatalarını telâfi yoluna gitmesi, günahlarından arınmak suretiyle kurtuluş talebinde bulunmasıdır. Üçüncüsü, sâlikin hayatı boyunca ibadet yönünden kazandığı veya elinden kaçırdığı şeylerin farkına varması, vaktini boşa harcamaması, kaçırdığı fırsatları tekrar elde edip kalan zamanını değerlendirmek için dikkat etmesidir. Herevî'ye göre kulun yakaza haline ulaşması için ilim tahsil etmesi, Allah'ın emir ve yasaklarına uyması, bir mürşid-i kâmilin sohbetine katılması gerekir. Böylece olaylara akıl ve kalbin nuruyla yaklaşır, nefsini tanır, Hakk'a tâzimi artar ve belâlara

karşı sabretmesi kolaylaşır (Menâzilü's-sâirîn, s. 75-76). Yakazadan önce intibah hali gelir. Sâlik içine ansızın doğan hallere sarılarak gaflet uykusundan uyanır ve kendine gelir, bu intibah onu yakaza haline ulaştırır. Yakaza hali tamamlanan sâlik tövbe makamına yükseltilir (Sühreverdî, s.

594).

Abdürrezzâk el-Kâşânî “sülûke niyet etmek” diye tanımladığı yakazanın sülûkün başlangıcından sonuna kadar farklı görünümler kazandığını söyler. Sâlik her an yakaza halinde bulunmalı, nefsini hesaba çekerek katettiği merhalelerden elde ettiği neticeleri anlamalıdır. Sâlik başlangıçta, gaflet uykusundan uyandıktan sonra şeytanın ve kötülüğü emreden nefsin davetlerinden sakınma hususunda hassas davranır, boş vehimlere kapılmaz. Sülûkte şeriat ve tarikat gereklerini yerine getirerek nefsinin kapıldığı kibir, riyâ ve ucb gibi kötü duygulara karşı uyanık olur. İyi niteliklerinin kötü niteliklere dönüşmemesi için faziletlerini görmekten sakınır ve melâmetî bir tavrı benimser. Sâlikin kalbinin Allah karşısında diri durması için her an Allah’ın huzurunda bulunduğunu murakabe etmesi yakaza halinin ileri bir aşamasıdır ve Hakk’ın kalbine verdiği basîret nuru sayesinde eşyaya ferâsetle yaklaşır. Kurb makamındaki sâlikin Hak ile yakaza halinde olması, mâsivâya bakıp telvîne düşmekten korunması, Hak ile halka dair hükümleri birbirine karıştırmayıp mârifet ve temkine ermesi yakazanın son aşamasıdır (Elf Makām, s. 247). Kişinin nefsin arzularına kul olması gaflettir. Nefsini hesaba katarak olaylara dikkatli yaklaştığını zannedenlerin çoğu aslında gaflet içindedir. Kişi bu halden nefsini Hakk’ın gerçek anlamda kulu olan, kulluk makamına eren bir kâmil insana teslim etmekle kurtulabilir. Bu teslimiyet Hz. Peygamber’e ve Allah’a teslimiyete vesile teşkil eder.

İsmâil Ankaravî’ye göre yakaza kalbin ve ruhun uyanıklığıdır. Resûl-i Ekrem’in, “Benim gözlerim uyusa da kalbim uyumaz, âlemlerin rabbinden gafil olmaz” hadisinde geçen (Buhârî, “Teheccüd”, 16) uyanıklıktan maksat kalp uyanıklığıdır. Sûfîler, “İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar” meâlindeki hadiste (Aclûnî, II, 312) uyku gaflet, uyanıklık yakaza haliyle yorumlanmış, uyanmanın ancak ölmeden önce ölmekle gerçekleşen seyrüsülûkle olacağı ileri sürülmüştür. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin, “Ruhumuz Hak ile uyanık olmazsa uyanıklık bizim için iki dağ arasındaki boğaz ve geçit gibidir” beyti (Mesnevî, I, 40, beyit 410) Hakk’a yönelik bir şuur eksikliği içinde bulunan kişinin sıkıntıda kalacağına işaret eder. Bu sıkıntıdan kurtuluş yakaza ile mümkündür (İsmâil Rusûhî Ankaravî, s. 256). Muhyiddin İbnü’l-Arabî yakazayı “beşerî nefsin insana uyguladığı baskıdan doğan sıkıntıdan kurtulma” şeklinde tarif eder. Bu kurtuluş Allah’ın bağışladığı fehim sayesinde gerçekleşir (Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 541). Sâlik

öğrenme aşamasına kadar nefsinin karanlığında kaldığından sıkıntı içindedir; bu sıkıntıdan ancak yakaza aydınlığına eriştiğinde kurtulabilir. Mürşidler dervişlerini çeşitli imtihanlara tâbi tutarak, zaman zaman da gaflete düşürerek sürekli yakaza halinde olmalarını sağlar. Bundan dolayı gaflet bazı zamanlarda mürid için rahmettir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü’s-sâirîn (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 75-76; Sühreverdî, Avârif, s. 594; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye (Resâ˒ilü İbni’l-Arabî içinde), Beyrut 1997, s. 541; Mevlânâ, Mesnevî, I, 40, beyit 410; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Elf Makām (Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü’s-sâirîn içinde, trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 247; a.mlf., Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 596-597; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf Istılahları (haz. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 256; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâ˒, II, 312; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 1263-1264.

Semih Ceyhan

YAKĪN

(اليقين)

Kesin bilgi ve inanç anlamında mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvuf terimi.

Sözlükte “sabit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak” anlamındaki yakn kökünden türeyen yakīn, terim olarak “doğruluğunda şüphe bulunmayan, vâkıaya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, kanaat (itikad), şüphe ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik” anlamına gelir. Burada geçen “vâkıaya uygun” ifadesiyle cehalet, “sabit” ile taklit, “kesin” ile zan, “itikad” ile şüphe durumlarının tanım dışında bırakıldığı belirtilir (et-Taʿrîfât, “yaḳīn” md.; Tehânevî, II, 1547). Yakīni “önermenin ispatlanmasıyla zihnin rahatlaması” diye tanımlayanlar da vardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “yḳn” md,; Kindî, I, 171). Diğer bir tanıma göre yakīn tasdik ve inanca ulaştıran doğru bilgidir. Bu tür kesin bilgiye “burhanî bilgi” denilir. Yakīn şüphenin, bilgi cehaletin karşıtı sayılarak yakīn ile bilgi arasında bir ayırıma gidilmişse de (Lisânü’l-ʿArab, “yḳn” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “yḳn” md.) bu iki kavram arasında anlam yakınlığı bulunduğu, yakīnin şüphe karışmayan bilgi olduğu ve mârifet, dirayet gibi terimlerle ifade edilen diğer bilgi türlerinin üstünde kesinlik taşıdığı kaydedilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “yḳn” md.). Akıl yürütmeyle zihnin kesinliğe ulaşmasına îkān denir. Yakīnin “düşünme ve akıl yürütme yoluyla kazanılan bilgi” şeklindeki tanımını dikkate alanlara göre yakīn ve îkān ile ulaşılan bilgi, belirli bir düşünme sürecinin sonunda elde edildiğinden kesbî bilgi olarak da adlandırılmış, bundan dolayı Allah’ın ilminin bu türün dışında bulunduğu vurgulanmıştır (Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 261; Tehânevî, II, 1548).

Yakīn kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi sekiz âyette yer almakta, bunların yirmisinde fiil kalıplarıyla inançtaki kesinlik belirtilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/118; en-Neml 27/14). Dört âyette yakīn çeşitli kelimelerle terkip oluşturur. Bunlardan “hakka’l-yakīn”, İslâm’ın inanç esaslarını asılsız sayıp haktan sapanları âhirette bekleyen kötü âkıbetin kesin gerçekliğini

anlatmaktadır (el-Vâkıa 56/95; el-Hâkka 69/51). “İlme’l-yakīn” sadece bir yerde geçmekte (et-Tekâsür 102/5) ve burada insanların ölümü sürekli hatırlamaları durumunda boş şeylerle övünüp ebedî saadeti ihmal etmeyecekleri ifade edilmektedir. Aynı sûrenin yedinci âyetinde geçen “ayne’l-yakīn” terkibi “gözlem yoluyla bilmek, yakīnen müşahede etmek” mânasına gelir. Bir âyette yakīn, yahudilerin Hz. Îsâ’nın ölümü hakkındaki hükümlerini kesin olarak değil tahmine dayanarak verdikleri belirtilmektedir (en-Nisâ 4/157). Kur’ân-ı Kerîm’de yakīn kavramı, “kesinlikle bilme” anlamında da kullanılmıştır (en-Neml 27/14). İki âyette geçen “gerçekleşeceği kesin olarak bilinen” mânasındaki yakīn kelimesiyle ölümün kastedildiği bildirilmektedir (el-Hicr 15/99; el-Müddessir 74/47; krş. Şevkânî, II, 164; V, 384; Elmalılı, V, 3080; VIII, 5467). Hadislerde yer alan yakīn kavramı “şüpheye düşmeden inanmak, bilmek” (meselâ bk. Müsned, V, 229, 366; Buhârî, “ʿİlim”, 24; “Enbiyâʾ”, 19; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 191; İbn Mâce, “Tevbe”, 56), özellikle namazın rekʻatları, secdeleri, abdest organlarının yıkanması gibi durumlarda tereddüde düşülmesinden sonra “şüpheden sıyrılıp bir kanaate ulaşmak” (Müsned, II, 148; VI, 439; Müslim, “Mesâcid”, 88; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 191) anlamında kullanılmıştır. Bir rivayette Abdullah b. Mesʻûd’un yakīni “tam iman” diye tanımladığı bildirilir (Buhârî, “Îmân”, 1). Yakīnin dünyada insanlara

verilen en faziletli şey olduğunu söylenen Hz. Peygamber (Müsned, I, 3, 5, 7-9; Tirmizî, “Duʿâʾ”, 105; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 5) kendisine iman ve yakīn vermesi için Allah’a dua etmiştir (Tirmizî, “Duʿâʾ”, 30). Bazı hadislerde yakīn ölümün yalın gerçekliğini ifade eder (Müsned, II, 22; Müslim, “İmâre”, 125).

İslâm mantıkçılarının yakīn tanımlarını “hata ve yanılma ihtimali bulunmayan, gerçekle örtüşen bilgi” şeklinde özetlemek mümkündür. Meselâ Fârâbî’ye göre yakīn kişinin onayladığı şeyin aksi düşünülemeyecek kesinlikte doğru olduğuna inanmasıdır. Yakīn, zorunlu ve zorunsuz diye ikiye ayrılır. “Bütün parçasından büyüktür” önermesinde olduğu gibi hiçbir zamanda ve hiçbir durumda aksi düşünülemeyen, değişmesi, asılsız çıkması mümkün olmayan ve zihinde sürekli var olan kesin kanaate yani bedîhî (aksiyomatik) bilgiye zorunlu yakīn denir. Zorunsuz yakīn ise, “Ahmet ayaktadır” önermesinde olduğu gibi zamana ve duruma bağlı şekilde kesin olan bilgidir (Kitâbü’l-Burhân, s. 64-65). İlim

kelimesi çoğunlukla zorunlu yakīn için kullanılır. Yakīnî bilginin bir şeyin varlığı, sebebi ve hem varlığı hem sebebi hakkındaki bilgi şeklinde üç çeşidi vardır. Fârâbî Şerâʾiṭü'l-yaḳīn adlı eserinde (s. 45-50) yakīnin tasdik edilmek, doğru olmak, doğru olduğunun bilincine varılmak, hiçbir şekilde aksi mümkün olmamak, herhangi bir zamanda karşıtı bulunmamak, konunun özüne ilişkin (zâtî) olmak şeklinde altı şartını sayar (Türker - Küyel, s. 20). İslâm mantıkçıları sonsuza kadar değişmesi mümkün olmayan zorunlu, sürekli yakīnin gerçek kanıta dayandığını belirtirler. Bir dağın yüksekliği, denizin derinliği gibi zamanla değişebilen şeylere dair bilgilerin teşkil ettiği önerme ve onlara dayanan akıl yürütme daima geçici kesinlik taşır. Bundan dolayı, "Bilgi bilgisizlik cinsindendir" denilmiştir. Çünkü insanın değişken bir konuya dair doğru bilgisi, daha sonra o konuda gerçekleşen değişiklikten haberdar olması durumunda yanlış bilgiye dönüşür. Gazzâlî'ye göre bir önermenin doğruluğunu kabul etmenin üç şekli vardır. 1. Bir konuda hem kuşkusuz, kesin bilgiye ulaşmak hem de bu bilginin yanılma ve aldanma gibi bir durumla karşılaşıp sarsılmayacağından emin olmak. 2. Burada yukarıdaki şeklin birinci kademesinde ulaşılan kesinlik bulunmakla birlikte ikinci kademesi eksiktir; yani daha bilgili bir kişinin yakīnen inanılan şeyin gerçekte öyle olmadığını göstermesi gibi durumlarda bilgi kesinliğini kaybeder. Gazzâlî, "câzim itikad" (kesin inanç) adını verdiği bu ikinci gruba giren bilgilerin güçlü deliller karşısında değişebileceğini söyler. Sıradan müminlerin inançları, hatta çoğu kelâmcıların kendi mezhepleri hakkındaki kanaatleri bu tür bilgilerdir. 3. Yukarıdaki nitelikleri taşımayan, sadece insanın aklına yattığı ve içini rahatlattığı için benimsenen önermelerin kesinlik derecesi daha da zayıf olup bu tür önermelere zan denir. Bu bilgilerin doğruluk bakımından sayılamayacak kadar farklı dereceleri vardır (Miḥakkü'n-naẓar, s. 99-101).

Yakīn ve ilim kavramları arasında belirgin bir fark gözetmeyen kelâmcılar yakīni genelde "kesin bilgi" şeklinde tanımlamışlardır (meselâ bk. İbn Fûrek, s. 11; Eş'arî, s. 526). Yakīni itikad kelimesiyle açıklayanlar olmuşsa da (et-Taʿrîfât, "yaḳīn" md.) itikadın yakīn derecesine ulaşması için şüphe, zan, cehalet, taklit gibi kesin bilgiyi engelleyen unsurlardan arındırılması gerekir. Nitekim Gazzâlî'ye göre yakīn kesin tasdikte bulunmayı sağlayan, üzerinde tartışma yapılamayan ve karşıtı düşünülemeyen bilgidir (İḥyâʾ, I, 83; el-Münḳıẕ, s. 538). Bununla birlikte yakīn konusunda farklı görüşler ileri sürüldüğünü belirten Gazzâlî, kelâmcıların bu tabirle şüpheden uzak ve

tartışmaya yer bırakmayan bilgiyi kastettiklerini bildirir. Bu bilgi doğruluk derecesine göre şüphe, zan, itikad ve yakīn şeklinde sıralanan tasdik mertebelerinin en üst derecesini oluşturur. Bu son mertebe aynı zamanda “aklî ve kati delil olan burhana dayanan tasdik” şeklinde tanımlanır. Gazzâlî’ye göre yakīn hakkında fakihler ve sûfîlerle âlimlerin çoğu tarafından farklı bir görüş dile getirilmiştir. Buna göre yakīn akılda yahut kalpte tasdik halinin galip gelmesidir. Bu anlamdaki yakīn, kelâmcıların benimsediği mutlak kesinlik taşıyan yakīnden farklı olarak, insanların bilgileriyle eylemleri arasındaki tutarlılık derecesine göre kuvvetli ya da zayıf diye nitelenebilir. Meselâ ölümden şüphe duymamakla birlikte yaşayışıyla sanki bu konudaki bilgisi kesin değilmiş gibi davranan biri hakkında, “Falancanın ölüm konusundaki yakīni zayıftır” denir (İḥyâʾ, I, 82-84). Yakīni “şüphenin ardından ulaşılan kesin bilgi” diye tanımlayan Fahreddin er-Râzî, bu tanımdan hareketle insanın herhangi bir zihinsel çaba göstermeden var olmasıyla birlikte doğrudan sahip olduğu bilgiler için yakīn kavramının kullanılamayacağını söyler. Bundan dolayı bir kimsenin, “Var olduğumu yakīnen bildim” demesi doğru değildir. Çünkü insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi sonradan edinilmiş bilgilerden değildir. Aynı sebeple, “Allah eşyayı yakīnî olarak bilir” demek de yanlıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 32-33). Râzî sonrası kelâmcıları da yakīni “hakikate uygun biçimde gerçekleşen, şüphe ve taklitten uzak olan kesin bilgi” diye tanımlamıştır (meselâ bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 12-16; Teftâzânî, V, 218; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, I, 51).

İslâm düşünce tarihinde yakīnin dereceleri Kur’an’daki kullanımdan hareketle ilme’l-yakīn, ayne’l-yakīn ve hakka’l-yakīn şeklinde üç kategoriye ayrılır. Akıl, nakil ve haberle kazanılan bilgiye ilme’l-yakīn; dış duyu, dış tecrübe ve gözlemle ulaşılan bilgiye ayne’l-yakīn adı verilir. Bu bilgi vasıtalarının ikisiyle birlikte ulaşılan ya da sezgiyle ve iç tecrübenin verdiği en üst düzeyde kesinlik taşıyan bilgiye de hakka’l-yakīn denilmiştir. Buna göre her üç bilgi derecesi gerçeğe uygunluk niteliği taşıdığından bunların ifade ettiği bilgiler arasında objektif mahiyetleri açısından bir fark bulunmadığı, ancak eksiklik-fazlalık veya zihinde oluşması yönünden değişiklik gösterdikleri söylenebilir. Meselâ ölüm hakkında dışarıdan edinilen bilgi ilme’l-yakīn, ölmekte olan veya ölmüş birini görerek kazanılan bilgi ayne’l-yakīn, insanın kendisi ölürken bizzat yaşadıklarından edindiği bilgi ise hakka’l-yakīndir. Bunlardan ilme’l-yakīn, doğru bilgi

ifade etmesine rağmen zihne gelen tereddütleri giderme konusunda dış tecrübeye dayanan ayne'l-yakīn ile iç tecrübeye dayanarak bizzat yaşanan hakka'l-yakīnden daha zayıftır. Mantıkta yakīn aynı zamanda aklın akıl yürütmeye ve ispatlamaya inanıp güvenmesini ifade eder. Çünkü mantıkta bir aksiyomdan veya bir prensipten çıkarılan sonuç akıl için o aksiyom yahut prensibin kendisi kadar değerlidir (Öner, s. 169-170). Mantık kitaplarında yakīnî olan veya yakīnî olduğu zannedilen bilgilere dair farklı tasnifler yapılmıştır. Gazzâlî "yakīniyyât" denilen bu bilgi türlerini evveliyyât, müşâhedât-ı bâtıne, mahsûsât-ı zâhire, tecribiyyât, ma'lûmât bi't-tevâtür, vehmiyyât ve meşhûrât şeklinde sıralar (bk. YAKœNİYYÂT).

Fıkıhta, "Şek ile yakīn zâil olmaz" küllî kaidesi (Mecelle, md. 4) başlangıcından itibaren kavâid literatüründe yer almış ve diğer birçok kaideye mesnet teşkil eden beş ana kaideden biri sayılmıştır. Bu bağlamda delilleri kuvvetliden zayıfa doğru

yakīn, zan, şek ve vehim şeklinde dört kademede ele alan fakihler şekki "bir şeyin o şey olduğuna inanmada kalbin mutlak kararsızlık hali", yakīni de diğer tanımlarının yanı sıra "bir şeyin o şey olduğuna kalbin mutmain olması", "kati delile dayanarak kesinliğe ulaşması" veya "kesin olarak ya da yakīn zanla bilmesi" şeklinde tanımlamıştır (Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 193; Ali Haydar, I, 39-40). Özellikle son tanım fıkıhta geçerli bir delilden doğan galip zannın, üzerine hüküm bina edilmesi açısından yakīn mesabesinde kabul edilişini izah içindir. Anılan küllî kaidede yakīn derecesinde bir delile istinaden verilen hükmün ancak buna denk veya daha kuvvetli karşı delille ortadan kaldırılabileceği anlatılır (Ahmed ez-Zerkā, s. 80). Fıkıhta satın alınan malda malı geri vermeyi haklı kılacak ölçüde bir kusurun bulunup bulunmadığında (hıyâr-ı ayb) tereddüt edilirse malın kusursuzluğu, borcun varlığında şek halinde borçsuzluk, abdestin bozulduğunda tereddüt edildiğinde abdestin mevcudiyeti, elbiseye bir pisliğin bulaştığı biliniyor da yeri bulunamıyorsa tamamının yıkanması gibi hükümler kaidenin uygulama örnekleri olmasının yanında aslî berâet, mâsumiyet karînesi ve galip zan gibi delillerin yakīn kapsamında sayıldığını da göstermektedir.

Tasavvufta yakīn genelde kalpte hâsıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan bilgi olarak görülmüştür (Hücvîrî, s. 464, 625-626; Kuşeyrî, s. 85). Sûfîler

içinde yakīni “şüphenin ortadan kalkması, kalp gözü, müşahede ve mutlak teslimiyet hali” şeklinde tanımlayanlar da vardır (Kelâbâzî, s. 122-123). Nefis ancak yakīne ulaşmakla ya da yakīne ulaşmaya doğru hareket etmekle sükûn bulur. İlim ve itminan arasında üstün bir makam olan yakīn imanın kalbe yerleşmesine benzetilmiştir. Yakīn, “bütün şüpheleri bertaraf edip gaybı tasdik etmek” anlamı taşıdığı için bütün hallerin en son mertebesidir. Bundan dolayı yakīnin neticesi sevinmek, münâcâtın tadını almak, illet ve töhmet taşıyan itirazların giderilmesi ve kalplerin yakīn hakikatlerini müşahede etmesi sayesinde Allah Teâlâ’ya nazar ederek saflığa ulaşmaktır. Sûfîlere göre ilme’l-yakīn aklî ve naklî ilimleri delilleriyle bilen âlimlerin bilgi mertebesini, ayne’l-yakīn ve hakka’l-yakīn ise derecelerine göre mükâşefe ve müşahedeye mazhar olan peygamberlerle velîlerin ulaştığı bilgi mertebelerini teşkil eder. Bu konuda sûfîler farklı tasnif ve isimlendirmeler de yapmışlardır. Yakīnin haber, delâlet ve müşahede diye nitelenen üç derecesi bulunduğunu söyleyen Kuşeyrî ilme’l-yakīni akıl sahiplerine, ayne’l-yakīni ilim erbabına, hakka’l-yakīni de mârifet ehli dediği sûfîlere nisbet etmektedir (er-Risâle, s. 85, 91). İbnü’l-Arabî ise ilme’l-yakīni delilin verdiği bilgi, ayne’l-yakīni müşahede ve mükâşefe sonucunda elde edilen bilgi, hakka’l-yakīni de ilimden hâsıl olan ve hakkı görme iradesini teşkil eden bilgi diye açıklamıştır (Iṣṭılâḥât, s. 61). İbnü’l-Arabî bunların dışında “bütün varlıkta hakkı müşahede etme” anlamında “hakīkatü’l-yakīn” adıyla bir mertebeden daha bahseder (el-Fütûḥât, II, 495). İbn Haldûn, sûfîlerin yakīn derecelerinden her birini sâlikin mertebelerinden muhâdara, mükâşefe ve müşahede ile irtibatlandırdıklarını belirtir (Şifâʾü’s-sâʾil, s. 45).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1547-1548; Wensinck, el-Muʿcem, “yaḳīn” md; Müsned, I, 3, 5, 7-9; II, 22, 148; V, 229, 366; VI, 439; Kindî, Resâʾil, I, 171; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 526; Fârâbî, Şerâʾiṭü’l-yaḳīn (nşr. ve trc. Mübahat Türker-Küyel), Ankara 1990, s. 45-54; a.mlf., Kitâbü’l-Burhân (a.e. içinde), s. 63-71; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 20; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1914, s. 70-72; Kelâbâzî, et-Taʿarruf

(Nevâvî), s. 122-123; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 11; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, s. 34-35; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, s. 464, 625-626; Kuşeyrî, er-Risâle, Beyrut 1990, s. 85, 91; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 82-84; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl (Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâm el-Ġazzâlî içinde), Beyrut 1416/1996, s. 538; a.mlf., Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 99-101, 102-108; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 180-182; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 32-33; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 206, 495; a.mlf., el-Fenâʾ fi'l-müşâhede ve'l-yaḳīn (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1416/1996, s. 12-14; a.mlf., Iṣṭılâḥât: Muʿcemü ıṣṭılâḥâti'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1411/1990, s. 61; Nasîrüddîn-i Tûsî, Telḫîṣü'l-Muhaṣṣal (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359/1980, s. 12-16; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 261; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 218; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 45; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, I, 51; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 193-212; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 164; V, 384; Abdüllatîf Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 11; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 39-41; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 67-68; İsmail Fenni [Ertuğrul], Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 91; Elmalılı, Hak Dini, V, 3080; VIII, 5467; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1974, s. 169-170; Ahmed ez-Zerkā, Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, Dımaşk 1409/1989, s. 79-86.

Osman Demir

YAKĪNİYYÂT

(اليقينيّات)

Doğruluğu kesin olan önermeler anlamında felsefe ve mantık terimi.

Sözlükte “gerçeğe uygun bilgi, doğruluğunda şüphe bulunmayan inanç” anlamındaki yakīnin nisbet hali yakīnî kelimesinin çoğulu olan yakīniyyât doğruluk derecesi kesin veya kesine yakın önermeler için kullanılır. Fârâbî, kadîm mantıkçıların bunu “doğru kabul edilmesi gereken öncüller” diye adlandırdıklarını söyler (Kitâbü’l-Burhân, s. 87). İbn Sînâ da sonraki mantıkçıların yakīniyyât adını verdiği önermeleri “doğru kabul edilmesi gereken önermeler” başlığı altında ele almıştır (el-İşârât, s. 50 vd.); Gazzâlî ise yakīn olduğu zannedilen inançları da yakīniyyât içinde değerlendirir (Miḥakkü’n-naẓar, s. 102).

İslâm mantık geleneğinde yakīn kavramını ilk defa geniş biçimde inceleyen düşünür Fârâbî’dir. Bununla birlikte kesinlik ifade eden önermeleri İbn Sînâ sınıflandırarak her birinin özelliklerini örnekleriyle tanıtmıştır. Ardından gelen mantıkçılar, İbn Sînâ’nın tasnifini adında yaptıkları bazı değişikliklerle benimseyip sürdürmüşlerdir. İslâm mantık tarihinde önermeler, doğruluk değeri bakımından ilk defa ayrıntılı şekilde Kitâbü’ş-Şifâ’nın el-Burhân kitabında (II. Analitikler, s. 13-17) tasnif edilmiştir. İbn Sînâ yakīn yerine zarûret kavramını kullanmayı tercih eder. Daha önce Fârâbî “Yakīn sadece zaruri önermelerde (zarûriyyât) bulunur; yakīnin sınıfları zarurinin sınıfları kadar olabilir” (Kitâbü’l-Ḫaṭâbe, s. 33) dediğine göre o da yakīn ile zaruri arasındaki ilişkinin farkındadır. Bu sebeple İbn Sînâ sonrasındaki mantıkçılar yakīnî önermeleri bazan yakīniyyât, bazan bedîhiyyât, bazan da zarûriyyât adıyla tasnife tâbi tutmuşlardır.

İbn Sînâ en-Necât’ta (s. 126) bilgi derecelerini evveliyyât, tecribiyyât ve mahsûsât diye üç kısma ayırır. Sehlân es-Sâvî doğruluk değeri taşıyan vehimleri de yakīniyyâta dahil ederken (el-Beṣâʾirü’n-naṣîriyye, s. 228) Gazzâlî bilgideki kesinliği evveliyyât, iç müşâhedeler, dış duyumlar, tecribiyyât, tevâtürle bilinenler, vehmiyyât ve meşhûrât şeklinde yedi

derecede inceler (Miḥakkü'n-naẓar, s. 102-108). Kutbüddin er-Râzî, Kazvînî'nin eş-Şemsiyye'sine yazdığı Taḥrîrü'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye adlı şerhte (s. 458-460) yakīniyyâtı zarûriyyât ve nazariyyât şeklinde ikiye ayırır ve zarûriyyât adı altında İbn Sînâ'nın

doğru kabul edilmesi gereken önermeler dediği, sonraki mantıkçıların yakīniyyât adını verdiği altı önermeyi sayar. Tehânevî'ye göre de yakīniyyât ya zarurî ya nazarî olur. Zarûriyyât içinde gösterilen altı önerme kesinlik değerine göre çoğunlukla şöyle sıralanır: Evveliyyât, fıtriyyât, müşâhedât, hadsiyyât, mücerrebât, mütevâtirât. Gazzâlî'de görüldüğü gibi bazan bunlara vehmiyyât da eklenir. Bazı mantıkçılar, yakīniyyâtı "evveliyyât ve duyu verileri" anlamında kullanılan "hissiyyât" başlığı altında toplayarak yukarıdaki altı önerme çeşidinden fıtriyyâtı birinciye, diğerlerini de ikinciye dahil ederler. Bu ikili tasnife "iç duyularla kavranan açık önermeler" anlamındaki vicdâniyyâtı ilâve edenler de vardır. Bir görüşe göre altı önermeden sadece hissiyyât ve evveliyyât zorunlu bilgiler arasında yer alır (Keşşâf, II, 1547-1548). Son dönem mantık kitaplarındaki yakīniyyât veya zarûriyyât tasnifi genelde Tehânevî'nin gösterdiği şekildedir. İbn Sînâ yakīnî niteliğini taşıyan önermeye (et-tasdîku'l-yakīnî) adını verir (Kitâbü'ş-Şifâ, s. 3). Bu tür öncüllerden yapılan kıyasa el-kıyâsü'l-yakīnî (İbn Ebü'l-Hadîd, s. 289), el-kıyâsü'l-burhânî (İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ, s. 2) ve el-felsefetü'l-yakīniyye (Fârâbî, Kitâbü'l-Hurûf, s. 69) gibi isimler verilmiş, ayrıca bu önermeler burhanî kıyasın unsurları sayılmış, burhanî kıyaslardan elde edilen sonuçlar da nazariyyât olarak anılmıştır (ayrıca bk. BEDÎHÎ; YAKCN; ZARÛRİYYÂT).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Vicdâniyyât" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1547-1548; Fârâbî, Kitâbü'l-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 20-26, 87; a.mlf., Şerâʾiṭü'l-yaḳīn (a.e. içinde), s. 98-104; a.mlf., Kitâbü'l-Ḫaṭâbe (Deux ouvrages inédits sur la réthorique içinde, nşr. ve trc. J. Langhade), Beyrouth 1986, s. 33; a.mlf., Kitâbü'l-Hurûf: Harfler Kitabı (nşr. ve trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 69; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: II.

Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 1-3, 13-17, 197; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 126; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbîhât: İşâretler ve Tenbihler (nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 50-56; Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 99-100, 102-108; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü’n-Naṣîriyye fî ʿilmi’l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 219-229; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu’l-Âyâti’l-beyyinât (nşr. Muhtâr Ceblî), Beyrut 1996, s. 289-293; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye fî ʿulûmi’l-ḥaḳāʾiḳi’r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 407-409; Kutbüddin er-Râzî, Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye fî şerḥi’r-risâleti’ş-Şemsiyye (nşr. Muhsin Bîdârfer), [baskı yeri ve tarihi yok] (İntişârât-ı Bîdâr), s. 458-460; Ahmed Cevdet Paşa, Mi‘yâr-ı Sedâd (s. nşr. Necati Demir), Ankara 1998, s. 120.

Ali Durusoy

YAKOVA

(bk. DİYAKOVA).

YA‘KŪB

(يعقوب)

Hz. İbrâhim’in torunu ve İsrâiloğulları’nın atası olan peygamber.

İshak’ın oğlu Ya‘kūb, Kur’ân-ı Kerîm’e göre peygamber, yahudi inancına göre İsrâil’in ataları diye adlandırılan üç kişiden biridir (diğerleri İshak ve İbrâhim’dir) (IDB, II, 786) ve İsrâiloğulları’nın isim babasıdır. Ya‘kūb kelimesinin aslı İbrânîce Yaakob’dur (Yaakov). Tevrat’ta kelimenin menşei iki şekilde izah edilmektedir. Bunlardan birine göre Yaakob “topuk tutan” demektir; zira Esav ile ikiz olan Ya‘kūb önce doğan Esav’ın topuğunu tutarak dünyaya gelmiştir (Tekvîn, 25/26). Diğerine göre ise kelime “birinin yerini alan” mânasındadır. Ya‘kūb, Esav’ın ilk oğul olma hakkını elinden aldığı, onun yerine geçtiği ve bereketini çaldığı için bu adla anılmıştır. Esav, “Onun adı haklı olarak Yaakob çağrılmıyor mu, çünkü iki defa beni aldattı, benim yerime geçti” sözleriyle (Tekvîn, 27/36) bunu vurgulamaktadır (a.g.e., II, 782-783). Ahd-i Atîk’te kelime, “Çünkü her kardeş çok aldatacak” (Yeremya, 9/4) ve, “Rahimde kardeşini topuğundan tuttu” (Hoşea, 12/3), şeklinde her iki anlamda da kullanılmaktadır. Yine Tevrat’taki bir ifadeye göre Ya‘kūb’a Tanrı tarafından İsrâil adı verilmiş olup (Tekvîn, 35/1-15) bizzat Tanrı ile veya meleğiyle güreştiği için bu adı almıştır (Tekvîn, 32/22-32). Eski Ahid’de de Ya‘kūb’un ana rahminde kardeşini topuğundan tuttuğu, büyüyünce Allah ile güreştiği ve meleğiyle de güreşip onu yendiği belirtilmektedir (Hoşea, 12/3-4). Ayrıca kelimeyi oluşturan harflerin nümerik değerleri ileride meydana gelecek İsrâil’le ilgili önemli olaylara bir işarettir (Ginzberg, II, 98).

Ya‘kūb’a dair bilgiler doğumu yirmi beşinci, vefatı ellinci babda olmak üzere Tevrat’ın Tekvîn bölümünün yarısını kaplamaktadır. Tevrat’a göre İshak kırk yaşında iken Ârâmî Laban’ın kız kardeşi Rebeka ile evlenir, fakat hanımı kısır olduğundan uzun süre çocukları olmaz; nihayet İshak, Rabb’e yalvarır ve Rebeka hamile kalır. İshak altmış yaşında iken önce Esav, ardından Ya‘kūb dünyaya gelir (Tekvîn, 25/20-26). Esav avcıdır, Ya‘kūb ise çadırda oturan sakin bir kişidir. Yahudi rivayetlerine göre dede

İbrâhim, Ya‘kūb’u çok sever ve onu takdis ederek hayır duada bulunur (a.g.e., II, 100). Öte yandan İshak Esav’ı, Rebeka ise Ya‘kūb’u daha çok sever. Bir gün kırdan dönen Esav, Ya‘kūb’dan yiyecek ister, Ya‘kūb da ilk oğulluk hakkını satması şartıyla ona yiyecek verir (Tekvîn, 25/27-34). İshak Esav’ı kutsamak ister, fakat Rebeka ile Ya‘kūb’un hilesi sonucu Esav’ı değil Ya‘kūb’u kutsar. Gerçeği anlayan İshak Esav’a, “Kardeşin hile ile geldi ve senin bereketini aldı” der (Tekvîn, 27/35). Esav’ın kendisini öldürmesinden korkan Ya‘kūb, babasının tâlimatı üzerine hem Esav’dan kurtulmak hem de kızlarından birini almak üzere Paddanaram’a dayısı Laban’ın yanına gider (Tekvîn, 27/1-28/5). Yolda Bethel’de gecelerken bir rüya görür: Göğe uzanan bir merdivenden melekler inip çıkmaktadır. Tanrı, Ya‘kūb’a ve zürriyetine üzerinde bulundukları toprakları vaad eder ve ona zürriyetinin çoğalacağını müjdeler (Tekvîn, 28/10-22). Harran’a varınca dayısının Lea (Leah) ve Raşel (Rahel) adlı iki kızı ile evlenir ve her biri için dayısına yedi yıl hizmet eder (Tekvîn, 29/1-30). Raşel ve Lea câriyeleri Zilpa ile Bilha’yı da Ya‘kūb’a verirler. Ya‘kūb’un Lea’dan Ruben, Şimon (Simeon), Levi, Yahuda (Yuda), İssakar ve Zebulun ile kızı Dina; câriyesi Zilpa’dan Gad ve Aşer; Raşel’den Yûsuf ve Bünyâmin; câriyesi Bilha’dan Dan ve Naftali olmak üzere on iki oğlu dünyaya gelir (Tekvîn, 29/31-30/24; 35/23-26). Ya‘kūb çok zenginleşir, bu yüzden Laban’ın oğulları onu kıskanınca Paddanaram’ı terkedip Ken‘an diyarına döner (Tekvîn, bab 31). Dönüş yolunda Yabbok Geçidi’nde bir adamla karşılaşır ve onunla sabaha kadar güreşir. Karşısındaki, “Tanrı ile ve insanlarla uğraşıp onları yendin” der ve Ya‘kūb’un adını İsrâil şeklinde değiştirir. Ya‘kūb da o yerin adını, “Tanrı’yı yüz yüze gördüm ve canım sağ kaldı” diyerek Peniel (Tanrı’nın yüzü) koyar (Tekvîn, 32/22-32). Yahudi rivayetlerine göre Ya‘kūb’un güreştiği kişi Mîkâil’dir (a.g.e., II, 147). Ya‘kūb, Ken‘an diyarına döndükten sonra kardeşi Esav ile barışır; Esav Seir’e döner, Ya‘kūb da önce Sukkot’a, ardından Şekem şehrine gider (Tekvîn, 33/1-20). Tanrı’dan Beytel’e gidip orada bir sunak yapma emrini alır ve bu emri yerine getirir. Bu arada ailesine ve çevresindekilere yabancıların ilâhlarından vazgeçmelerini, kendilerini temizlemelerini öğütler. Tanrı, Ya‘kūb’a görünerek, “Senin adın Ya‘kūb’dur, ancak artık Ya‘kūb çağrılmayacaksın, adın İsrâil olacaktır” der ve çoğalmasını isteyerek kendisinden

milletlerin ve kralların çıkacağını, İbrâhim’e ve İshak’a vaad edilen diyarı kendisine ve zürriyetine vereceğini bildirir (Tekvîn, 35/1-15).

Ya‘kūb Esav ile birlikte, 180 yaşında vefat eden babası İshak’ı Hebron’daki (Halîl) aile mezarlığına defneder (Tekvîn, 35/28-29). Ardından babasının gurbet diyarına, Ken‘an’a yerleşir (Tekvîn, 37/1). Oğulları arasında en çok Yûsuf’u sever ve onun kötü haberini alınca yas tutar (Tekvîn, 37/31-35). Ken‘an diyarında kıtlık meydana geldiğinde Ya‘kūb on oğlunu erzak almaları için Mısır’a gönderir (Tekvîn, 42/1-2). Oğullarının aldığı erzak tükenince onları ikinci defa Mısır’a yollar (Tekvîn, 43/1-2). Daha sonra Yûsuf babasını ve kardeşlerini Mısır’a getirtir (Tekvîn, 47/6-7), onları Goşen vilâyetine yerleştirir. Ya‘kūb burada on yedi yıl daha yaşar, vefatından önce çocuklarına nasihatte bulunur. 147 yaşında ölen Ya‘kūb vasiyeti gereği Makpela (Machpelah) mağarasına (Hebron), İbrâhim ve karısı Sâre, İshak ve karısı Rebeka ile kendi karısı Lea’nın defnedildiği yere gömülür (Tekvîn, 49/1-50/14). Ya‘kūb, İsrâil ataları içinde ömrü en kısa olan ve Tevrat’ta diğerlerine göre hayatı daha ayrıntılı biçimde anlatılan bir peygamberdir. 130 yaşında iken yaşını soran dönemin firavununa, “Gurbet yıllarımın sayısı 130’dur; ömrümün yıllarının sayısı azdır ve bu yıllar kötü geçti; babalarımın gurbetteki günlerinde yaşadıkları yılların sayısına varmadı” der.

Kur’ân-ı Kerîm’de Ya‘kūb’dan hem bu isimle hem de İsrâil diye bahsedilmektedir. Ya‘kūb adı on sûrede on altı defa geçer (el-Bakara 2/132, 133, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163; el-En‘âm 6/84; Hûd 11/71; Yûsuf 12/6, 38, 68; Meryem 19/6, 49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebût 29/27; Sâd 38/45); İsrâil adı da tek başına iki (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58), Benî İsrâil şeklinde kırk bir yerde geçer. Bazı rivayetlere göre Ya‘kūb adı kendisine, Allah’ın emirlerini ve yasaklarını kitaptan takip ederek uygulaması veya zürriyetinin onu takip etmesi yahut doğum esnasında kardeşinin topuğunu tutması sebebiyle verilmiştir (Fîrûzâbâdî, VI, 43). Ancak İslâmî kaynaklara göre de Ya‘kūb Arapça asıllı bir kelime değildir (Cevâlîkī, s. 355). Kur’an’da diğer peygamberler gibi Ya‘kūb’a da vahiy geldiği ve onun nebî olduğu bildirilmektedir (en-Nisâ 4/163; Meryem 19/49). Dedesi İbrâhim ve babası İshak gibi Ya‘kūb da güçlü bir iradeye, keskin bir zekâya sahiptir; kendisi ve zürriyeti seçkin ve hayırlı insanlardır (Sâd 38/45-46); onlar dürüst ve erdemli (el-Enbiyâ 21/72), muhsin (el-En‘âm 6/84), sâlih (el-Enbiyâ 21/72), muhlis (Sâd 38/45-46) kullardır.

Yahudi ve hıristiyanların, insanları doğru yolu bulmaları için kendi dinlerine davet etmeleri üzerine Kur'an'da şöyle buyurulur: "Deyin ki: Biz Allah'a inanırız; bize indirilene ve İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'kūb'a ve onların soyundan gelenlere indirilene, Mûsâ'ya, Îsâ'ya ve rableri tarafından diğer bütün peygamberlere verilmiş olana inanırız; onların arasında hiçbir ayırım yapmayız; biz Allah'a teslim olanlardanız" (el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84). Bu âyetlerde Ya'kūb'un peygamberliğine inanmanın Müslümanlığın bir şartı olduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan İbrâhim, İsmâil, İshak ve Ya'kūb ile onların soyundan gelenlerin iddia edildiği gibi yahudi veya hıristiyan olmadıkları ifade edilmektedir (el-Bakara 2/140). Ya'kūb da dedesi İbrâhim gibi çocuklarına Allah'a teslimiyeti vasiyet etmiş (el-Bakara 2/132), ölümü yaklaşınca da oğullarına, "Ben gittikten sonra siz kime kulluk edeceksiniz?" diye sormuş, onlarda, "Senin rabbine, ataların İbrâhim, İsmâil ve İshak'ın rabbine, tek Allah'a kulluk edecek ve O'na teslim olacağız" cevabını vermişlerdir (el-Bakara 2/133). Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıca İbrâhim'e İshak ve Ya'kūb'un bağışlandığı zikredilmekte (el-En'âm 6/84), İbrâhim'in eşi Sâre kastedilerek, "Biz ona İshak'ı ve onun ardından Ya'kūb'u müjdeledik" denilmektedir (Hûd 11/71). Bu âyetlerden hareketle bazı şarkiyatçılar, Kur'an'da Ya'kūb'un da İshak gibi İbrâhim'in oğlu diye gösterildiğini ileri sürmüşlerse de (EI2, XI, 276) Kur'an âyetleri (el-Bakara 2/133, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; Hûd 11/71; Yûsuf 12/6) böyle bir anlayışa imkân vermemektedir. Kur'an'da Tevrat inmeden önce bütün yiyeceklerin İsrâiloğulları'na helâl kılındığı, ancak Ya'kūb'un bunlardan bazılarını kendisine yasakladığı bildirilmekte (Âl-i İmrân 3/93), hadislerde bu nimetlerin deve eti ve deve sütü olduğu belirtilmektedir (Müsned, I, 273, 274, 278). Diğer bir izaha göre Tevrat'ta söz konusu edilen haram (Tekvîn, 9/4) etin kanıyla birlikte yenmesidir (Hamîdullah, s. 62). Kur'an'da Ya'kūb'la ilgili bazı bilgiler Yûsuf sûresinde yer almıştır. Bu sûrede Ya'kūb'un adı üç defa geçmekte, yirmi beş yerde de kendisine atıfta bulunulmaktadır. Ya'kūb çocuklarına güvenmemekte (Yûsuf 12/11, 18, 83), onlar da babalarına saygılı davranmamaktadır (Yûsuf 12/8, 16-17, 95).

Hadislerde de Ya'kūb nebî ve kerîm olarak zikredilmektedir (Müsned, II, 96; Buhârî, "Enbiyâ'", 14, 19). İfk Hadisesi'nde Hz. Âişe ithamlara mâruz kalınca şöyle demiştir: "Artık bana düşen Yûsuf'un babası gibi sabretmektir" (Müsned, VI, 367, 368; Buhârî, "Tefsîr", 12/3; 24/11). Diğer

bir hadise göre Hz. Peygamber şeytanın kötülüğünden ve kem gözden korunmak için ashabına öğrettiği bir duanın sonunda, “Atamız İbrâhim ve İsmâil, İshak ve Ya‘kūb’a böyle dua ederdi” buyurmuştur (İbn Mâce, “Ṭıb”, 36). İslâmî kaynaklarda Hz. Ya‘kūb kılsız vücutlu, zayıf yapılı, ağır başlı, uzun boylu, güzel yüzlü bir kişi olarak tasvir edilir. Ya‘kūb’un hayatıyla ilgili İslâmî kaynaklarda yer alan bazı bilgiler yahudi kaynaklarından aktarılmıştır. Rivayete göre babası Ya‘kūb’a Ken‘an diyarından evlenmemesini, dayısının kızlarından birini almasını söyler. Bunun üzerine çıktığı yolculuk esnasında rüyasında Allah kendisine, üzerinde bulunduğu toprakları ona ve zürriyetine bağışlayacağını, ayrıca kitap ve peygamberlik vereceğini bildirir; kendisi için bir mâbed yapmasını ister, bu mâbed Beytülmakdis’tir (İbn Kuteybe, s. 39-40; Sa‘lebî, s. 101). Kisâî’nin nakline göre İshak rüyada göğsünden bir ağacın çıktığını, ağacın birçok dala ayrıldığını ve her dalda bir nur parladığını görür. Dallar peygamber olacak çocuklarını temsil eder. Nitekim ikiz çocukları doğar. Büyüdüklerinde İshak sevdiği oğlu Esav’ı çağırarak av eti getirmesini, soyundan peygamberler çıkması için ona dua edeceğini söyler. Bunu duyan hanımı Rebeka ile oğlu Ya‘kūb hileye başvururlar; kestikleri bir oğlağın derisini Ya‘kūb’un kollarına sararlar ve bu oğlağın etini ona av eti diye ikram ederek kendisinden hayır dua talep ederler. İshak bu durumdan kuşkulansa da Esav zannıyla Ya‘kūb’u takdis eder. Avdan dönen Esav gerçeği öğrenince Ya‘kūb’u öldürmeye karar verir. Bunun üzerine Ya‘kūb dayısı Laban’ın memleketine gider (Ḳıṣaṣü’l-enbiyâ᾿, s. 153-156, 176-178). Ya‘kūb, Halîl’in (İbrâhim) torunu, Zebîh’in (İshak) oğlu, Sıddîk’in (Yûsuf) babası, Esbât’ın şeyhi, Benî İsrâil peygamberlerinin atası, İsmâil’in kardeşinin oğludur. Kırk veya yetmiş yıl hüzün içinde yaşamış, Yûsuf’un gömleğinin kokusunu 80 fersahtan almıştır (Fîrûzâbâdî, VI, 43). Ya‘kūb, oğlu Yûsuf’un yokluğunda Bünyâmin de yanından ayrılınca üzüntüden iki gözüne ak düşmüş, oğlu Yûsuf’un gönderdiği gömleği yüzüne sürerek gözleri açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, XIV, 251-255; Müsned, I, 273, 274, 278; II, 96; VI, 367, 368; Dârimî, "Veṣâyâ", 4; Tirmizî, "Tefsîr", 24/4, "Daʿavât", 114; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 39-40; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1374/1954, s. 101-102; Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 153-156, 176-178; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Tahran 1966, s. 355; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 43-45; Muhammed Hamîdullah, Le Saint Coran, Paris 1989, s. 62; M. J. Williams, "Jacob", The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 364; L. Ginzberg, Les légendes des juifs (trc. G. Sed-Rajna), Paris 1998, II, 95-174; M. Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, s. 263-268, 293-296; Ahmet Suphi Furat, "Ya'kûb", İA, XIII, 351; R. Firestone, "Yaʿḳūb", EI² (Fr.), XI, 276; I. Hicks, "Jacob (Israel)", IDB, II, 782-786; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme (ed. G. Wigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 567-568.

Ömer Faruk Harman

TÜRK EDEBİYATI.

Hz. Ya'kūb müslüman milletlerin kültür ve edebiyatında, halk inanışlarında adı çokça geçen ve hayatına dair bilgi verilen peygamberlerden biridir. Kaynaklarda duasının bereketiyle bir koyunun tek batında dört kuzu doğurması, sesinin üç konak mesafeden duyulacak kadar gür olması, attığı okun çok uzaklara gitmesi, duasıyla dağları yerinden oynatması, oğlu Yûsuf hakkında kurtlarla konuşması, çok uzak mesafeden Yûsuf'un kokusunu alması gibi mûcizeleri nakledilir. Edebiyatta daha çok etkili duasıyla anılan Hz. Ya'kūb'la ilgili bilgiler Kur'an'da Yûsuf sûresinde yer alır. Kısas-ı enbiyâ kitaplarında, Yûsuf u Züleyhâ mesnevilerinde, hilyelerde, siyer ve mevlidlerle, mi'râciyyelerde, Envârü'l-âşıkīn ve Ma'rifetnâme gibi eserlerde Ya'kūb daha çok Yûsuf'la birlikte zikredilir. Tasavvuf edebiyatında Ya'kūb'la ilgili konular çeşitli yönlerden ele alınmış ve bu alanda zengin bir birikim oluşmuştur. Yûsuf u Züleyhâ mesnevilerinde Hz. Ya'kūb'un babasından dua alması, peygamber olması, evlenmesi ve on iki oğlu anlatılır. Bu eserlerde genellikle Yûsuf tanıtıldıktan sonra Ya'kūb'dan söz edilir.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre kardeşleri Yûsuf'u kuyuya attıktan sonra kestikleri bir kuzunun kanını gömleğine sürer, babalarına da kardeşlerini bir kurdun yediğini söyler. Ancak Ya'kūb, "Kurt onu nasıl yemiş olabilir, gömleği bile yırtılmamış" diyerek oğullarına inanmadığını belirtir. Diğer bir rivayete göre ise oğulları babalarının yanına bir kurt getirerek, "Yûsuf'u bu kurt yedi" derler, Ya'kūb da "Ey kurt! Benim evlâdımı sen mi yedin?" diye sorunca Allah kurdu konuşturur ve kurt, "Ben çocuğunu ne yedim ne de gördüm" cevabını verir. Bu olay bir Urfa türküsünde, "Cemolup geldiler Ken'an'ın kurdu/Biz yemedik deyü içtiler andı/Ya'kūb'un feryâdı arşa dayandı" dizeleriyle yer almıştır.

Hayâlî Bey, emsalsiz güzelliğini güneşe benzettiği Yûsuf'un kuyuya atılmasını güneşin batışıyla etrafa hüzün çökmesi benzetmesiyle anlatmıştır: "Çâh-ı arza düşücek Yûsuf-ı mihr oldu o dem/Mâh-ı Ya'kūb-ı felek külbe-i ahzan-şekl". Bazı şiirlerde ise Ya'kūb gökyüzüne ve güneşe, Yûsuf da aya teşbih edilmiştir. Yine Hayâlî'nin, "Pîr-i nûrâniye nâgeh gelip ihvân-ı nücûm/Subh pîrâhenin irgürdü (ulaştırdı) edip kan-şekl" beytinde yıldızlar Yûsuf'un kardeşlerine, gökyüzü ve güneş Ya'kūb'a (pîr-i nûrânî), sabah da şafak vaktinin kızıllığıyla Yûsuf'un kanlı gömleğine benzetilmiştir. Hz. Ya'kūb'un, Yûsuf'un ayrılığına metanetle katlanıp Allah'a sığınması onun edebiyata akseden diğer bir özelliğidir. Ya'kūb'un sözü olarak Kur'an'da geçen, "Fe sabrun cemîl vallāhü'l-müsteânü alâ mâ tesıfûn" (artık bana düşen güzelce sabretmektir; buna karşı dayanma gücü vermesi için sadece Allah'a sığınırım) âyetiyle (Yûsuf 12/18), kardeşlerinin Bünyâmin'i de Mısır'a götürmek istediklerinde onlara söylediği, "Fallāhu hayrun hâfızan ve hüve erhamü'r-râhimîn" (Allah en hayırlı koruyucudur ve acıyıp esirgeyenlerin en merhametlisidir) âyeti (Yûsuf 12/64) celî istifler halinde yazılıp levha şeklinde cami, tekke ve evlerin duvarlarını süslemiştir. Hz. Ya'kūb'un Yûsuf'un doğumu öncesinden başlayarak çektiği sıkıntılar karşısında Allah'a yalvarması Yûsuf u Züleyhâ mesnevilerinde, "Duâ-yı/Tazarru-i/Niyâz-ı/İlticâ-yı Ya'kūb" gibi başlıklar altında gazel veya kaside şeklinde münâcâtlar halinde yer almaktadır.

Hz. Ya'kūb divan edebiyatında gam ve hüznün sembolü haline gelmiş ve âşıkların kendilerini benzettiği kişilerin başında yer almış, ayrıca şairler Ya'kūb'un sabrını örnek almıştır. Neccarzâde Rızâ Efendi, "Hayâl-i Yûsuf-ı

ümmîd ile Ya‘kūb-ı vakt oldum/Ziyâ ver külbe-i ahzânıma ey mâh-ı Ken‘an" mısralarında ondan medet beklemiştir. Ya‘kūb, oğlunu kaybettikten sonra gözüne hiç uyku girmemesi yönüyle de anılmıştır: "Hayâlin çeşm-i Ya‘kūb-ibtilâ-yı girye-mu‘tâda/Misâl-i Yûsuf-ı gül-pîrehen hâbı unutturdu" (Nâilî-i Kadîm). Ya‘kūb'un Yûsuf'un ardından yıllarca göz yaşı dökmesi gibi âşık da göz yaşı dökmüş, bu sebeple gözlerini kaybetmiştir: "İktizâ-yı hasretinle âkıbet Ya‘kūb-veş/Ağlamaktan dîde-i giryâna ettim elvedâ" (Şehrî). Sultan I. Ahmed'in, "İftirâkınla efendim bende tâkat kalmadı/Yahpâre oldu bu dil aşkta mahabbet kalmadı/Şol kadar ağlattı ben bîçâreyi hükm-i kazâ/Giryeden hîç Hazreti Ya‘kūb'a nevbet kalmadı" mısraları neredeyse bir atasözü haline gelmiş, hat sanatında murakka‘ halinde yazılmış ve Cevdet Çağla tarafından nişâburek makamında bestelenmiştir.

Divan şiirinde ağlamaktan feri sönmüş mahmur gözler nergise benzetilir. Hz. Ya‘kūb'un devamlı yaş döken gözleriyle nergis arasında münasebet kurulmuş, onun gözleri de nergis gibi ağlamaktan mahmurlaşmıştır. Fuzûlî, bahar geldiğinde nergis çiçeğinin topraktan çıkması ile Yûsuf'tan haber alan Ya‘kūb'un gözlerinin açılması ve yıllarca beklediği hüzün evinden dışarı çıkması arasında ilişki kurar: "N'ola çeşm-i ter ile çıksa habs-i hâkden nergîs/N'ola ger çıksa Ya‘kūb-ı belâkeş beytü'l-ahzandan." Yine ağlamaktan Ya‘kūb'un gözlerine ak düşmüştür. İzzet Molla'nın, "Maksûd azîzim kolaylıkla ele girmez/Çeşm etti fedâ Yûsuf'a Ya‘kūb-ı mahabbet" beytinde bu durum anlatılır. Hz. Ya‘kūb'un hüzün içinde kapandığı evi de (beytü'l-ahzân/beytü'l-hazen/külbe-i ahzân) divan şairlerinin çok kullandığı benzetme unsurlarından biridir. Muhibbî, Yûsuf gibi güzel olan sevgililerinden ayrı düştükleri için gönül evleri hüzünler evine dönen âşıklara, "Hasret ile âh senden ayrı Yûsuf-cemâl/Eyledim Ya‘kūb-veş dil hânesin beytü'l-hazen" beytiyle tercüman olmuştur. Hitâbî ise kendi sevgilisinden ayrı düşmeyi Ya‘kūb'un Yûsuf'tan ayrılmasından daha acıklı görür: "Gerçi Ya‘kūb'u zaîf etti firâkı Yûsuf'un/Za‘f içinde ol dahi men nâtüvandan yahşıdır." Ayrılık derdiyle evi Ya‘kūb'un hüzünler evine dönen Hayretî de kendisini kınayanlara Yûsuf gibi güzel olan sevgiliden ayrılan herkesin kendi durumuna düşebileceğini söyler: "Ya‘kūb-veş giryân isem beytü'l-hazende ta‘n değil/Vâ firkatâ bir Yûsuf-ı Ken‘an'dan ayrıldım meded". Şair, "N'ola sen mesned-i izzette beyim Yûsuf isen/Biz de Ya‘kūb gibi âkif-i beytü'l-hazeniz" beytiyle de sevdiğini Yûsuf'a, kendini hüzün

evinde bekleyen Ya‘kūb’a benzetmiştir. Nâilî ise herkesi göz yaşı döken Ya‘kūb’un beytü’l-ahzânını görmeye davet eder: “Her nefes gark-âb-ı eşk eyler bu mînâ hücreyi/Çeşm-i Ya‘kūb-ibtilânın beyt-i ahzânın görün.”

Edebî eserlerde Hz. Ya‘kūb’la ilgili diğer unsurlar Yûsuf’un hayatının Mısır safhasından sonra tekrar öne çıkar. Ya‘kūb,

Yûsuf’tan sonra Bünyâmin’in ayrılığına dayanamayıp “Gidin, iyice araştırıp Yûsuf ve kardeşi hakkında bana haber getirin ve Allah’ın yardımından ümidinizi kesmeyin” diyerek (Yûsuf 12/87) oğullarını tekrar Mısır’a gönderir. Bu âyetle aynı meâldeki “Lâ teḳnatû min rahmetillâh” âyeti (ez-Zümer 39/53) hat sanatına da intikal etmiştir. Mehmed Âkif Ersoy, “Âtîyi karanlık görerek azmi bırakma” mısraıyla başlayan şiirini Yûsuf sûresindeki bu âyetten aldığı ilhamla yazmış ve şiirin başına âyetin metniyle tercümesini de koymuştur. Ya‘kūb’un oğullarının Mısır’a gidip durumlarını Yûsuf’a anlatmalarını, Yûsuf’un onları affedip babalarını getirmeleri için geri göndermesini ve kardeşlerine gömleğini vererek, “Bunu babamın yüzüne sürün, gözleri açılsın” demesini (Yûsuf 12/93), kervanları Mısır’dan ayrılınca Ya‘kūb’un, “Ben Yûsuf’un kokusunu alıyorum; sakın bana deli demeyin” (Yûsuf 12/94) şeklindeki sözlerini nakleden âyetler telmih ve iktibas yoluyla edebî eserlerde çokça kullanılmış ve değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Bir yoruma göre Yûsuf’un kokusunu Ya‘kūb’a sabâ rüzgârı ulaştırmıştır. Bu sebeple âşıkla mâşuk arasındaki haberleşmeyi sabâ rüzgârının sağladığı düşünülür. Karamanlı Nizâmî’nin, “Sen azîzin haberin ilteli (ulaştıralı) gülzâra sabâ/Çâk eder hasret ile Yûsuf-ı gül pîreheni” beyti bu düşünce üzerine kurulmuştur. Hz. Ya‘kūb’un Yûsuf’un gömleğini yüzüne sürmesiyle gözlerinin açılmasını Sâbit, “Sürünce pîrehen-i Yûsuf’u gül yüzüne/Açıldı dîde-i Ya‘kūb nergîs oldu ferîd” beytiyle ifade etmiştir. Kastamonulu Sa‘dî bu hadiseyi, “Meşâmm-ı pîr-i Ken‘an’a şemîm-i pîrehen-âsâ/Edip bûy-ı meserret çeşmime nûr-ı basar îrâd” beytiyle anlatmıştır. Sevgiliden gelen en küçük bir haber bile âşık için büyük sevinç kaynağıdır. Bâkî’nin, “Rûşen oldu açılıp dîde-i Ya‘kūb-ı emel/Demidir menzili işret ola beytü’l-ahzan” beyti bundan hareketle söylenmiştir. Ya‘kūb’un Mısır’a giderek Yûsuf’a kavuşmasının ardından hayatında yeni bir dönem başlar: “Şâd-mân oldu bugün devr-i kühen-sâl yine/Vuslat-ı Yûsuf ile niteki pîr-i Ken‘an” (Bâkî). Türk edebiyatında Ya‘kūb hakkında çok zengin bir literatür oluşmuştur.

Kütüphane katalogları tarandığında bu konuda henüz literatüre girmemiş metinlerle de karşılaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Bîcan, Envârü'l-âşıkīn, İstanbul 1301, s. 73-85; Harun Tolasa, Ahmet Paşanın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 29, 442; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 437, 454; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1996, s. 244-245, 505; Nevin Akkaya, Türk Halk Şiirinde Özel Adlar, Balıkesir 1999, s. 25, 124; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 414, 418; Gönül Ayan, "Anadolu Sahasında Yazılmış Yusuf u Züleyha Mesnevilerinde Kurt Motifi", Türk Halklarının Edebi Geçmişi: Türk Destanları: Uluslararası Sempozyum, Bakü 2004, s. 64-69; İsmail Soyyiğit, Bâkî'nin Kasidelerinde Edebi Tasvirler (yüksek lisans tezi, 2006), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-52; Adnan Uzun, "Beytü'l-hazen Kavramına Dair", Ay Vakti, sy. 68, İstanbul 2006, s. 36-37; Şahin Köktürk, "Halil Oğlu Ali'nin Yusuf ile Zeliha Hikâyesi", Turkish Studies, II/4 (2007), s. 607.

Mustafa Uzun

YÂKUB BEG

(ö. 1877)

Doğu Türkistan'da bağımsız bir yönetim kuran Kâşgar Hanı (1867-1877).

Muhammed Yâkub Beg 1820 veya 1826-1827 yılında Taşkent yakınlarındaki Pişkent'te doğdu. Babası kadı Pîr Muhammed Mirza'nın (Muhammed Latîf) Timur soyundan geldiği iddia edilirse de bu doğru değildir. Annesi devrin nüfuzlu kişilerinden Şeyh Nizâmeddin'in kız kardeşidir. Eniştesi olan Taşkent Valisi Nur Muhammed'in yardımıyla Hokand Hanlığı ordusuna girdi. 1845'te Hokand Hanı Hudâyâr Han'ın dış ilişkiler memuru oldu. Aynı yıl kumandan (koşbegi) rütbesiyle Akmescid'in (Kızılorda) savunmasını üstlendi. 1853'te Rus Çarlığı'nın yirmi altı gün süren Akmescid kuşatmasına büyük bir başarıyla karşı koyduysa da Akmescid'in Ruslar'ın eline geçmesini engelleyemedi ve ardından Taşkent'e döndü. Ertesi yıl Çimkent'i savunurken tekrar Taşkent'e yönelmeye mecbur kaldı. Burada Hokand Hanlığı'nın fiilen hâkimi olan başkumandan Âlim Kul'a katıldı. Kâşgar Hanı Gasıp Sıddık Beg, Kâşgar ve Yenihisar kalelerindeki Çin birliğiyle başa çıkamayacağını anlayınca Hokand Hanlığı'ndan yardım istedi. Bunun üzerine Âlim Kul, Yâkub Beg'i 1000 kişilik bir kuvvetin başında Kâşgar'a gönderdi (Ocak 1865). Kâşgar'ı kuşatan Çinliler'e karşı koyan Yâkub Beg, Kâşgar halkının takdirini kazandı. Çarpışmalar sırasında öldürülen Gasıp Sıddık Beg'in yerine Hoca Büzürg Han Töre han ilân edildi. Büzürg Han Töre hemen Hokand hâkimine tâbiiyet arzedip Yâkub Beg'i kumandanlığa getirdi ve kendisine büyük yetkiler verdi. Büzürg Han Töre'nin yetersizliğinden faydalanıp askerî ve mülkî kadrolara hâkim olan Yâkub Beg, Büzürg Han'ı devre dışı bırakarak Yenihisar'ı, Kâşgar Yenişehiri'ni, Yarkent ve Hoten'i ele geçirdi (1866). Aksu, Kuça ve Karaşehir'i de alıp hâkimiyet alanını genişletti ve Büzürg Han Töre'nin iktidarına son vererek kendisini Atalık Gazi Ba-Devlet (mesut hükümdar) unvanıyla Kâşgar Hanlığı'nın yeni hâkimi ilân etti (1867). Doğu Türkistan'daki müstakil hanlıkları kendi yönetimi altında birleştirmek isteyen Yâkub Beg, daha sonra Çinliler ve Dunganlar'la (Tungan) mücadeleye girişti, onları Urumçi'den uzaklaştırdı (1870). Ertesi

yıl Ruslar tarafından işgal edilen Kulca (İli) dışında bütün Doğu Türkistan'ı egemenliği altına aldı (Baymirza Hayit, s. 146; EI2, V, 364).

Yâkub Beg konumunu sağlamlaştırmak için Osmanlı Devleti, İngiltere ve Rusya ile diplomatik ilişkiler kurdu. 1872'de Sultan Abdülaziz'e yeğeni Seyyid Yâkub Han Kâşgarî başkanlığında bir elçilik heyeti gönderip yardım ve himaye talebinde bulundu. Kendisine biat ettiğini bildirerek Kâşgar Hanlığı'nın Osmanlı toprağı gibi kabul edilmesini istedi ve askerî malzeme ile eğitim için uzman subaylar talep etti. Bunun üzerine Sultan Abdülaziz'in emriyle bir askerî heyetle çeşitli malzemeler Hindistan üzerinden Doğu Türkistan'a gönderildi. Sultan, Yâkub Beg'e ayrıca mektup, mücevherli bir saat, murassa' hil'at gibi hediyeler yolladı. Burada yapılan törenle Yâkub Beg'e Osmanlı Devleti tarafından "Emîr" unvanı verildi. Yâkub Beg hutbeyi Sultan Abdülaziz adına okuttu, Osmanlı bayrağını göndere çektirdi, bastırdığı altın ve gümüş paralara Osmanlı padişahının adını yazdırdı.

Yâkub Beg, Rus Çarlığı ile 8 Haziran 1872'de bir ticaret antlaşması, Hindistan'da bulunan İngiliz koloni idaresiyle de 2 Şubat 1874'te bir antlaşma imzaladı. Böylece kurduğu devlet İngiltere, Rusya ve Osmanlı Devleti tarafından resmen tanınmış oluyordu. II. Abdülhamid'in tahta çıkması üzerine Yâkub Beg, Seyyid Yâkub Han'ı bir defa daha İstanbul'a gönderip yine bazı taleplerde bulundu. Öte yandan Yâkub Beg'in içte ve dışta giderek kuvvetlenmesi doğu komşusu Çin'i bazı tedbirler almaya sevketti. Çin'in Mançu hükümetinin 1877 baharında General Zuo Zontang ve General Liu Cintang kumandasında yolladığı ordu Kumul ve Urumçi'yi işgal edip Kâşgar'a doğru ilerlemeye başlayınca Yâkub Beg savunmaya geçti. Aksu etrafındaki Davançıng Geçidi civarında şiddetli çarpışmalar meydana geldi. Ancak Yâkub Beg sayıca üstün düşman

karşısında geri çekilmek zorunda kaldı ve General Tso Tsungt'ang'a bir elçilik heyeti gönderip antlaşma yapma isteğini bildirdi. Çinliler 16 Mayıs 1877'de Turfan'ı da ele geçirdiler. Yâkub Beg teklifinin kabul edilip edilmediğini öğrenemeden vefat etti (29 Mayıs 1877). Bazı kaynaklarda bir suikasta kurban gittiği kaydedilir. Rivayete göre Hoten Valisi Niyaz Beg'le yardımcısı Aşur Beg, Yâkub Beg'i yaverine çok miktarda para vererek zehirletmiştir. Yâkub Beg'in ölümü üzerine Çin istilâsı bütün Türkistan'da devam etmiştir. Oğulları arasındaki taht kavgaları ve beylerin kendilerini

hükümdar ilân etmeleriyle başlayan iç savaş Kâşgar Hanlığı'nın çöküşüne zemin hazırlamış, kısa süren bir iç çatışmanın ardından duruma hâkim olan oğlu Beg Kulı Beg ertesi yıl Hokand'a kaçmıştır. Çin orduları 16 Aralık 1877'de Kâşgar'ı, 16 Mart 1878'de Doğu Türkistan'ın tamamını işgal etmiş (Saray, s. 207), esir alınan Türk subayları İngilizler'e teslim edilmiştir. Böylece Yâkub Beg'in Doğu Türkistan'da kurduğu Kâşgar merkezli devlet sona ermiştir.

Çağdaşlarına göre Yâkub Beg, Orta Asya'da ilk defa yarı modern bir devlet kurmuştur. Yine çağdaş kaynaklara göre kendisi Asya'daki diğer hükümdarlardan çok farklı ve üstün özelliklere sahipti. Askerî alanlardaki başarısı, teşkilâtçılığı, kahramanlığı, sade bir hayat sürmesi ve kuvvetli iradesiyle öne çıkmıştır. Ancak bölgenin siyasî, dinî, ekonomik ve sosyal şartları kurduğu devletin yaşamasına imkân vermemiştir. Bazıları da onu İran'da Avşarlılar hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Nâdir Şah'la karşılaştırmakta ve modern yönetimini takdir etmektedir. Yâkub Beg, XIX. yüzyılda Orta Asya müslümanları arasında yeni ortaya çıkan siyasal ve modernist uyanış hareketlerinin öncüsü sayılabilir. Öte yandan bazı araştırmacılar, Yâkub Beg'i Orta Asya'daki siyasî karışıklıklardan faydalanıp iktidarı ele geçirmek ve müslüman kitlelerin desteğini sağlayıp bir hânedan tesis etmek isteyen bir maceracı olarak tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Âtıf, Kaşgar Tarihi: Bâis-i Hayret Ahvâl-i Garîbesi, İstanbul 1300, tür.yer.; D. C. Boulger, The Life of Yakoob Beg: Athalik Ghazi, and Badaulet, Ameer of Kashgar, London 1878; a.mlf., "The Late Yakoob Beg of Kashgar", Central Asian Questions: Essays on Afghanistan, China, and Central Asia, London 1885, s. 360-395; Mehmet Emin Buğra, Doğu Türkistan: Tarihî, Coğrafî ve Şimdiki Durumu, İstanbul 1952, tür.yer.; G. J. Alder, British India's Northern Frontier: 1865-1895, London 1963, tür.yer.; Wen-Djang Chu, The Moslem Rebellion in Northwest China: 1862-1878, The Hague 1966, tür.yer.; R. L. Shukla, Britain, India and the Turkish Empire: 1853-1882, New Delhi 1973, tür.yer.; A. Zeki Velidi Togan,

Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, tür.yer.; Kim Hodong, The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia: 1864-1877 (doktora tezi, 1986), Harvard University; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasında Siyasi Münasebetler (1775-1875), Ankara 1994, tür.yer.; Veli Uçmaz, Kaşgar Devleti ve Osmanlı Devleti ile İlişkileri (yüksek lisans tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. von Mende-Altaylı, Die Beziehungen des Osmanischen Reiches zu Kashghar und Seinem Herrscher Ya'qub Beg: 1873-1877, Bloomington 1999; a.mlf., "Yaʿḳūb Beg", EI² (İng.), XI, 255-256; Kemal H. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması (trc. Şiar Yalçın), İstanbul 2004, s. 101-114; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, Ankara 2004; Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri: XVI.-XX. Yüzyıllar (haz. Ayhan Özyurt v.dğr.), Ankara 2005, s. 81, 86-90, 146; H. Trotter, "The Amir Yakup Khan and Eastern Turkistan in the Mid-Nineteenth Century", JCAS, IV/4 (1917), s. 95-112; Tsing Yuan, "Yakup Beg (1820-1877) and the Moslem Rebellion in Chinise", CAJ, VI (1961), s. 134-167; Ahmet Rıza Bekin, "Yakup Beğ Zamanında Doğu Türkistan'ın Dış İlişkileri", DDl., II/1 (1971), s. 31-44; a.mlf., "Yakup Beğ'in Doğu Türkistan'ı Egemenliği Altına Alması", a.e., II/2 (1975), s. 99-120; C. E. Bosworth, "Ḳuldja", EI² (İng.), V, 364.

Muallâ Uydu Yücel

YÂKUB BEY

(ö. 741/1340 civarı)

Germiyanoğulları Beyliği'nin kurucusu.

Germiyanlı Kerîmüddin Alişîr'in oğludur. Hakkındaki ilk kayda Ankara Kızılbey Camii minberinin 699 (1299) tarihli tamir kitâbesinde rastlanır. Buradan Selçuklular'a bağlı olarak Ankara'da hüküm sürdüğü, nüfuz alanını Kırşehir'e kadar uzattığı anlaşılır. Muhtemelen 1300 yılından itibaren bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Yâkub Bey devri Germiyanoğulları'nın en parlak dönemini teşkil eder. XIV. yüzyılın başlarında kuzey komşuları Osmanlılar hariç, Aydın ve İzmir yörelerine uzanan Antalya, Isparta çevreleriyle yukarı Sakarya havzasını içine alan geniş bir bölgedeki Türk beyleri Germiyanoğulları'na bağlıydı (Varlık, s. 31-35). İbn Fazlullah el-Ömerî, Germiyan hükümdarının Türk meliklerinin en büyüğü olup hepsinin memleketine hükmettiğini, hükümet merkezinin Kütahya olduğunu bildirmektedir. Yine Haydar Uryan'dan naklen Germiyanoğulları'nın 40.000 atlı askerinin bulunduğunu yazmaktadır. Cenevizli Balaban'dan naklen de Germiyan beyliğinin savaş zamanlarında 200.000 süvari ve piyade askerini techizatlı şekilde çıkarabildiğini kaydetmektedir (Mesâlik, s. 35). Bu son rakamın Germiyanoğulları'na tâbi Aydın, Menteşe ve Saruhan kuvvetlerinin tamamını ihtiva ettiği ileri sürülmektedir. Yâkub Bey zamanında Bizans'tan her yıl 100.000 dinar vergi ve bazı kıymetli eşyanın geldiği de bilinmektedir. Yâkub Bey'in büyük hükümdarlar gibi emîrleri, vezirleri, kadıları, hazineleri ve konakları olduğu, sultanlara mahsus her şeye sahip bulunduğu söylenmektedir. Kendisi Ankara Kızıl Bey Camii'nin kitâbesinde "el-emîrü'l-ecellü'l-kebîr" lakabıyla anılmaktadır. Bizans tarihçisi Gregoras, Germiyanlı Ali-şîr'in (Alisurios) İç Firikya'nın büyük bir kısmını ve Philadelphia'yı (Alaşehir), Menderes çayı civarında yer alan Antiokhia bölgesini ele geçirdiğini yazar. Buradan Alişîr oğlu Yâkub Bey'in Bizanslılar'la savaştığı ve Menderes civarında fetihler gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Yâkub Bey, Menderes nehri yakınlarındaki Tripolis şehrini aldıktan sonra Alaşehir'i kuşattı, bu kuşatmada Sasa Bey ile Aydınoğlu kuvvetleri de hazır bulundu. Bu durum

karşısında Bizans imparatoru Küçük Asya'da kalan son arazi parçalarını kurtarmak için teşebbüse geçti, paralı bir askerî birlik olan Katalan kuvvetlerini bu bölgeye yolladı. Bunlarla yapılan savaşta (1304) Germiyan ordusu 8000 süvari ile 12.000 piyadeden meydana geliyordu. Ancak Germiyanlılar az sayıda olmakla beraber profesyonel askerlerden meydana gelen Katalanlar karşısında bozguna uğradı (Lebeau, XIX, 42). Yâkub Bey, Alaşehir'i ele geçiremeden geri çekildiyse de 714'te (1314) burayı haraca bağladı.

Daha sonra Yâkub Bey subaşısı olarak bilinen Aydınoğlu Mehmed Bey'i İzmir yöresine gönderdi. Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey de bu yöreye daha önce gelmiş ve Tire ile Ayasuluk'u alıp Sakız adasını

da yağmalamıştı. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin torunu Ulu Ârif Çelebi, Birgi'yi ziyareti sırasında Aydınoğlu Mehmed Bey'den Yâkub Bey'in subaşısı diye söz eder (Eflâkî, II, 947). Ulu Ârif Çelebi'nin Ladik (Denizli) şehrini ziyaretini anlatan Eflâkî, Germiyan Emîri Alişîr oğlu Yâkub'un Ladik civarında Alâmeddin pazarı bölgesinde ordugâh kurduğunu bildirir. Yâkub Bey'in Denizli yöresinde ordugâh kurması Denizli'deki İnançoğulları Beyliği'nin Germiyanlılar'a tâbi olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Köprülü, II, 412). Ulu Ârif Çelebi, ziyareti esnasında Yâkub Bey'in kendi köleleriyle uğraşıp onunla ilgilenmediğine üzülerek oradan ayrılmasının hemen ardından adamlarını gönderip özür dilediği belirtilir. Daha sonra Ulu Ârif Çelebi, Kütahya'ya geldiği zaman Yâkub Bey kızını kucağına alıp gelmiş ve ona talebe olmuştur (Eflâkî, II, 946-947). Yâkub Bey, 1314'te Anadolu beyliklerini itaat altına almak için İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han tarafından gönderilen ve Erzincan-Sivas arasında ordugâh kuran Emîr Çoban'ın yanına giderek ona bağlılığını bildirmek zorunda kaldı. İlhanlılar'ın Anadolu valisi Çobanoğlu Timurtaş, Hamîdoğlu Feleküddin Dündar Bey ile Eşref oğlu Süleyman Bey'i katledip Karamanoğlu'nu zorla itaat altına alınca Karahisar emîri Yâkub Bey'e sığındı; Timurtaş bu duruma müdahale edemedi. Ardından Karahisar emîri Yâkub Bey'e damat olarak durumunu kuvvetlendirdi ve Germiyanlılar'ın Karahisar valiliğini yapmaya başladı. Yâkub Bey'in bundan sonra kuzeydeki komşusu Osmanlılar'la da arası açıldı. Osmanlı kaynaklarında yer alan rivayete göre Yâkub Bey'den teşvik gören Çavdar Tatarları, Orhan Gazi'nin Eskişehir'de bulunmasından faydalanarak Osmanlı topraklarına

saldırmış, Karacahisar şehrini ve pazarını yağmalamıştı (Neşrî, I, 87, 120). Bu olaylar sırasında çıkan savaşta Germiyanlılar yenilgiye uğramıştı.

Kaynaklarda bunların dışında Yâkub Bey hakkında bilgi yoktur. Onun ölüm tarihi de belli değildir. Ṣubḥu'l-aʿşâ'daki bir kayıttan (VII, 281) Yâkub Bey'in 741'de (1340) Mısır ile mektuplaştığına dair bilgi mevcuttur. Onun Mûsâ adlı bir oğlu olduğu da bir vakfiye sûretinde belirtilir (Varlık, s. 96). Evliya Çelebi, Yâkup Bey'in Kütahya'da Hıdırlık tepesinde defnedildiğini yazar (Seyahatnâme, IX, 17). Yâkub Bey'den sonra yerine oğlu Mehmed Çahşadan Bey geçti. Yâkub Bey'e ait 721 (1321) tarihli bir vakfiye sûreti mevcuttur (VGMA, Mücedded Anadolu Defteri, nr. 6-592, s.139, sıra nr. 116). Bu vakfiye Uşak kazasında tesis edilen bir zâviyeye ait olup burada ayrıca Hacimköy ve etrafındaki diğer vakıf arazileri ve sınırları tesbit edilmektedir. Öte yandan Yâkub Bey döneminde edebî ve ilmî faaliyetlerin arttığı, Kütahya'nın bir beylik merkezi olarak gelişme gösterdiği belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Afyon Kadı Sicilleri, nr. A. 144; Sultan Veled, Dîvân-ı Sultan Veled (nşr. F. Nafiz Uzluk), Ankara 1941, s. 550; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 311; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 22, 35; a.mlf., et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3160, vr. 2b; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 946-947; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VII, 281; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 87, 120; Âlî Mustafa Efendi, Fusûlü'l-hal ve'l-akd ve usûlü'l-harc ve'n-nakd, İÜ Ktp., TY, nr. 9783, vr. 102b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 17, 19, 20; Ch. Lebeau, Histoire du Bas-Empire, Paris 1835, XIX, 42; Mübârek Galib, Ankara Kitâbeleri, İstanbul 1341, I, 9; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 17; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 44; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi: 1300-1429, Ankara 1974, 31-40, 96; F. Köprülü, "Germiyan Beyliği Tarihine Aid", TM, II, 412-414; Ergül Uğurlu, "Ankara Kızılbey Camii Minberi", TEt.D, X (1968), s. 76-77, 81.

Mustafa Çetin Varlık

YÂKUB ÇELEBİ KÜLLİYESİ

Kütahya'da Germiyanoğulları devrinde inşa edilen külliye.

Gök Şadırvan, İmaret Mescidi, İmaret Camii ve Yâkub Çelebi Medresesi adlarıyla da tanınır. İmaret, mescid, türbe, medrese ve kütüphane birimlerinden oluşan külliyenin taş vakfiyesinden Germiyanoğlu II. Yâkub Bey tarafından inşa edildiği ve 814 (1411-12) yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Yine vakfiyeye göre imaret beş ay kadar işletildikten sonra Karamanoğulları'nın işgaline uğramış ve iki buçuk yıl faaliyet gösterememiştir. Çelebi Sultan Mehmed, Karamanoğulları'nı Kütahya'dan sürünce bu yerleri geri alarak II. Yâkub Bey'e teslim etmiştir. 1414'te II. Yâkub Bey taş vakfiyeyi yazdırmış ve imaret tekrar hizmete girmiştir. Vakfiyenin birçok satırında, "Çelebi Mehmed kabul tutup nişan verdi" diye yazılıdır. Bu durum, imarete tahsis edilmiş yerlerin fiilen Çelebi Mehmed'e ait olduğunu ve onun himayesini göstermektedir. Taş vakfiye 2 × 3,70 m. ebadında olup Türkçe yazılmıştır. Otuz dokuz satırı görülebilen vakfiye otuzuncu satırına kadar okunabilmiştir. Diğer satırlar âdeta silinmiş durumdadır. Giriş kapısı üzerinde yer alan üç satırlık Arapça kitâbeden yapının bir fesad sonucu yıkıldığı ve Sultan II. Murad'ın izniyle vakfın mütevellisi İshak Fakih b. Halîl tarafından 844'te (1440-41) ihya edildiği anlaşılmaktadır. Bu ihya sırasında yapının sınırları ve yapı tipi fazla değişikliğe uğramamış, üst örtüsü yenilenmiştir. Anadolu Valisi Osman Paşa (Gürcü) 1803 yılında yapıyı tamir ettirmiş, bu onarım sırasında cemaatin çokluğunu sebep göstererek imaretin tamamını mescide dahil etmiştir. Aynı tarihlerde hemen yakınındaki ulucaminin harap durumu, oldukça geniş bir kapalı alanı bulunan yapının mescide çevrilmesinin sebebini açıklamaktadır.

Medrese talebelerine, ihtiyaç sahiplerine ve fakirlere yemek dağıtmak amacıyla kurulan imaret mescidle birlikte zâviyeli/tabhâneli plana sahiptir. Tamamen moloz taştan inşa edilen yapıda taşların arasında yer yer düzensiz tuğla hatıllar yer almaktadır. Yalnız revak kemerlerini taşıyan ayaklar kesme taştandır. Yapıya giriş içeriye doğru çekilmiş üç bölümlü küçük bir

revak şeklindedir. Sivri kemerle dışarıya açılan revak yanlarda pandantifli, ortada mukarnas dolgulu üç basık kubbe ile örtülüdür. Revakın ortasındaki kapıdan geniş, kubbeli, aydınlık fenerli ve şadırvanlı bir orta mekâna geçilir. Ferah bir iç avlu konumundaki bu mekâna üç yönden kubbeli birer eyvan açılmaktadır. Dikdörtgen kuruluşlu eyvanların kubbeleri iki yana atılmış kemerlerin üzerine oturmaktadır. Girişin karşısındaki eyvanın zemini 20 cm. kadar yükseltilmiş, diğerleri düz bırakılmıştır. Yapıda yan eyvanlarla girişin iki yanında kalan boşluklara kubbeli birer oda inşa edilmiştir. Birer kapı ile orta mekâna açılan bu odaların içlerinde birer adet ocak bulunmaktadır.

Zemini yükseltilerek diğer eyvanlardan ayrılan ana eyvanının güney (sol) duvarında iki pencere vardır. İlk mihrabın bu iki pencere arasında yer aldığı söylenmektedir. Bu tip yapıların diğer örneklerinde görüldüğü gibi mihrabın burada olması mâkuldür. Günümüzde mihrap güney eyvanının türbe kademesiyle birleştiği yerdedir. Üçgen alınlığından XIX. yüzyılda buraya yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Yine bu yüzyılda büyük bir onarım geçiren yapının duvarlarında ve özellikle pencerelerinde görülen bazı değişiklikler bu tamire işaret etmektedir. Onarım sırasında giriş kapısının üçgen alınlığı ve söveleri yenilenmiş, yuvarlak kemerli ve taşkın söveli duruma getirilen pencereler içeriye doğru pahlanarak genişletilmiştir. Ayrıca yan odalarda bulunan ocakların yaşmakları da yenilenmiştir. İmaret 1954'te Millî Eğitim Bakanlığı tarafından tamir ettirilmiş ve Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Onarım sırasında binanın sonradan yapılan, dört yöne meyilli kiremit örtülü ahşap çatısı kaldırılarak kubbeler dışarıdan görülecek hale getirilmiştir. 1999'da Çini Müzesi olarak düzenlenen yapı günümüzde de aynı fonksiyonu sürdürmektedir.

Türbe Kütahya ve çevresinde yaygın biçimde görülen eyvan tipi türbe şeklindedir. Güney eyvanının hemen arkasında yer alan türbe eyvandan daha küçük olup basık bir kubbe ile örtülüdür. Geniş bir sivri kemerle eyvana açılan türbenin zemini yerden 105 cm. kadar yükseltilmiştir. Türbede II. Yâkub Bey ile eşi Paşa Kerime Hatun'a ait iki sanduka bulunur. Sandukalar ve türbenin zemini, altıgen fîrûze renkli çinilerin arasına yerleştirilen üçgen lâcivert çinilerle kaplanmıştır. Çoğu geç döneme ait olan bu çiniler arasında renkli sır tekniğinde yapılmış rûmî motifli birkaç parça bordür çinisi vardır.

İmaret mescidinin güneydoğu köşesinde yer alan medrese “U” şeklinde düzenlenmiş olup revaksız dar bir avlu etrafında sıralanan dokuz hücreden meydana gelmektedir. Eski bir fotoğrafından avlu kapısı yakınında yüksek bir eyvanının varlığı anlaşılmaktadır. Külliyenin çok önemli Türkçe taş vakfiyesi önceleri bu eyvanda bulunmaktaydı. Ayrıca bu eski fotoğrafta medrese hücrelerine ait olduğu sanılan yan yana küçük baca dizileri görülmektedir. 1935 yılına kadar bir bölümü ayakta kalan medrese bu tarihten itibaren tamamen ortadan kaldırılmış ve büyük kısmının üzerinden Gediz caddesi geçmiştir. Bu esnada taş vakfiye de buradaki yerinden alınıp imaret mescidinin giriş revakındaki yerine konmuştur. Vakfiyede kütüphanesi için bir memurun tahsis edildiği belirtilen yapının külliye binaları arasında yer aldığını düşünmek mümkündür.

Ulucaminin güneybatısında kesme taştan büyükçe bir yapı kalıntısı mevcuttur. Kare planlı, prizmatik Türk üçgenleriyle geçişi sağlanan, tuğla kubbe ile örtülü yapının doğusunda eyvan şeklinde bir uzantı yer almaktadır. 1960 tarihli imar komisyonu raporunda yapıdan, 1737’de Müftü Abdullah Efendi tarafından inşa ettirilen Müftü Efendi Kütüphanesi diye bahsedilmektedir. Ancak XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başlarına ait üslûp özellikleri gösteren yapının II. Yâkub Bey Külliyesi’ne ait kütüphane binası olabileceği düşünülebilir. Germiyanoğulları Beyliği’nin Kütahya’daki bu en önemli yapısı günümüzde imaret ve türbesiyle varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958, s. 81; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 516-518; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi: 1300-1429, Ankara 1974, s. 111; a.mlf., XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı, Erzurum 1980, s. 174; a.mlf., “Germiyanoğulları Beyliği”, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2006, I, 153-157; Ara Altun, “Kütahya’nın Türk Devri Mimarisi-Bir Deneme”, Kütahya: Atatürk’ün

Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 288-304; a.mlf., Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 69; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 219; A. Osman Uysal, Germiyanoğulları Beyliğinin Mimari Eserleri, Ankara 2006, s. 125-140; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâi Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 40-41.

Gülberk Bilecik

YÂKUB ÇELEBİ ZÂVİYESİ ve TÜRBESİ

İznik’te XIV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen zâviyeli cami ve türbe.

Sultan I. Murad’ın oğlu Yâkub Çelebi tarafından 791 (1389) yılından önce yaptırılmış olan binanın kitâbesi yoktur. 1919 yılına kadar fonksiyonunu sürdürmüş, bir süre boş kaldıktan sonra 1934’te müze deposu yapılmış, 1963’te onarılarak yeniden ibadete açılmıştır. Yapı yakın zamanda esaslı bir onarım daha görmüştür. Zâviyeli/tabhâneli diye adlandırılan plan grubu içerisinde değerlendirilen yapı bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla ile almaşık örgülü duvarlara sahiptir. Duvarların üstü tuğladan kirpi saçaklarla sonlanmış, üst örtüyü meydana getiren kubbe ve tonozlar dıştan hafif kavisli kiremitlerle kaplanmıştır. Yapının önünde beş birimli bir revak bulunmaktadır. Revak köşelerde birer “L”, orta eksende iki “T” şeklinde pâyeye ve aralarda birer sütuna oturan sivri kemerli açıklıklıdır. Devşirme olarak kullanılmış olan sütun başlıkları antik döneme aittir.

Kemerler duvar örgüsünde olduğu gibi taş ve tuğla almaşık örgülüdür. Kemer aralarında ahşap gergiler yer almaktadır. Üstte tuğladan kirpi saçaklarla son bulan ve orta ekseni yanlardan daha yüksek ele alınmış olan revakın bütün birimlerinin üzeri aynalı tonozlarla örtülüdür. Yapıya geçişi sağlayan eksendeki kapı dikdörtgen bir çerçeve içinde sivri kemerli alınlık altında dikdörtgen açıklıklıdır.

Sofa mekânını giriş revakına bağlayan kapının iki yanında yer alan, sivri kemer altında dikdörtgen açıklıklı birer pencere de sofa mekânıyla bağlantılıdır. 6,50 × 4,70 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı sofanın iki yanı geniş yuvarlak kemerlerle geçilmiş olup ortada elde edilen kare bölümün üzeri prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan kubbeyle örtülmüştür. Prizmatik üçgenleri barındıran bölüm dıştan onikigen kasnak şeklinde düzenlenmiştir. Kasnakta pencere bulunmamaktadır. Sofanın üzerini örten kubbede vaktiyle bir aydınlık fenerinin varlığı tesbit edilmiştir, bunun 1963 yılındaki tamirde kapatıldığı bilinmektedir. Kapıya yakın konumda iki basamaklı bir

merdivenle sofanın zemini kademeli olarak ele lınmıştır. Sofa mekânından girişin iki yanında yer alan, dikdörtgen açıklıklı birer kapıyla tabhâne odalarına geçiş sağlanmaktadır. 4,70 × 4,70 m. ölçüsünde kare planlı bu odalar, aynalı tonozla örtülü olup girişin karşısında ocak nişi ile güney yönünde sivri kemerli alınlıklı dikdörtgen açıklıklı birer pencereye sahiptir. Ocakların kare kesitli bacalarının bulunduğu, eski fotoğraflarda görülmektedir.

Mihrabın yer aldığı bölüm sofa mekânına büyük bir sivri kemerle bağlanmaktadır. Kemer altı hariç yaklaşık 6,20 × 6,20 m. ölçüsündeki bu birim prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan daha yüksek bir kubbeyle örtülüdür. Prizmatik üçgenlerin olduğu geçiş bölümü dıştan yuvarlak kasnaklıdır; iki yanda ve mihrabın üzerinde sivri kemerli açıklıklı birer penceresi vardır. Altta mihrabın iki yanında ve yan duvarlarda sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere mevcuttur. Duvar yüzeyinden öne çıkan süslemesiz mihrap yuvarlak nişli olup 1963 onarımında yeniden yapılmıştır. Yapıdaki süslemesiz ahşap minber ve vaaz kürsüsü de yenidir. Yapının önünde Yâkub Çelebi için inşa edilen kare planlı ve kubbeyle örtülü bir açık türbe bulunmaktadır. “L” şeklinde dört köşe pâyesi üzerine oturan sivri kemerli açıklıklara sahip türbe 6,50 × 6,50 m. ölçülerindedir. Ayaklar ve kemerlerde bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla kullanılmış olup tuğladan kirpi saçaklar vardır. Türbenin kemer açıklıkları vaktiyle örülerek kapatılmış ve duvar yüzeylerinde dikdörtgen açıklıklı pencereler açılmıştır. 1963 onarımında bu duvarlar kaldırılmıştır. 791’de (1389) ölen Yâkub Çelebi, Bursa’da babasının türbesine defnedildiğinden İznik’teki bu yapı makam türbesi olarak kalmış veya inşa edilmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Otto-Dorn, Das Islamische İznik, Berlin 1941, s. 60-63; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, 328-332; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 52; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 197; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 11; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye’de

Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 253-256; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988, s. 40-41; a.mlf., "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 33; C. Gurlitt, "Die islamischen Bauten von Iznik-Nicea", OA, III (1912), s. 55-56, rs. 22-24; Ali Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", VD, sy. 1 (1938), s. 66-67.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

YA‘KŪB-i ÇERHÎ

(يعقوب جرخى)

Ya‘kūb b. Osmân b. Mahmûd el-Gaznevî el-Çerhî (ö. 851/1447)

Nakşibendî şeyhi.

Afganistan’ın Lûgerd (Logar) vilâyetinin Çerh köyündendir. Babası takvâ sahibi bir kişiydi ve ataları Çerh yakınlarında Serrez köyünde yaşamıştı. Gençliğinde rüyasında Hızır’ı gördüğünü ve onun tavsiyesiyle ilim tahsiline başladığını söyleyen Çerhî bir süre Herat’ta dinî eğitim gördü. 782’de (1380) Buhara’ya gidip tefsir ve fıkıh okudu, fetva verme icâzeti aldı. Bir süre sonra Mısır’a gitti ve Şehâbeddin es-Sayrâmî’nin talebesi oldu. Zeyniyye tarikatının pîri Zeynüddin el-Hâfî bu dönemde onun ders arkadaşlarındandı. Çerhî Buhara’ya döndüğünde Bahâeddin Nakşibend’e intisap etti. Onun vefatı üzerine on bir yıl halifesi Alâeddin Attâr’ın sohbetlerine devam etti. Alâeddin Attâr’ın vefatının (802/1400) ardından Hisârışâdmân (bugün Tacikistan’ın başkenti Duşanbe) yakınlarındaki Hülgatû köyünde kurduğu tekkede irşad faaliyetine başladı. En önemli müridi Nakşibendiyye’nin yayılmasında büyük hizmeti olan Ubeydullah Ahrâr’dır. Ya‘kūb-i Çerhî’nin vefat tarihi kaynaklarda 838 (1434) veya 851 (1447) olarak gösterilmişse de çoğunlukla 851’de öldüğü kabul edilmektedir; kabri Hülgatû köyündedir. Afganistan’ın Çerh kasabasında halkın Ya‘kūb-i Çerhî’ye ait zannettiği mezar ise atalarından birine aittir. Dârâ Şükûh, Çerh’ten geçerken Ya‘kūb-i Çerhî’nin atalarına ait bazı mezarları ziyaret ettiğini söyler. Çerhî, Tacikistan’da olduğu gibi asıl vatanı olan Afganistan’da da saygıyla anılmaktadır.

Ya‘kūb-i Çerhî’nin bir oğlu on yedi yaşında iken vefat etmiş, tekkesinde yerine Yûsuf adlı diğer oğlu geçmiştir. Çerhî’nin ayrıca Abdullah Berzişâbâdî, Yûsuf Baykūlî ve Muhammed Kuhistânî gibi müridlerine hilâfet verdiği kaydedilmekteyse de Nakşibendiyye tarikatı Ubeydullah Ahrâr ile devam etmiştir. XVIII. yüzyıla kadar Hindistan’da Çerhî’nin neslinden gelen bazı kişilerin yaşadığı bilinmektedir. Şair Abdülkādir Bîdil

bunlardan Seyyid Mahmûd ile görüşmüştür. Çerhî'nin soyundan gelen başka bir kişiye de İmâm-ı Rabbânî'nin halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî zikir telkin etmişti. Ya'kūb-i Çerhî sâlihlerle sohbete önem vermiş, insan gönlünün bu sayede mâsivâdan kurtulacağını vurgulamıştır. Hafî zikrin ısrarlı bir savunucusudur. Tasavvuf yolunda bazılarının riyâzet ve mücâhede usulünü tercih ttiğini, bazılarının mücâhedeye devam etmekle

birlikte Allah'ın lutfuna daha çok güvendiğini ve bu ikinci grubun amacına daha çabuk ulaşacağını söyler. Ayrıca râbıtanın bütün müridlere değil sadece kabiliyetli olanlara tavsiye edilmesinin gerektiğini belirtmiş, mânevî halini diğer insanların anlamaması için sûfînin halk içinde sıradan bir insan gibi davranmasını, boynu bükük derviş edasıyla durmamasını tavsiye etmiştir. Çerhî'nin tasavvufî düşüncesinde ricâlü'l-gayb anlayışının önemli bir yeri vardır.

Eserleri. 1. Risâle-i Abdâliyye. Velîlerin özelliklerinin, Hızır, kutub, gavs ve abdallar gibi ricâlü'l-gaybın ele alındığı eser Bahâeddin Nakşibend ve Alâeddin Attâr hakkında kısa bilgiler de içermektedir. Muhammed Nezîr Rânchâ eseri yayımlamış (İslamabad 1978) ve Urduca'ya çevirmiştir (Lahor 1978). 2. Risâle-i Ünsiyye. Tasavvufî eğitim, abdestli bulunmanın fazileti, hafî zikir ve nâfile namaz gibi konuların anlatıldığı eserin son bölümünde Bahâeddin Nakşibend ile Alâeddin Attâr'ın bazı sözleri nakledilmiştir. Resâʾil-i Sitte-i Żarûriyye adlı mecmua içinde taşbaskı olarak yayımlanan eseri (Delhi 1308) Muhammed Nezîr Rânchâ, Urduca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (İslâmâbâd 1983). Eser La'lîzâde Abdülbâki Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636). 3. Tefsîr-i Yaʿḳūb-i Çerḫî. Fâtiha sûresiyle Kur'an'ın son iki cüzünün tefsiridir. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ve Kevâşî'nin et-Tebṣıra'sı başta olmak üzere tefsir ve tasavvuf kaynaklarından faydalanılarak hazırlanan eser Mes̱nevî beyitleriyle zenginleştirilmiştir (Bombay 1297/1880; Leknev 1310/1892; Lahor 1331/1913; nşr. Hasan Ali Muhammedî - Leylâ Hammâmî, Tahran 1387 hş./2008). 1033 (1624) yılında Velî Muhammed Hucendî Kandehârî'nin yazdığı Ravżatü'l-meʾârib adlı Farsça hâşiye Lahor baskısının kenarında yer almaktadır. Hemedânî Hacı lakaplı Seyyid Pâdişah Hacı Seyyid Atâî tarafından 993'te (1585) Çağatay Türkçesi'ne çevrilen eserin yazma bir nüshası Taşkent'tedir. Tefsîr-i Yaʿḳūbî'yi Gurâbzâde Ahmed b. Abdullah'ın XVII. yüzyılda Türkçe'ye

tercüme ettiği kaydedilmektedir. Ayrıca Muhammed Nezîr Rânchâ tarafından Urduca'ya çevrilmiştir (Lahor 2005). 4. Ḥavrâʾiyye. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın "Havrâ" kelimesiyle başlayan meşhur rubâîsinin Farsça şerhidir. Cemâliyye adıyla da anılan risâleyi Muhammed Nezîr Rânchâ Dâniş dergisinde (İslâmâbâd 1364 hş./1985, I/1, s. 12-47), Urduca tercümesini de Se Resâʾil-i Yaʿḳūb-i Çerḫî adlı mecmuanın içinde (Lahor 1997) yayımlamıştır. 5. Şerḥ-i Esmâʾü'l-ḥüsnâ. Küçük bir risâle olup yine Rânchâ tarafından Dâniş dergisinin aynı sayısında neşredilmiştir. 6. Risâle-i Nâʾiyye (Neynâme). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sinin başındaki neyle ilgili beyitlerle III. ciltteki Şeyh Dakūkī ve V. ciltteki Şeyh Muhammed Gaznevî Serrezî kıssalarının şerhidir. Son kısımda Mes̱nevî'den seçilmiş bazı beyitlerin şerhi de bulunmaktadır (nşr. Halîlullah Halîlî, Kâbil 1352 hş./1973; Tahran 1375 hş./1996). Bu eser, Kemâleddîn-i Hârizmî'nin Cevâhirü'l-esrâr'ından sonra Mes̱nevî beyitleri üzerine yapılan ikinci şerhtir. Eseri Muhammed Nezîr Rânchâ Şerḥ-i Dîbâçe-i Mes̱nevî-yi Mevlânâ Rûm adıyla Urduca'ya (Lahor 2004), Ahmet Cahit Haksever Neynâme adıyla Türkçe'ye (İstanbul 2009) tercüme etmiştir. 7. Şerḥ-i Nisâbü'ṣ-ṣıbyân li'l-Ferâhî. Ebû Nasr Ferâhî'nin (ö. 640/1242) çocukların Arapça'yı kolay öğrenmeleri için kaleme aldığı Nisâbü'ṣ-ṣıbyân adlı Arapça-Farsça manzum lugatının şerhidir. 8. Risâle der ʿİlm-i Ferâʾiż. Bir nüshası Taşkent'teki Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir (nr. 8830, vr. 8b-31a).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūb-i Çerhî, Risâle-i Ünsiyye (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmâbâd 1983, s. 12-15; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1375 hş./1996, s. 402-404; M. Burhâneddin Semerkandî, Silsiletü'l-ʿârifîn ve tez̠kiretü'ṣ-ṣıddîḳīn (nşr. İhsânullah Şükrullâhî), Tahran 2009, s. 126-127; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1356 hş./1977, I, 116-121; Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, Maḳāmât-ı Ḥażret-i Ḫâce-i Naḳşibend, Buhara 1328/1910, s. 147-149; Hacı Muhammed Fazlullah, ʿUmdetü'l-maḳāmât, Kâbil 1397/1977, s. 75-77; M. Nezîr Rânchâ, "Şerḥ-i Aḥvâl ve Âs̱âr-ı ʿÂrif-i

Büzürg Ḥażret-i Mevlânâ Yaʿḳūb-i Çerḫî", Berg-i Bîbergî (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1378 hş./1999, s. 125-140; a.mlf., "Dû Es̱er-i Ġayr-i Çâpî-yi Mevlânâ Yaʿḳūb-i Çerḫî", Dâniş, I/1, İslâmâbâd 1364 hş./1985, s. 12-47; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 147-154; M. Cevâd Şems, Yaʿḳūb-i Çerḫî Aḥvâl ve Âs̱âr, Duşanbe 1387 hş./2008; Ahmet Câhid Haksever, Ya'kûb-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, İstanbul 2009; M. İbrâhim Halîl, "Mevlânâ Yaʿḳūb-i Çerḫî", Âryânâ, II/2, Kâbil 1322 hş./1943, s. 11-14; Mevcûde Razzakova, "Ya'kûb Çerhî-Nakşbendiye Tarikatının Yirik Vekili", Şarkşunaslık, sy. 8, Taşkent 1997, s. 117-122; Hamid Algar, "Čarkī, Mawlānā Ya'qūb", EIr., IV, 819-820; Bâbek Âteşîn Cân, "Yaʿḳūb-i Çerḫî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., I, 981-982; Ârif Nevşâhî, "Çerḫî, Yaʿḳūb", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1386 hş./2007, XI, 811-812.

Ârif Nevşâhî

YA‘KŪB el-HADRAMÎ

(يعقوب الحضرمي)

Ebû Muhammed Ya‘kūb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî (ö. 205/821)

Kırâat-i aşere imamlarından.

117 (735) yılında muhtemelen Basra’da doğdu. Dedesinin dedesi Ebû İshak el-Hadramî, Hadramîler’in mevlâsı olduğundan Hadramî nisbesiyle anılmış, ayrıca Nahvî ve Basrî nisbeleri ve Ebû Yûsuf künyesiyle de zikredilmiştir. Kaynaklarda babası ile dedesinin Kur’an ve nahiv konusunda dönemin âlimleri arasında yer aldığı belirtilmektedir, özellikle babasının dedesi Abdullah b. Ebû İshak bu alanlarda önde gelen âlimlerdendi. Kaynaklarda Ya‘kūb’un yetişme dönemiyle ilgili bilgiye rastlanmasa da onun aile ortamından faydalandığında şüphe yoktur.

Ya‘kūb el-Hadramî kendini kıraat, nahiv ve fıkıh alanında yetiştirmekle birlikte onun asıl şöhreti kıraat ilmindeki üstünlüğünden gelir. Kırâat-i seb‘a imamlarından Ebû Amr b. Alâ’nın bizzat kendisinden kıraat öğrendiği ileri sürülmüş, ancak bunun doğru olmadığı da söylenmiştir. Yine kırâat-i seb‘a imamlarından Ali b. Hamza el-Kisâî ve Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’ın okuyuşlarını ve muhtemelen çeşitli alanlardaki rivayetlerini de dinleyip onlardan faydalandı. En çok yararlandığı hocasının, bir buçuk yıl gibi bir süre kendisine talebelik ettiği Ebü’l-Münzir Sellâm b. Süleyman et-Tavîl olduğu anlaşılmaktadır. Daha kısa sürelerle Ebü’l-Eşheb Ca‘fer b. Hayyân el-Utâridî, Mehdî b. Meymûn el-Moğolî, Şihâb b. Şürnüfe, Abdurrahman b. Muhaysın gibi hocalardan da Kur’an dersleri aldı. Dedesi Zeyd’den, ayrıca Esved b. Şeybân, Süheyl b. Mihrân, Süleyman b. Muâz ed-Dabbî, Zâide b. Kudâme’den ve başkalarından rivayette bulundu. Buna göre Ya‘kūb el-Hadramî’nin kıraati Hz. Peygamber’e dört ayrı isnadla ulaşmaktadır. 1. Ebü’l-Eşheb el-Utâridî - Ebû Recâ el-Utâridî - Ebû Mûsâ el-Eş‘arî - Hz. Peygamber. 2. Mehdî b. Meymûn - Şuayb b. Habhâb - Ebü’l-Âliye er-Riyâhî - Übey b. Kâ‘b - Hz. Peygamber (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I,

330). 3. Şihâb b. Şürnüfe - Mesleme b. Muhârib el-Muhâribî - Ebü'l-Esved ed-Düelî - Ali b. Ebû Tâlib - Hz. Peygamber (İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 386-387). 4. Sellâm b. Süleyman - Ebü'n-Necûd Âsım b. Behdele - Ebû Abdurrahman es-Sülemî - Ali b. Ebû Tâlib - Hz. Peygamber (İbn Hallikân, V, 433).

Basra kıraati yanında Mekke, Medine, Irak ve Şam kıraatlerinde de iyi yetişmiş olan Ya'kūb'un bu kıraatlerle ilgili bilgisinden faydalanıldı (İbnü'l-Kıftî, IV, 51). Ravh b. Abdülmü'min, Ruveys, Velîd b. Hassân et-Tevvezî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Ömer ed-Dûrî ondan kıraat tahsil etti. Özellikle Ravh ve Ruveys, Ya'kūb'un kıraati konusunda öne çıktı ve kırâat-i aşereye dair kitaplarda onun kıraati için tercih edilen isimler oldu. Ebû Hafs el-Fellâs, İshak b. İbrâhim b. Şâzân, Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî de Ya'kūb'dan rivayette bulundu. Ebû Amr b. Alâ'dan sonra Basra'da kıraat imamı olan ve Basra Camii'n-de uzun yıllar imamlık yapan Ya'kūb el-Hadramî, Zilhicce 205'te (Mayıs 821) babası ve dedesi gibi seksen sekiz yaşında (İbn Hallikân, V, 434) ve muhtemelen Basra'da vefat etti.

Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim er-Râzî, Ya'kūb'u sadûk olarak değerlendirmiş, İbn Hibbân ona eṡ-Ṡiḳāt'ında yer vermiştir. Ancak İbn Sa'd, Ya'kūb'un küçük yaşta karşılaştığı bazı kimselerden hadis rivayet ettiğini belirterek bu tür rivayetlerine güvenilemeyeceğini söylemiştir. Ebû Hâtim, Ya'kūb'un Kur'an'daki kıraat ihtilâflarını, onların illetlerini ve nahivle ilgili farklı görüşleri iyi bildiğini söyler. Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer es-Saîdî, kendi döneminde Kur'an'ı en güzel şekilde Ya'kūb'un okuduğunu belirtmiş, Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî de Arap dilindeki üstünlüğüne dikkat çekmiş, Kur'an ve kıraat ihtilâfları hakkındaki bilgisine, ayrıca takvâsına ve zâhid kişiliğine işaret etmiştir.

İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), Kitâbü's-Sebʿa'sında sahih kabul edilen yedi imamın kıraatlerini bir araya getirip bunların dışındakilerle ilgili, günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Kitâbü'ş-Şevâẕ adlı başka bir eser yazdıktan sonra İbnü'n-Nedîm, muhtemelen söz konusu yedi kıraat dışındaki bütün okuyuşların şâz kabul edilmesi sonucu düzenlediği listede Ya'kūb'un ismine de yer vermiştir. Ancak Mekkî b. Ebû Tâlib, Ya'kūb'un kıraatinde şâz unsurların bulunması bir yana aslında onun yedinci imam olarak Ali b. Hamza el-Kisâî yerine kurrâ-i seb'a arasında yer aldığını kaydetmiştir.

Ya‘kūb’un kıraati hususunda İbnü’n-Nedîm’in yaptığı değerlendirmeye benzer bir görüş IX. (XV.) yüzyılda gündeme gelmiş, İbnü’l-Cezerî buna tepki göstererek böyle bir değerlendirmenin ilk defa bu dönemde ortaya çıktığını söylemiş ve Ya‘kūb’un kıraatini şâz saymanın büyük hata olduğunu belirtmiştir (Ġāyetü’n-Nihâye, II, 388). Ayrıca kırâat-i seb‘a imamları arasında Hamza b. Habîb ez-Zeyyât yerine Ya‘kūb el-Hadramî’yi tercih edenlerin bulunduğuna dikkat çekmiştir (en-Neşr, I, 39). Mekkî’nin ve İbnü’l-Cezerî’nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere İbn Mücâhid’in yedi imamı belirlerken aralarına Kisâî ve Hamza’yı da alması eleştiri konusu yapılmış, bunların yerine Ya‘kūb’un tercih edilmesi gerektiği söylenmiştir. İbn Mücâhid, Ya‘kūb el-Hadramî’yi yedili sistem dışında bırakmışsa da hemen ardından İbnü’l-Münâdî onun seçtiği yedi isme sekizinci imam olarak Ya‘kūb’u ilâve ederek el-Îcâz ve’l-iḳtiṣâr fi’l-ḳırâ ʾâti’s̱-s̱emân adlı kitabını yazmıştır. Daha sonra Ebü’l-Hasan İbn Galbûn et-Tez̠kire fi’l-ḳırâ ʾâti’s̱-s̱emân, Ebü’l-Hasan Ali b. Ca‘fer es-Saîdî el-Ḳırâ ʾâtü’s̱-s̱emân ve Ebû Ma‘şer et-Taberî et-Telḫîṣ fi’l-ḳırâ ʾât’i’s̱-s̱emân adlı eserleriyle onu takip etmiştir (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 339, 529; II, 387). Aynı dönemde İbn Mihrân en-Nîsâbûrî’nin el-Ġāye fi’l-ḳırâ ʾâti’l-ʿ aşr’ında ve ardından kırâat-i aşereye dair telif edilen bütün eserlerde Ya‘kūb onlu sistem içindeki yerini korumuştur.

Ya‘kūb’un kıraatinin bazı özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Lâm-ı nâfiyeden sonra gelen “ ^خوفٌ” kelimesinin sonunu Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği her yerde fetha ile okur: “فلا خوفَ، ولا خوفَ” gibi. 2. “هو” ve “هي” zamirleriyle cem‘-i müennes zamirlerini veya yâ-i müşeddedeli bazı kelimeleri vakıf durumunda ilhâk-ı hâ ile okur:” هُوَ: هُوَهْ، هِيِ: هِيَهْ، عَلَيْهِنَّ: عَلَيْهِنَّهْ، عَلَيَّ: عَلَيَّهْ

3. Ruveys’in rivayetinde)” الصراط، يصدفون، قيل، جيىء، سيىء“ gibi kelimeleri işmâm ile okur. 4. Her ikisi de kesreli veya fethalı olan hemzelerin yan yana bulunması durumunda ikinci hemzeyi teshîl ile okur:أأنذرتهم: أهنذرتهم، هؤلاء إن كنتم: هؤلاء هنكنتم

gibi.

Ya‘kūb’un el-Câmiʿ i kıraat ihtilâflarının ele alındığı bir eser olup Ebû Ca‘fer en-Nehhâs el-Ḳaṭʿ ve’l-i ʾtinâf’ında ondan alıntılar yapmıştır (bk.

bibl.). Bir diğer eseri Vaḳfü’t-temâm’dır (İbnü’n-Nedîm, s. 175; Yâkūt, XX, 53). Başka eserleri de bulunduğu kaydedilen Ya‘kūb’un kitaplarının günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Onun kıraati Basra ve civarında bir müddet okunmuşsa da zamanla yerini Âsım b. Behdele’nin Hafs rivayeti almış, ancak onlu sistem içinde gerek kıraat ilmine dair eserlerde gerekse bu ilmin tedrîsinde günümüze kadar yerini korumuştur. Bu kıraat üzerine ilk dönemlerden itibaren eserler yazılmış olup Ebü’l-Alâ el-Hemedânî’nin Şerḥu ma’ẖtelefe fîhi aṣḥâbü Ebî Muḥammed Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Ḥaḍramî’si bunlardan biridir (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 4820/2, vr. 241-404). Ayrıca çoğu Müfredetü Yaʿḳūb ve Ḳırâʾatü Yaʿḳūb adlarını taşıyan çalışmalar içinde basılanlara örnek olarak Ebü’l-Hasan Şüreyh b. Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî’nin el-Cemʿ ve’t-tevcîh limâ inferede bi-ḳırâʾetihî Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Ḥaḍramî el-Baṣrî adlı risâlesiyle (bk. bibl.) Mahmûd Halîl el-Husarî’nin Nûrü’l-ḳulûb fî ḳırâʾeti’l-İmâm Yaʿḳūb adlı kitabı (Kahire 1970) ve Semîr Şerîf’in “Taḥlîlü’z-zevâhirü’ṣ-ṣavtiyye fî ḳırâʾeti Yaʿḳūb el-Ḥaḍramî” başlıklı makalesi (Mecelletü Mecmaʿi’l-lügati’l-ʿArabiyye el-Ürdünî, Amman 1414-1415/1994, XVIII, sy. 47, s. 65-85) zikredilebilir (diğer eserler için bk. Ebü’l-Hasan er-Ruaynî [bk. bibl.]; Bâzmûl, I, 268-269; el-Fihrisü’ş-şâmil [bk. bibl.]; Köprülü Ktp., nr. 31 [vr. 95-106]). Halîl Abdül‘âl Halîl, Ḳırâʾetü Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Ḥaḍramî ve es̱eruhâ fi’d-dirâsâti’ṣ-ṣavtiyye ve’ṣ-ṣarfiyye ve’n-naḥviyye adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, Câmiatü’l-Kāhire).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IX, 305; Nehhâs, Kitâbü’l-Ḳaṭʿ ve’l-iʾtinâf (nşr. Ahmed Hattâb Ömer), Bağdad 1398/1978, s. 75, 99, 419; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim),

Kahire 1375/1955, s. 12-13; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 283; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 150-151, 175; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne ʿan meʿâni’l-ḳırâʾât (nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî), Kahire 1379/1960, s. 7-8; Ebü’l-Hasan er-Ruaynî, el-Cemʿ ve’t-tevcîh limâ inferede bi-ḳırâʾetihî Yaʿḳūb b. İsḥâk el-Ḥaḍramî el-Baṣrî (nşr. Gānim Kaddûrî elHamed),

Amman 1420/2000, neşredenin girişi, s. 7-12; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XX, 52-53; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, IV, 51; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 433-435; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 328-332; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 201-210, s. 460-462; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 339, 529; II, 386-389; a.mlf., en-Neşr, I, 39; II, 211; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 382; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1994, s. 15, 66, 127-128, 188, 210; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, el-Ḳırâʾât ve es̱eruhâ fi’t-tefsîr ve’l-aḥkâm, Riyad 1417/1996, I, 268-269.

Tayyar Altıkulaç

YÂKUB HAN KÂŞGARÎ

(1818-1899)

Diplomat, Halvetî-Şâbânî şeyhi.

Taşkent'te doğdu. Babası Buharalı Seyyid Nizameddin Töre Han, annesi Paşa Begüm'dür. 1864-1869 yılları arasında Hoten, Urumçi ve Turfan'daki mahallî beylikleri ortadan kaldırıp merkezi Kâşgar olan bağımsız Kâşgar Emirliği'ni kurmayı başaran Kâşgar Emîri Muhammed Yâkub Han'ın yeğenidir. Seyyid Yâkub ve Hoca Töre diye tanınır. Yâkub Han, Türkistan müslümanları arasında iç karışıklıkların artması, müslümanların Rusya ve Çin'in işgaline fırsat verecek bir zafiyet içinde bulunması, Buhara, Hîve ve Hokand hükümetleri arasında siyasî çekişmelerin artması üzerine Osmanlı hükümetinin desteğini sağlama göreviyle 1865'te Hokand Hanı Seyyid Sultan Han'ın elçisi olarak İstanbul'a geldi. Sadrazamlığa sunduğu tezkireye verilen cevapta, bölgedeki sıkıntılı duruma müdahale etmenin zorluğu belirtilmiş, müslümanların birlik ve beraberliğinin önemi vurgulanmış, elden gelen maddî ve mânevî desteğin verileceği ifade edilmiştir (Sadâret Tezkiresi, İrade Hariciye, nr. 12493; Saray, s. 72). Ülkesinde bir Nakşibendî şeyhine intisap ederek hilâfet alan Yâkub Han, İstanbul'da iken tasavvufî çevrelerle ilişki kurdu. Dönemin tanınmış Nakşibendî şeyhi Hacı Feyzullah Efendi'nin yanı sıra birçok şeyh ile görüştükten sonra Halvetî-Şâbânî şeyhi Mehmed Tevfik Bosnevî'ye intisap etti. Bosnevî'nin 1866'da vefatının ardından Mustafa Enverî Efendi'nin sohbetlerine katıldı.

Osmanlı hükümetinden istediği yardımı alamayan Yâkub Han, Hokand hanının güçlü veziri Âlikul'un öldürülmesi ve Taşkent'in Ruslar'ın eline geçmesi üzerine 1870 yılı başlarında hükümete Orta Asya'nın durumu hakkında uzun bir takrir sunarak İstanbul'dan ayrıldı. Kâşgar'a gidip dostu ve yakın akrabası Kâşgar Hanı Yâkub Beg'in hizmetine girdi. Orta Asya'yı aralarında paylaşarak istilâ eden Rusya ve İngiltere ile münasebetlerini dostane bir şekilde düzenlemeye çalışan Yâkub Beg 1872'de Yâkub Han'ı yardım istemek için Sultan Abdülaziz'e gönderdi. 16 Haziran 1873'te

huzura kabul edilen Yâkub Han Türkistan'daki gelişmeleri, Kâşgar hükümetinin durumunu ve ihtiyaçlarını padişaha anlattı. Özellikle askerî sahada Osmanlı Devleti'nden yardım talep ettiklerini bildirdi. Neticede padişahın emriyle verilen yardım Süveyş üzerinden Bombay'a, oradan da Kâşgar'a ulaştırıldı. Bu yardımla altı adet Krupp topu, 1000 adet eski ve 200 yeni tüfekle barut imali için gerekli malzeme ve usta yollandı. Kâşgar ordusunun yetiştirilmesi amacıyla istihkâm subayı Ali Kâzım Bey, piyade subayı Mehmed Yûsuf Bey, süvari zâbiti Çerkez Yûsuf Bey, topçu zâbiti İsmâil Hakkı Bey ile dört emekli subay Enderun'dan Murad Efendi'nin başkanlığında Kâşgar'a gönderildi. Bu olaydan sonra bölgede hutbeler Sultan Abdülaziz adına okunduğu gibi paralar da onun adına basıldı. Yâkub Beg'e Osmanlı Devleti tarafından verilen emirlik unvanının ilânı merasiminde o sırada Kâşgar'a gitmiş olan İngiliz elçilik yetkilileri de hazır bulundu (Saray, s. 109). Yâkub Han, Kâşgar'ın Çin işgali tehdidiyle karşılaşması dolayısıyla Osmanlı elçilik heyeti başkanı Murad Efendi ile birlikte 1876'da tekrar İstanbul'a geldi. Osmanlı hükümeti kendisine İngilizler'in desteğinin alınması ve Rusya ile iyi ilişkilerin kurulmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Yâkub Han önce Petersburg'a, oradan Londra'ya gidip Rus ve İngilizler'in desteğini almak için yetkililerle görüşmeler yaptı. Emîr Yâkub Beg'in 1877'de vefatından sonra Kâşgar'ın Çinliler tarafından işgal edilmesinin ardından bir defa daha İstanbul'a giden Yâkub Han, Sultan Abdülhamid'e başvurarak Kâşgar'ın Osmanlı Devleti'ne bağlı bir ülke olduğunu, bu sebeple Çin istilâsının protesto edilmesini, Çin hükümetinin işgale son vermesi için aracılık yapılması konusundaki taleplerini arzettiyse de Doksanüç Harbi yüzünden olumlu bir cevap alamadı.

Siyasî görevlerinin yanı sıra Mustafa Enverî Efendi'nin vefatının (1872) ardından bir Halvetî-Şâbânî şeyhi olarak irşad faaliyetine başlayan Yâkub Han, Sultan Abdülhamid döneminde muhtemelen 1879 yılı sonlarında İzmir'de mecburi ikamete tâbi tutulmuş, oradan Hindistan'a sürgün edilmiştir. Yâkub Han, Delhi'de yirmi yıla yakın irşad faaliyetinde bulunup Şâbâniyye tarikatını yaydı ve burada vefat etti; İmâm-ı Rabbânî'nin mürşidi Bâkī-Billâh'ın yanına defnedildi. Türk mûsikisinin son dönemdeki önemli temsilcilerinden Abdülkadir Töre, Yâkub Han'ın oğludur. İstanbul'da kaldığı sıralarda halifeler yetiştiren Yâkub Han, Hindistan'a giderken yerine Edremit-Ayvacıklı Hacı Kâmil Efendi'yi (ö. 1912) vekil tayin etmişti.

Mürşidi Yâkub Han'ın vefatını duyunca "Bende sırr-ı vekâlet kalmadı" diyerek inzivâya çekilen Kâmil Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın şeyhidir. Yâkub Han'dan feyiz alan Seyyid Mahmud Celâleddin Efendi, Üsküdar Vâlide-i Atîk Şâbânî Dergâhı'nda postnişin olmuş, burada Vird-i Yahyâ'yı okurken vefat etmiştir (1919). Yâkub Han'ın damadı Ahmed Nazmi Efendi (ö. 1924) Fuṣûṣü'l-ḥikem, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Mes̱nevî okutma geleneğini sürdürmüş, kayınpederinden sonra aynı dergâhın şeyhliğine getirilmiştir. II. Abdülhamid'in başimamı Muhammed Râşid Efendi, Yâkub Han'ın halifesidir. Mustafa Enverî Efendi'nin oğlu ve Nalçacı Dergâhı'nın son şeyhi bestekâr İhsan Efendi de (İyisan) Yâkub Han'ın damadıdır.

Eserleri. 1. Tavżîḥu'l-beyân. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'inin Arapça şerhidir (Delhi 1892). 1870'te Keşmir'de tamamlanan eserin kırk sayfalık mukaddime bölümünde nazarî tasavvufun temel konuları açıklanmıştır. Eserde sık sık Farsça beyitlere rastlanmaktadır. 2. Tuḥfetü'l-iḫvân fî maʿrifet-i Sırr-ı İḥâṭa-i Yezdân. Müellifin İzmir'de sürgünde iken 1880 yılında kaleme aldığı eser Abdurrahman-ı Câmî'nin vahdeti vücûd neşvesini terennüm ettiği Levâʾiḥ adlı elli rubâîsinin Farsça'dan Türkçe'ye tercümesi ve şerhidir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 911, vr. 1b-26b). 3. A'yân-ı Sâbite Risâlesi. Hüseyin Vassâf'a göre mektup halinde kaleme alınmıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 911, vr. 27a-28a). 4. Risâle. Sekiz sayfalık bu risâlede önce kurb-i ferâiz ve kurb-i nevâfil konusu, ardından Allah'ın tecellileri dört başlık altında izah edilmiş, sonunda meczûb-i sâlik ve sâlik-i meczûb terimleri açıklanmıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 911, 28b-36b). 5. Miftâḥu'l-ġayb Tercümesi. Sadreddin Konevî'ye ait eserin bir kısmının Farsça tercümesidir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye,

nr. 911, vr. 37a-46a). 6. Tercüme-i Kitâbü'r-Rumûz ve'l-ems̱âli'l-lâhûtiyye der Envâr-i Mücerrede-i Melekûtiyye. Sühreverdî el-Maktûl'e ait eserin Farsça tercümesi olup İzmir'de kaleme alınmıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Fârisî, nr. 871, vr. 1-179).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, IV, 134-137; Yaşar Nuri Öztürk, Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî: Hayatı, Mektupları, Halifeleri, İstanbul 1981, s. 28-30; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875), Ankara 1994, s. 72, 98-109, 112-114; Hâfî Kadri Alpman, "Seyyid Yakup Han ve Şeceresi", Yeni Tarih Dünyası, II/17, İstanbul 1954, s. 686; Mustafa Kara, "Diplomat ve Fusûs Şârihi Yakup Han Kaşgarî", Tasavvuf, sy. 23, Ankara 2009, s. 9-24; Keith Hitchins, "Kâşgar", DİA, XXV, 8.

Mustafa Kara

YA‘KŪB b. KİLLİS

(bk. İBN KİLLİS).

YA‘KŪB b. LEYS

(bk. SAFFÂR, Ya‘kūb b. Leys).

YÂKUB PAŞA TEKKESİ

Amasya'da XV. yüzyılın başlarında inşa edilen Halvetî tekkesi.

Halk arasında Çilehâne Tekkesi olarak da anılır. Amasya'nın Pîrler semtinde 815 (1412) yılında Ankara Beylerbeyi Pazarlıoğlu Yâkub Paşa tarafından kurulmuş, vakfiyesi 815 Zilkadesinde (Şubat 1413) Amasya Kadısı Sarı Kadı lakaplı Mevlânâ Rükneddin Mahmud tarafından tescil edilmiştir. Amasya Târihi müellifi Hüseyin Hüsâmeddin tekkenin Yâkub Paşa Konağı'nın içinde yer aldığını söyler. Yâkub Paşa, Halvetiyye tarikatına meşrut olan tekkeyi Müftü Şeyh Gümüşlüzâde Abdurrahman Çelebi için (ö. 903/1497-98) yaptırıp vakfetmiştir. Halifesi Şemseddin Mehmed Buhârî tekkenin mütevelliliğini üstlenmiş, vefatını müteakip çocuklarına intikal eden mütevellilik görevi nesli kesildikten sonra Müeyyed Çelebi ve çocuklarına devredilmiştir.

Tekkenin meşihatı Gümüşlüzâde Abdurrahman Çelebi'den sonra Amasya halkı arasında "silsiletü'z-zeheb" denilen şu zatlara intikal etmiştir: Gümüşlüzâde Abdurrahman Çelebi'nin damadı Pîr Abdurrahman Çelebi, Pîr Şemseddin Mehmed Buhârî, Abdurrahman Çelebi'nin oğlu Pîr Celâleddin Abdurrahman Çelebi, Saraçlar Pîri Sun'ullah Halvetî, Pîr Zekeriyyâ Halvetî, İğnecizâde Pîr Safiyyüddin Mahmûd el-Halvetî, Kubâlı Çelebizâde Pîr Muhyiddin Mehmed Çelebi, Buhârîzâde Pîr Mehmed el-Halvetî, Şeyh Ya'kūb el-Halvetî, Şeyh Abdurrahman el-Halvetî, Abdurrahman el-Halvetî'nin oğlu Şeyh İzzeddin Hasan el-Halvetî, diğer oğlu ulemâdan Şeyh Hüsâmeddin Hüseyin el-Halvetî. Daha sonra Şeyh Mehmed Efendi (ö.1099/1688), Seyyid İbrâhim Efendi, oğlu Seyyid Mehmed Efendi, Hâfız Seyyid Mahmud Efendi ve Hâfız Seyyid Abdullah Efendi (ö. 1214/1800) meşihatı sürdürmüştür. 1031'de (1622) Vâiz Şeyh Hüsâmeddin Efendi ile Şeyh Abdi Efendi arasında meşihata sahip olma konusundaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmak amacıyla mescidle buna bağlı halvethâne birimlerinde bir medrese tesis edilip müderrisliği Abdi Efendi'ye verilmiştir. Kuzeydoğu köşesindeki odayla tevhidhânede ise tekke işlevi devam ettirilerek meşihatı Hüsâmeddin Efendi'ye bırakılmıştır.

Yâkub Paşa Tekkesi depremlerde zarar görmüştür. 1939'daki Erzincan depreminde zarar gören yapı 1967'de tamir edilmiştir. Tekkenin iki girişi doğu-batı doğrultusunda uzanan beşik tonozlu dehlizin uçlarındadır. Cümle kapısı olduğu anlaşılan, diğerine göre daha gösterişli batı girişi cepheden yukarı taşan bir eyvanın içine alınmıştır. Dehlizin güney yönünde ortada mescid, bunun yanlarında kuzey-güney doğrultusunda gelişen beşikli dehlizlerle bağlantılı altışardan on iki adet tonozlu ve ocaklı birim yer almaktadır. Bu birimlerden, dehlizin yanı sıra bitişik oldukları mescide açılan ve penceresi bulunmayan altı birim halvethâne, birer pencereden ışık alan, yapının dış duvarına bitişik diğer altı birim de derviş hücresi şeklinde tasarlanmıştır. Kare planlı mescidi tromplarla geçilen bir kubbe örter. Omurgayı meydana getiren dehlize göre yüksekte kalan mescide ve halvethâne-derviş hücresi gruplarının açıldığı dehlizlere merdivenlerle ulaşılmaktadır. Ana dehlizin kuzey yönünde ortada geniş bir sivri kemerle dehlize açılan (eyvan niteliğini taşıyan) tevhidhâne, bunun doğusunda şeyh odası, batısında da türbe yer alır. Kare planlı olan, kuzey yönünde cepheden taşan ve bu kesimdeki pencerelerden ışık alan tevhidhânenin kubbesine pandantiflerle geçilmiştir. Aynı boyutlardaki kare planlı şeyh odasıyla türbenin kubbeleri içerden prizmatik üçgen kuşaklarına oturmakta, şeyh odasına dehlizden, türbeye tevhidhâneden geçilmektedir. Türbenin "amel-i Ramazan el-Kastamonî" şeklinde iki imza taşıyan, kesişen çokgenlerin gözlendiği şebekeli dövme demir kapısı erken dönem Osmanlı maden sanatının nâdir güzellikte ürünlerindendir. Şeyh odası ile türbe dörder pencereye sahiptir. Türbenin dehlize açılan hâcet/dua penceresinin üzerinde türbede yatanlara ilişkin Farsça bir kitâbe mevcuttur.

Arazi doğu-batı ve kuzey-güney doğrultularına eğimli olduğu için yapı farklı kotlarda dört sete oturtulmuştur. En yüksek kotta mescid ve bunun doğusunda derviş hücreleriyle halvethâneler yer alır. Mescidin batısındaki halvethânelerle derviş hücreleri bunlara göre daha aşağıdadır. Tevhidhâne-türbe-şeyh odası grubu üçüncü kotta, ortadaki dehliz ise en alçak kotta bulunur. Yapının cephelerinde herhangi bir süslemeye rastlanmaz. Batıdaki girişin kesme taş cephesi dışında yapının almaşık duvarlarında moloz taş örgü üçlü tuğla hatıllarla, mescid kubbesinin eteği testere dişi silmelerle donatılmış, örtüyü oluşturan, kurşun kaplı tonozlarla kubbeler, ayrıca bacalar tuğla ile örülmüştür.

Cephelerin alt kesimlerinde dikdörtgen açıklıklı ve demir parmaklıklı pencereler, üst kesimlerinde sivri kemerli tepe pencereleri görülür. Erken Osmanlı dönemine ait özgün şekliyle günümüze ulaşan nâdir tarikat yapılarından olan Yâkub Paşa Tekkesi, Türk mimarlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yapının tasarımında ve birimlerinin dağılımında, üzerinde yer aldığı arazinin eğimiyle tekkelerdeki fonksiyon şemasının gerekleri, bilhassa hizmet ettiği tarikatın halvet uygulaması kapsamındaki halvet-namaz ilişkisi birlikte değerlendirilerek son derece kullanışlı bir çözüm ortaya konulmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı coğrafyasında inşa edilen Halvetî tekkelerinde bu plan şemasının devam ettirilmemesi şaşırtıcıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Amasya Târihi (İstanbul 1327-35) (s. nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), Ankara 1986, I, 183-184; A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 51-53; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 26-32; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 256-259; M. Baha Tanman, “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 158; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, I, 302-303; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 325; Tarihin Tanığı Amasya: Bearing Witness to History (ed. Ahmet Erdoğdu), Ankara 2006, s. 74-75; Fotoğraflarla Geçmişte Amasya: 1850’den 1950’ye (haz. Hüseyin Menç), Ankara 2007, s. 151.

M. Baha Tanman

YA‘KŪB b. ŞEYBE

(bk. İBN ŞEYBE).

YA‘KŪB b. TÂRIK

(يعقوب بن طارق)

Ya‘kūb b. Târık el-Bağdâdî el-Fârisî (ö. 180/796)

Astronomi ve astroloji âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bağdat’ta doğduğu, burada yetişip tahsil gördüğü kaydedilmektedir. Devrin âlimlerinden hesap, hendese ve astronomi okudu, bu alanlarda ihtisas sahibi oldu. Özellikle ayın ve yıldızların hareketlerini izleyerek ay ve günleri hesaplamanın, uzun yolculuklar sırasında gökyüzü cisimlerinin hareketlerinden faydalanmanın imkânlarını araştırdı. Bu hususta önemli başarılar elde etti. Eski Yunan ve Hint kültüründen gelen eserlere yazdığı şerh ve ta‘liklerle yaptığı tercümeler yanında kendisi de eserler kaleme aldı.

Sâid el-Endelüsî, ilm-i nücûm-i tabîî sahasında ilk meşhur şahsiyetin Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî olduğunu ve onun ardından gelen bazı âlimlerin adını kaydettikten sonra bu konuda Farslar, Yunanlılar ve başka milletlerin yöntemini izleyen muhakkik bilginlerin başında Ya‘kūb b. Târık’ı anar ve onun Kitâbü’l-Maḳālât fî mevâlîdi’l-ḫulefâ˒ ve’l-mülûk adlı eserini zikreder (Ṭabaḳātü’l-ümem, s. 60). İbnü’n-Nedîm de Ya‘kūb’un astroloji bilginlerinin önde gelenleri arasında yer aldığını belirterek Kitâbü Taḳṭîʿ i kerdecâti’l-ceyb, Kitâbü Me’rtefaʿa min ḳavsi nıṣfi’n-nehâr, Kitâbü’z-Zîci’l-maḥlûl fi’s-Sindhind li-derecetin derecetin adlı eserlerini kaydeder (el-Fihrist, s. 336). İbnü’l-Kıftî ise bu bilgiyi tekrarladıktan sonra İbnü’n-Nedîm’in Kitâbü’z-Zîc’in bölümleri olarak verdiği iki başlığı müstakil eser gibi zikreder (İḫbârü’l-ʿulemâ˒, II, 505).

Ya‘kūb b. Târık, Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un sarayına intisap ederek onun hizmetinde bulundu. Halife Mansûr, 154 (771) veya 156 (773) yılında Hindistan’dan gelen bir heyetin beraberinde Bağdat’a getirdiği astronomiye dair Siddhānta adlı Sanskritçe eseri astronomi âlimi Ebû İshak İbrâhim b. Habîb (veya Muhammed b. İbrâhim b. Habîb) el-Fezârî’den

Arapça’ya tercüme etmesini istedi. Ya‘kūb b. Târık’ın da içinde bulunduğu bir heyetin gerçekleştirdiği tercüme (Zîcü’s-Sindhind, Kitâbü’s-Sindhind) birkaç asır boyunca Doğu ve Batı İslâm dünyasında astronomi alanındaki çalışmalara kaynak teşkil etti. Sâid el-Endelüsî ve İbnü’l-Kıftî, Me’mûn zamanına kadar (813-833) bu çalışmanın esas alındığını, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî’nin halife için bu eseri ihtisar edip birtakım değişiklikler yapmak ve ilâvelerde bulunmak suretiyle meşhur eserini (Zîcü’s-Sind-Hind, Zîcü’l-Ḫârizmî) meydana getirdiğini belirtir (Ṭabaḳātü’l-ümem, s. 50; İḫbârü’l-ʿulemâʾ, II, 375). Ya‘kūb b. Târık’ın, adı geçen heyetteki Hintli bir âlimle 161 (778) yılında tekrar görüşüp kendisinden faydalandığını söyleyen Bîrûnî de (Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind, s. 360) Fezârî ve Ya‘kūb’un tercümesinden sıkça nakilde bulunur ve yer yer onları eleştirir. Ancak Bîrûnî’nin özellikle Ya‘kūb b. Târık’ın Terkîbü’l-eflâk adlı eserinden yaptığı nakiller, onun “sindhind” yönteminden farklı bilgiler içeren Brahmagupta’nın “Arkand” (ârd-harâtrika) zîcinden de yararlanıp kendi çalışmasına Fezârî’nin zîcinde bulunmayan bilgiler eklemiş olduğunu göstermektedir (Nallino, s. 166; Ömer Ferruh, s. 126). Daha sonra gelen müellifler, astronomiyi Hint kaynaklarına dayanarak ilk defa İslâm dünyasına bu iki âlimin taşıdığı konusunda ittifak etmiştir. Fakat günümüze ancak bazı eserler içinde nakiller halinde ulaşan bu çalışmaların aslında bir derlemeden ibaret olduğu, yeni gözlem ve araştırmalarla içselleştirilmediği belirtilmektedir (Morelon, I, 48). Ya‘kūb b. Târık, Hârûnürreşîd’in hilâfeti sırasında Bağdat’ta vefat etti.

Eserleri. Ya‘kūb b. Târık’a astronomi ve biyografi kaynaklarında çeşitli eserler nisbet edilmekle birlikte bunların hiçbirine henüz rastlanmamış, ancak bunlardan bazı alıntılar bir kısım eserler içinde günümüze ulaşmıştır (Pingree, bibl.; Kennedy, bibl.; Sezgin, bibl.). 1. Kitâbü Taḳṭîʿi kerdecâti’l-ceyb. 2. Kitâbü Me’rtefaʿa min ḳavsi nıṣfi’n-nehâr. 3. Kitâbü’z-Zîci’l-maḥlûl fi’s-Sindhind li-derecetin derecetin. 4. Kitâbü Terkîbi’l-eflâk. Bîrûnî bu esere Taḥkīḳu mâ li’l-Hind’de atıflarda bulunmuş (s. 118, 241, 266, 360), İbn Hibintâ da el-Muġnî fî aḥkâmi’n-nücûm’unu yazarken bu kitaptan faydalanmıştır (I, 25-39). 5. Kitâbü’l-ʿİlel. Bîrûnî İfrâdü’l-maḳāl fî emri’ẓ-ẓılâl’de bu esere göndermeler yapmıştır (The Exhaustive on Shadows, II, 62, 101, 104, 124). 6. Kitâbü’l-Maḳālât. İlm-i nücûma dair olup Ebû Ma‘şer el-Belhî ve Ebû Saîd es-Siczî kitaplarında bu esere atıfta bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibintâ, el-Muġnî fî aḥkâmi'n-nücûm (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1987, I, 25-39; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 336; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983,

s. 118, 232, 239, 241, 266, 320, 325, 328, 330, 360, 361; a.mlf., The Exhaustive Treatise on Shadows (İfrâdü'l-maḳāl fî emri'ẓ-ẓılâl) (trc. E. S. Kennedy), Aleppo 1976, II, 39, 62, 75, 101, 104, 124; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 49-50, 60; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Küveyt 2001, II, 374-375, 505; C. A. Nallino, ʿİlmü'l-felek: Târîḫuh ʿinde'l-ʿArab fi'l-ḳurûni'l-vüsṭâ, Roma 1911, s. 162-168; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1984, s. 126; Sezgin, GAS (Ar.), V, 266; VII, 139; D. Pingree, "Yaʻqūb İbn Ṭāriq", DSB, XIV, 546; a.mlf., "The Fragments of the Works of Yaʻqūb Ibn Ṭāriq", JNES, XXVII (1968), s. 97-125; Züheyr el-Humeydân, Aʿlâmü'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-ʿulûmi'l-esâsiyye ve't-taṭbîḳıyye, Dımaşk 1995, II, 561-562; Régis Morelon, "ʿİlmü'l-feleki'l-ʿArabiyyi'ş-şarḳī beyne'l-ḳarneyni's̱-s̱âmin ve'l-ḥâdî ʿaşer", Mevsûʿatü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye (nşr. Rüşdî Râşid), Beyrut 1997, I, 47-48; E. S. Kennedy, "The Lunar Visibility Theory of Yaʻqūb Ibn Ṭāriq", JNES, XXVII (1968), s. 126-132; D. A. King - J. Samsó, "Zīdj", EI² (İng.), XI, 498.

Muhammed Hişâm en-Naʻsân

YA‘KŪBÎ

(اليعقوبي)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘kūb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya‘kūbî (ö. 292/905’ten sonra)

Tarihçi, coğrafyacı ve seyyah.

III. (IX.) yüzyılın başlarında Bağdat’ta doğdu. Büyük dedelerinden Vâzıh’a nisbetle İbn Vâzıh diye de anılır. Yaygın kanaate göre Fars asıllıdır, Ermeni asıllı olduğu da söylenir. Büyük dedesi Vâzıh, Abbâsî ailesinin âzatlılarındandı. Abbâsî devlet yönetiminde önemli görevlerde bulunmuş, Azerbaycan, İrmîniye ve Mısır valiliği yapmıştır. Babası ve dedesi de istihbarat ve posta teşkilâtında önemli görevler üstlenmiştir. Böyle bir aile içinde büyüyen Ya‘kūbî siyasî ve idarî hayatı yakından tanıma imkânı buldu. 260’ta (874) İrmîniye’ye ve Horasan’a gitti. Horasan’da Tâhirîler’in hizmetinde uzun süre görev yaptı. Bu hânedanın yıkılışından sonra Horasan’dan ayrıldı. Hindistan, Çin, İran, Kuzey Afrika, Endülüs ve Suriye’nin yanı sıra birçok Arap ülkesine seyahatlerde bulundu. Hayatının son yıllarını Tolunoğulları döneminde Mısır ve Kuzey Afrika’da geçirdi. Yâkūt, Ya‘kūbî’nin 284 (897) yılında vefat ettiğini söyler. Ancak onun Kitâbü’l-Büldân’ında, 292 yılı Ramazan bayramında (Ağustos 905) Tolunoğulları zamanında yapılan bayram merasimlerini hatırlayarak onların hükümdarları için şiir söylemesi bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir. Şiî bir aileye mensup olan Ya‘kūbî bu konuda mûtedil bir tarihçi diye bilinir. İslâm tarihini İmâmiyye Şîası bakışı açısından değerlendirir. Hz. Ali’nin hakkını gasbetmekle suçladığı Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın hilâfetini kabul etmez ve onlar hakkında halife unvanını kullanmaz; halifelik dönemleri için de hilâfet değil “eyyâm” başlığına yer verir. Hz. Ali’yi ve Hasan’ı halife olarak zikrederken Emevî dönemini mülk ve saltanat olarak ele alır. Abbâsîler dönemini de aynı şekilde nitelemekle birlikte Abbâsîler hakkında daha müsamahakâr davranır. İlk müslüman coğrafyacılardan olan Ya‘kūbî, İbn Hurdâzbih’ten sonra Irak coğrafya okulunun ikinci önemli temsilcisi sayılır.

Eserleri. 1. Târîḫu'l-Yaʿḳūbî. Müellifin en çok tanınan eseri olup İslâm tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biridir. Umumi tarih türünde kaleme alınan eser yaratılışla başlar ve 259 (872-73) yılı olaylarıyla sona erer; ancak başlangıç kısmı kayıptır. Günümüze ulaşan bölümde Hz. Âdem'den itibaren sırasıyla peygamberler anlatılır. Benî İsrâil peygamberleri ve kralları, Hz. Îsâ ve havârileri, Süryânî, Bâbil, Âsur, Hint, Çin, Yunan, Rum, Fars kralları, Türkler dahil kuzey kavimleri, Mısırlılar, Berberîler ve Habeşliler, İslâm öncesi Arap toplumu hakkında bilgi verilir. Hz. Muhammed'in doğumuyla birlikte İslâm tarihi ele alınır ve bu dönem eserin sonuna kadar kronolojik sırayla devam eder. Ya'kūbî, eserinde İslâm'dan önceki dönemle ilgili aktardığı bilgilerin hurafelerle karışık olabileceğini söyler; bu konuda dayandığı Ahd-i Atîk ve Ḫudâynâme konusunda şüphelerini ortaya koyar. İslâm tarihiyle ilgili kaynakların listesini bu bölümün başında verir. Bilhassa İbn İshak, Vâkıdî, Medâinî, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve Heysem b. Adî gibi tarihçilerden, astronomi ve astroloji konularında Mâşâallah b. Eserî ve Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'den faydalanır. Târîḫu'l-Yaʿḳūbî'yi ilk defa M. T. Houtsma dipnotlar ve fihrist ilâvesiyle yayımlamış (I-II, Leiden 1883), daha sonra bu neşre dayanılarak Necef'te (1939) ve Beyrut'ta (1960) basılmıştır. Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef 1964) ve Abdülemîr Mühennâ (Beyrut 1993) kitabı yeniden neşretmiştir. R. Y. Ebied ve L. R. Wickham, eserin Hz. Mûsâ'dan sonraki Benî İsrâil peygamberleri ve krallarıyla ilgili bölümünü İngilizce'ye tercüme etmiştir ("Al-Ya'ḳūbī's Account of the Israilite Prophets and Kings", JNES, XXIX/2 [1970], s. 80-98). 2. Kitâbü'l-Büldân. Müslümanlar tarafından yazılan ilk coğrafya kitaplarındandır. Ya'kūbî, uzun süren araştırmalardan ve seyahatlerden sonra topladığı malzemeyi değerlendirerek yazdığı eserini 278 (891) yılında tamamlamıştır. Eser Bağdat ve Sâmerrâ'nın tasviriyle başlar; ardından İran, Turan, Afganistan, Arabistan, Hindistan, Çin, Bizans ülkesi, Suriye, Mısır, Nûbe, Kuzey Afrika, Sicistan ve Horasan anlatılır. Bu bölgelerdeki yerleşim merkezleri, aralarındaki mesafeler, fetihleri, halkları, vergi miktarları, coğrafî durumları hakkında bilgi verilir. M. J. de Goeje kitabın Mağrib'le ilgili bölümü hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (Specimen e literis orientalibus exhibens descriptionem al-Maghrebi, sumtam e libro regionum al-Jaqubii, Leiden 1860). Kitâbü'l-Büldân'ın ilk neşrini Abraham W. T. Juynboll gerçekleştirmiş (Leiden 1861), M. J. de Goeje eseri, İbn Rüste'nin

Kitâbü’l-Aʿlâḳı’n-nefîse adlı eseriyle birlikte Bibliotheca geographorum arabicorum serisinin VII. cildi olarak tekrar yayımlamıştır (Leiden 1892). Kitâbü’l-Büldân, Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef 1952) ve Muhammed Emîn Dinnâvî (Beyrut 2002) tarafından da neşredilmiştir. Gaston Wiet eseri açıklamalar ve ilâvelerle Fransızca’ya (Les pays, Le Caire 1937), Muhammed İbrâhim Âyetî Farsça’ya (Tahran 1964) ve Murat Ağarı Türkçe’ye (Ülkeler Kitabı, İstanbul 1992) çevirmiştir. 3. Müşâkeletü’n-nâs li-zemânihim ve mâ yaġlibu ʿaleyhim fî külli ʿaṣr. Ya‘kūbî, bu risâlesinde Hz. Ebû Bekir’den Abbâsî Halifesi Mu‘tazıd-Billâh’a (892-902) kadar halifelerin hayat tarzlarını, dinî, ahlâkî durumlarını, karakteristik özelliklerini, giyim ve kuşamlarını, halka karşı tutumlarını ele almış, valilerin ve diğer devlet adamlarının halifeleri nasıl taklit ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. W. G. Millward risâleyi ilk defa neşretmiş (Beyrut 1962), daha sonra İngilizce’ye çevirmiştir (JAOS [1964], LXXXIV/4, s. 329-342). Kemâleddin İzzeddin eseri Mecelletü Maʿhedi’l-Maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye’de (XXVI, 1. Bölüm, Kahire 1980), tekrar yayımlamış (s. 123-165) daha sonra bu neşrin ayrı basımı yapılmıştır (Kahire 1991). Ya‘kūbî’nin bunların dışında Fetḥu İfrîḳıyye ve aḫbâruhâ, Kitâb fî aḫbâri’l-ümemi’s-sâlife ve Tâhirîler ile ilgili bir eseri bulunduğu kaydedilmektedir (Sezgin, XV/2, s. 179).

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, el-Büldân (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/2002, s. 9-10, 217-218, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, II, 156-157; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 158-161; Sezgin, GAS, XV/2, s. 168-179; Cemâl el-Fendî, el-Coġrâfyâ ʿinde’l-müslimîn,

Beyrut 1982, s. 113-118; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 330-336; C. Brockelmann, GAL (Ar.), IV, 236; a.mlf., “Yâkûbî”, İA, XIII, 351-352; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, I, 249-253; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve’r-raḥḥâletü’l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü’l-beyâni’l-Arabî), s. 71-78; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü’l-

müʾerriḫîne'l-müslimîn, Beyrut 1411/1991, s. 189-196; Abdülhamîd Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab, Dımaşk 1416/1995, s. 173-175; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 51-52; Adnân M. Milhim, el-Müʾerriḫûne'l-ʿArab ve'l-fitnetü'l-kübrâ, Beyrut 1998, s. 45-53; Selahattin Çamyar, Ya'kubi ve Tarihçiliği (yüksek lisans tezi, 1998), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Riyad 1420/2000, s. 59-62; E. L. Daniel, "Al-Ya'qūbī and Shi'ism Reconsidered", 'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge, 6-10 July 2002 (ed. J. Montgomery), Paris 2004, s. 209-232; W. G. Millward, "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qūbī", JAOS, LXXXIV/4 (1964), s. 329-342; a.mlf., "Al-Ya'kūbî's Sources and the Question of Shî'a Partiality", Abr-Nahrain, XII, Leiden 1971-72, s. 47-74; R. Y. Ebied - L. R. Wickham, "Al-Ya'ḳūbī's Account of the Israelite Prophets and Kings", JNES, XXIX/2 (1970), s. 80-98; M. Qasim Zaman, "al-Yaʿḳūbī", EI² (İng.), XI, 257-258.

Murat Ağarı

YA‘KŪBÎLER

(bk. SÜRYÂNÎLER).

YÂKUBZÂDE MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Yâkubzâde).

YAKUP KADRİ KARAOSMANOĞLU

(bk. KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri).

YÂKŪT el-HAMEVÎ

(ياقوت الحموي)

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (ö. 626/1229)

Muʿcemü'l-büldân ve Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserleriyle tanınan coğrafyacı, tarihçi, edip ve seyyah.

574 (1178) veya 575 (1179) yılında Rum asıllı bir ailenin çocuğu olarak (İbnü'l-Kıftî, IV, 80) Anadolu'da doğdu. Beş altı yaşlarında iken esir alınarak Bağdat'a getirildi. Burada Asker b. Ebû Nasr İbrâhim el-Hamevî adlı bir tâcir tarafından satın alındı. Bağdat'ta yaşadığı için Bağdâdî nisbesini taşımakla birlikte efendisinden dolayı Hamevî nisbesiyle meşhurdur. Kölelikten geldiğini gösteren Yâkūt ismini daha sonra Ya'kūb şeklinde değiştirmiş (İbn Hallikân, VI, 139), ancak eski ismiyle tanınmıştır. Müslüman olarak yetiştirilen Yâkūt efendisinin yanında ticaretle uğraşmaya başladı. Özellikle okur yazarlığı ve hesap işlerini iyi bilmesinden dolayı efendisine büyük destek oldu. Onun adına dönemin ticaret merkezlerinden Basra körfezindeki Kîş (Kîs) adasına, Uman ve Dımaşk gibi yerlere gitti. 596'da (1199-1200) araları açıldığı için efendisi tarafından himayeden çıkarılıp âzat edildi. Himayesiz kalan Yâkūt geçimini temin etmek için müstensihlik yaptı. Onun yedi yılda 300 cilt kitap istinsah ettiği kaydedilir (İbnü'ş-Şa''âr, VII, 198). 603'te (1206-1207) Asker el-Hamevî ile arası düzeldi ve tekrar onunla birlikte çalışmaya başladı. 606 (1209) yılında Kîş adasına yaptığı bir ticarî yolculuktan Bağdat'a döndüğünde efendisinin vefat ettiğini öğrenince vasiyeti doğrultusunda gelirin önemli bir kısmını onun ailesine bıraktı ve geri kalan sermaye ile ticarete devam etti. Kitap ticareti de yapan Yâkūt seyahat ettiği yerlerde tanınmış kitapçı, âlim ve kitap meraklısı zenginler ve idarecilerle görüştü. Gittiği yerlerde birçok kütüphaneyi görme ve yararlanma imkânı buldu. Halep'te İbnü'l-Kıftî'nin kütüphanesi ve üç yıl kaldığı Merv'deki birçok kütüphane bunlar arasındadır. Yâkūt el-Hamevî Ebü'l-Müreccâ Sâlim b. Ahmed et-Temîmî el-Bağdâdî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Mübârek b. Mübârek ed-Darîr,

Ebü’l-Bekā el-Ukberî, Ebü’l-Yümn el-Kindî, tarihçi İbnü’d-Dübeysî, Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem‘ânî ve Ebü’l-Bekā İbn Yaîş gibi hocalardan ders aldı. Ayrıca Bağdat’ta ve seyahat ettiği yerlerde birçok arkadaş edinip onlardan faydalandı, birçok kişiden himaye gördü. Bunlardan İzzeddin İbnü’l-Esîr, İbnü’l-Kıftî, İbnü’l-Adîm, Ebû Sa‘d İbn Hamdûn, İbnü’ş-Şa“âr ve kardeşi, Muhammed b. Ahmed b. Süleyman ez-Zührî ve İbnü’l-Muvaffak zikredilebilir.

Yâkūt el-Hamevî birçok defa Kîş adasına, 593-594’te (1197-1198) Âmid ve Suriye’ye, 607-610 (1210-1213) yıllarında Suriye ve Tebriz’e seyahat etti. 611’de (1214) Bağdat’tan Halep’e gitti ve ardından Mısır’a geçti. Bu arada Dımaşk’a yolculuk yaptı. Dımaşk çarşısında Hz. Ali’ye dair çıkan bir tartışmada onun aleyhine söylediği bazı sözler yüzünden büyük tepkiyle karşılandı ve linç edilmek istendi. Canını zor kurtaran ve Dımaşk valiliği tarafından aranan Yâkūt Halep’e kaçtı. Daha sonra şikâyet edileceği korkusuyla Bağdat’a da dönemedi. Yâkūt el-Hamevî, Hâricîliğin önemli merkezlerinden Uman’a seyahatleri ve kitap ticareti dolayısıyla Hâricî literatürünü okumuş ve bunlardan etkilenerek Hz. Ali aleyhtarı bazı görüşler benimsemişti (İbn Hallikân, VI, 127-128). 613’te (1216) Halep’ten ayrılarak Musul’a ve oradan Erbil üzerinden Horasan’a gitti. Üç yıl Merv’de kaldı; bu arada Nîşâbur, Belh, Merverrûz, Nesâ ve Herat gibi şehirleri dolaştı. 616 (1219) yılında Merv’den Hârizm’e geçerek bölgenin merkezi Gürgenç’i (Cürcâniye) ziyaret etti. Bu sırada Moğol ordularının İslâm topraklarını kasıp kavuran istilâsına şahit oldu. Üzerinde derin izler bırakan bu gelişmelerden sonra 617’de (1220) bütün mal varlığını Horasan’da bırakarak Erdebil’e, ardından Musul’a gitti. Buradan daha önce kitap ticareti vesilesiyle tanıştığı, Halep Eyyûbîleri’nin hizmetindeki âlim ve devlet adamı İbnü’l-Kıftî’ye mektup yazdı; başından geçenleri ve çaresizliğini anlatarak himayesini istedi (İbnü’l-Kıftî, IV, 86-98). İbnü’l-Kıftî’den olumlu cevap alınca Sincar’a, oradan da Halep’e gitti ve İbnü’l-Kıftî’nin himayesine girdi. 624’te (1227) Mısır ve Dımaşk’a bir seyahat daha yaptı. 20 Ramazan 626 (12 Ağustos 1229) tarihinde Halep’te vefat etti. Vefatından önce kitaplarını ve evrakını o sırada Halep’te bulunan tarihçi İzzeddin İbnü’l-Esîr’e teslim ederek bunları Bağdat’taki Zeydî Camii Kütüphanesi’ne vakfetmesini istemiştir (İbn Hallikân, VI, 139; İbnü’l-Kıftî, IV, 84). İbnü’ş-Şa“âr, Yâkūt el-Hamevî’nin küçük yaştan itibaren kitaplarla uğraştığını, ancak bilgilerini ve yazdıklarını başkalarıyla

paylaşmak istemeyen bir kişiliğe sahip olduğunu, bu yönden birçok kişi tarafından eleştirildiğini söyler (Ḳalâʾidü'l-cümân, VII, 197-198). İbnü'l-Kıftî de Yâkūt'un Arapça'yı iyi bilmediği için birçok hatalar yaptığını belirtir (İnbâhü'r-ruvât, IV, 85). İbn Hallikân ise Yâkūt el-Hamevî'nin vefatından sonra Halep'e gittiğini, insanların ondan övgüyle bahsedip ahlâk ve faziletlerini takdir ettiklerini kaydeder (Vefeyât, VI, 139).

Eserleri. 1. Muʿcemü'l-büldân. Yâkūt 615 (1218) yılında Merv'de bulunduğu sırada, hocası Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin hadis dersinde Arap yarımadasında düzenlenen panayırlardan birine adını veren Hubâşe'nin okunuşu hususunda çıkan bir tartışma üzerine yer adlarıyla ilgili bir esere ihtiyaç duyulduğunu farkedip eserini yazmaya karar verdiğini

söyler (Muʿcemü'l-büldân, I, 25). İlk müsveddesini 621'de (1224) Halep'te tamamlayan müellif esere son şeklini 625'te (1228) vermiş ve hâmisi İbnü'l-Kıftî'nin kütüphanesine hediye etmiştir. Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü'l-büldân'ı yazarken daha önce kaleme alınmış tarih, coğrafya, edebiyat ve biyografi kaynaklarına başvurduğu gibi seyahatleri sırasında görüştüğü kimselerden aldığı bilgilerden, kendi gözlem ve tecrübelerinden de yararlanmıştır. İbn Hurdâzbih, Ya'kūbî, Ceyhânî, İbnü'l-Fakīh, Ebû Zeyd el-Belhî, İstahrî, İbn Havkal, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin coğrafyaya dair eserleri onun temel kaynaklarındandır. Bunların yanında İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-Nebeviyye, Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân, Seyf b. Ömer'in Kitâbü'r-Ridde ve'l-fütûḥ, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb, İbnü'l-Kattâ' es-Sıkıllî'nin Z̠ikru Târîḫi Ṣıḳılliyye, Ebû Ali Hasan b. Yahyâ'nın Târîḫu Ṣıḳılliyye, Ahmed b. Muhammed er-Râzî'nin Aḫbâru mülûki'l-Endelüs ve Hemdânî'nin Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab'ı gibi birçok esere başvurmuştur. Yâkūt'un günümüze ulaşmayan birçok kitaptan alıntılar yapmış olması eserinin değerini arttırmaktadır. İslâm âlimleri tarafından kaleme alınıp günümüze ulaşan en büyük coğrafya ansiklopedisi olan eserde bölge, şehir, kasaba, köy, mevki, deniz, nehir, ada, çöl, dağ, vadi, ova, ribat, manastırlar vb. coğrafî unsurlar alfabetik olarak düzenlenmiştir. Müellif ele aldığı maddeler hakkında sadece coğrafî bilgi vermekle kalmamış, tarihî olaylara, şiir ve hikâyelere söz konusu yere mensup şahsiyetlere dair bilgilere de yer vermiştir. Çok zengin mâlûmat içeren eser bir ilim, edebiyat, tarih ve coğrafya hazinesi olarak nitelendirilmektedir. Yâkūt el-Hamevî, mukaddimede yeryüzünü

ibret nazarıyla dolaşmayı emreden âyetlere dikkat çektikten sonra coğrafya biliminin önemini vurgular ve bu konuda bilgi eksikliğinden kaynaklanan hatalara işaret eder. Bu arada faydalandığı kaynaklar hakkında bilgi verir. Eserini ihtisar etmesi yönündeki taleplere ise olumlu cevap vermediğini söyler. Ardından yeryüzü hakkında genel coğrafî bilgiler aktarır, bu konuda geçmiş ulemânın görüşlerine temas eder. Yeryüzünün yedi ana bölgesini, burçları, kitapta sık sık geçen bazı terimleri (berîd, fersah, mîl, kûre, mihlâf, ustân, tûl, arz, humus, katîa vb.) açıklar. Fethedilen ülkelerde yaşayan insanların özellikleri gibi konulara değinir. Eserde yer alan madde başı sayısı 12.953 olarak tesbit edilmiştir.

Madde başlarının doğru okunabilmesi için harekelerini belirten Yâkūt ele aldığı ismin etimolojisini ve sözlük anlamını da zikreder. Ardından yerin coğrafî konumu, bazı merkezlere uzaklığı, tarihi, savaş veya barış yoluyla fethi, bu yerle ilgili şiirler ve sözler, burada meydana gelen önemli olaylar, yetişen İslâm âlimleri, edip ve şairler başta olmak üzere buraya nisbet edilen meşhur kişiler hakkında bilgi verir. Bizzat gittiği yerlerle ilgili gözlemlerini kaydeder. Konuya dair farklı rivayetleri ve görüşleri de aktarır, bazan bu görüşler arasında tercihte bulunur. Aktardığı bilgilerin kaynaklarını zikreder. Önceki kaynaklarda tesbit ettiği hataları düzeltir. Bilgilerin doğruluğu konusunda bir neticeye ulaşamamışsa onları sadece kaydetmekle yetinir. Bazı yerlerle ilgili olarak orada yaşayanların anlatımlarını nakleder. Bu yerlerin gelirleri, yetiştirilen ürünler, esnaf ve sanatkârlar, ticaret malları ve önemli ticaret merkezleri, kara ve deniz ticaret yolları, fiyatlar, madenler, alınan vergi miktarları gibi hususlar da eserde yer alan bilgiler arasındadır. Yine söz konusu yerle ilgili imar ve iskân faaliyetleri, saray ve kasırlar, camiler ve kütüphaneler, medreseler ve diğer tarihî eserlerden de bahsedilir. Çeşitli vesilelerle Bizanslılar, Türkler, Hazarlar, Bulgarlar, Sakālibe, Ruslar, Zencler, Çinliler, Haçlılar ve Moğollar gibi müslümanların ilişki kurdukları toplumlar hakkında bilgi verilir. Arap yarımadası başta olmak üzere birçok bölgede yaşanan nüfus hareketleri, göçler ve iskân, dinî-ilmî hayat ve nüfus gibi hususlar zikredilir. Böylece Muʿcemü'l-büldân bir yer hakkında kendisinden önceki asırlar içerisinde oluşan tarihî, ekonomik, coğrafî, edebî, sosyokültürel vb. çok zengin bilgi birikimini yansıtması bakımından ayrı bir önem taşır. Bu sebeple gerek Doğu'da gerekse Batı'da birçok araştırmacı tarafından alanının en muhtevalı ve önemli kitabı kabul edilmiştir. Eser, bazı yerler

hakkında ayrıntılı bilgi aktarırken önemli bazı yerlere dair bilgilerin yetersiz oluşu, bir kısım yer adlarının etimolojisinin yanlış yapılması ve zorlama yorumlara girişilmesi, müellifin bazı konularda kültür yetersizliği dolayısıyla hatalı veya eksik bilgiler kaydetmesi, eserde bazı milletler hakkında aşağılayıcı ifadelerin kullanılması, hurafelere ve mitolojik unsurlara yer verilmesi gibi noktalarda eleştirilmiştir (Toprak, bibl.).

Muʿcemü'l-büldân, F. Wüstenfeld tarafından son cildi indeks olmak üzere altı cilt halinde neşredilmiş (Jacut's Geographisches Wörterbuch, I-VI, Leipzig 1866-1873; Kahire 1906; Leipzig 1924), 1965'te Tahran'da, 1994'te Frankfurt'ta aynen ve 1955-1957 yılları arasında Beyrut'ta beş cilt halinde yeniden basılmıştır. Osman Reşer, Wüstenfeld neşrinin bir indeksini hazırlamıştır (Sachindex zu Wüstenfeld's Ausgabe von Jāqūt's "muʿgam el-buldān", Stuttgart 1928). Kahire'de tekrar neşredilen eser için (1323-24) Muhammed Ahmed el-Hancî, Müncemü'l-ʿumrân fi'l-müstedrek ʿalâ Muʿcemi'l-büldân adıyla iki ek cilt hazırlamıştır (Kahire 1325). Ferîd Abdülazîz el-Cündî de eseri son iki cildi indeks olmak üzere yedi cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1410/1990). Hem kendi döneminde hem daha sonraki yüzyıllarda Doğu'da ve Batı'da haklı bir şöhrete kavuşan Muʿcemü'l-büldân üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Eser, İbn Abdülhak el-Bağdâdî (ö. 739/1338) tarafından sadece coğrafî bilgiler korunarak ve gerekli yerlerde düzeltmeler yapılarak Merâṣıdü'l-iṭṭılâʿ ʿalâ (fî) esmâʾi'l-emkine ve'l-biḳāʿ (nşr. Th. W. J. Juynboll, I-VI, Leiden 1850-1864; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-III, Kahire 1373-1374; Beyrut 1992), Süyûtî tarafından Muḫtaṣaru Muʿcemi'l-büldân (Ḥüsnü'l-muḥâdara, I, 344) adıyla ihtisar edilmiştir. Friedrich Justus Heer, Muʿcemü'l-büldân'ın kaynaklarına dair Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's Geographischem Wörterbuch adıyla bir kitap yazmış (Strasburg 1898), Wadie Jwaiden eserin mukaddimesi üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (1959, The Introductory Chapters of Yaqut's Muʿjam al-Buldān, Leiden). Hartwig Derenbourg, "Les croisades d'après le dictionnaire de Yakout" adıyla bir makale yazmıştır (Centenaire de L'école des langues orientales vivantes 1795-1895. Receuil de mémoires publié par les professeurs de l'école, Paris 1895, s. 71-92). Barbier de Meynard, XIII. yüzyıl İran'ının sosyokültürel tarihine dair Dictionnaire géographique adlı ansiklopedik eserinde (Paris 1861) Muʿcemü'l-büldân'ın ilgili bölümlerini esas almıştır. Otto Loth, "Die Vulkanregionen (Harra's) von Arabien nach Jâqūt"

(ZDMG, XXII [1868], s. 365-382) ve Khondakar Md. Abdur Rahman “Sources of Yāqūt’s Geographical Dictionary” (The Dacca University Studies, II [Dacca 1938], s. 70-104) başlıklı makaleler kaleme almıştır. F. Wüstenfeld, “Jāqūt’s Reisen, aus seinem geographischen Wörterbuche beschrieben” adlı makalesinde (ZDMG, XVIII [1864], s. 397-493) Muʿcemü’l-büldân’dan hareketle Yâkūt el-Hamevî’nin seyahatlerini anlatmıştır. Batı’da eser üzerine yapılan

bazı çalışmalar Fuat Sezgin tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Studies on Yāqūt al-Hamawī [d. 1229], I-II, Frankfurt 1994). Muʿcemü’l-büldân hakkında yapılan diğer belli başlı çalışmalar şunlardır: Abdülilâh Nebhân, Min Kitâbi Muʿcemi’l-büldân (Dımaşk 1982-1983; Filistin, Endülüs, Suriye, Lübnan ve Ürdün’le ilgili bölümlerden seçmeler); Abdülhüseyin eş-Şebüsterî, el-Aʿlâm fî Kitâbi Muʿcemi’l-büldân (Beyrut 1405/1985; 3398 kişi hakkında bilgi verir); İsmâil b. Ali el-Ekva‘, el-Büldânü’l-Yemâniyye ʿinde Yâḳūt el-Ḥamevî (Küveyt 1985; Beyrut 1408/1988); Yûsuf Ahmed Benî Yâsîn, Büldânü’l-Endelüs fî aʿmâli Yâḳūt el-Ḥamevî el-Coġrâfiyye (Ayn 1425/2004); Abdülvehhâb Muhammed Ali el-Udvânî ve Leylâ Muhammed Ali Cum‘a, “Cühûdü Yâḳūt el-Ḥamevî el-luġaviyye fî Muʿcemi’l-büldân” (Âdâbü’r-râfideyn, XXV, Musul 1993, s. 30-72); Abbas Fâzıl es-Sa‘dî, Yâḳūt el-Ḥamevî: Dirâse fi’t-türâs̱i’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî maʿa’t-terkîz ʿale’l-ʿIrâḳ fî Muʿcemi’l-büldân (Beyrut 1992); Muvaffak Sâlim Nûrî, Ḫıṭaṭu Baġdâd fî Muʿcemi’l-büldân li-Yâḳūt el-Ḥamevî (Bağdat 1422/2001); Ömer Es‘ad, Mecmaʿu eşʿâri Muʿcemi’l-büldân (I-II, Beyrut 1411/1991; Muʿcemü’l-büldân’da yer alan şiirler mısraların son harflerine göre alfabetik olarak sıralanmıştır); C. Halîl Mârûn, Şuʿarâʾü’l-emkine ve eşʿâruhüm fî “Muʿcemi’l-büldân” li-Yâḳūt el-Ḥamevî (I-II, Beyrut 1417/1997; 1484 şaire ait 12.000 beyit ihtiva etmektedir); Muhammed el-Amrî Ebû Abdullah, İtḥâfü’l-ḫillân bi-meʿârifi Muʿcemi’l-büldân (I-II, Beyrut 1415/1994; Muʿcemü’l-büldân’da geçen âyet ve hadislerle biyografileri verilen veya adı geçen şahıslar, râviler ve eserlere dair bir indekstir); Hasan Selim Kıroğlu, Muʿcemü’l-Büldân’ın Kaynakları (2000, yüksek lisans tezi, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kasım Şulul, “İslâm Coğrafyacılarından Yâkūt b. Abdullah el-Hamevî’nin (ö. 626/1229) Muʿcemü’l-büldân’ına Göre Silvan (Meyyâfârikīn)” (Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, yıl 13, sy. 19 [Şanlıurfa 2008], s. 151-162); Kadir Kan, “Ortaçağ İslâm Coğrafyacısı Yâkūt el-Hamevî’ye

Göre Artuklu Şehirleri" (I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri 25-26-27 Ekim 2007, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin 2008, II, 193-200); Abdülhalik Bakır, "Yâkūt el-Hamevî'nin Antakya Şehriyle İlgili Naklettiği Bilgilerin Değerlendirilmesi" (Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Dergisi, VII/1 [Elazığ 2010], s. 1-18).

2. Muʿcemü'l-üdebâʾ (İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâʾ ilâ maʿrifeti'l-üdebâʾ, Ṭabaḳātü'l-üdebâʾ). Yâkūt el-Hamevî, 594 (1198) yılında Âmid'de edip ve şair Ali b. Hasan el-Hillî ile (Şümeym el-Hillî) görüştüğünü ve bu sırada kendisinde ediplere dair bir eser yazma fikri doğduğunu söyler (Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 129). Müellifin edip ve şairleri çeşitli yönleriyle ele aldığını belirttiği, aslının dört büyük cilt olduğu kaydedilen eser günümüze bazı kısımları eksik olarak ulaşmıştır. Kitabın mukaddimesinde bu alanda daha önce yapılan çalışmalardan bahsedildikten sonra edebiyat ve tarih bilgisinin önemi vurgulanır. Ardından nahivcilere, lugat ve ensâb âlimlerine, şairler, kâtipler ve tarihçilere, edebiyatın çeşitli alanlarında kitap telif eden kişilere yer verilir. Yine alfabetik olarak hazırlanan eserde biyografik bilgilerin yanı sıra müelliflerin yazdıkları eserlerden de söz edilir. Yâkūt haklarında bilgi verdiği bazı kişilerle görüşmüş ve bazı anekdotlar anlatmıştır. Bu arada şairlerin şiirlerinden örnekler verilmiştir. Yâkūt el-Hamevî eserinde daha önce bu konuda yazılmış kitaplara, tanıdığı kişilerin anlatımlarına ve kendi gözlemlerine dayanmaktadır. Merzübânî'nin Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ ve el-Muḳtebes fî aḫbâri'n-nüḥât ve'l-üdebâʾ ve'ş-şuʿarâʾ ve'l-ʿulemâʾ, Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn (Aḫbârü'n-nüḥât), Kemâleddin el-Enbârî'nin Nüzhetü'l-elibbâʾ fî ṭabaḳāti'l-üdebâʾ, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin el-Ensâb, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd, İbn Cinnî'nin el-Ḫaṣâʾiṣ ve İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist adlı eserleri Muʿcemü'l-üdebâʾın kaynaklarından bazılarıdır. Müellifin, kendisine ait Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ adlı eseri başta olmak üzere günümüze ulaşmayan birçok eserden söz edip alıntılar yapmış olması kitabın kıymetini arttırmaktadır. Yâkūt el-Hamevî bu eserinde kendi biyografisine de yer vermiş, ancak bu kısım zamanımıza intikal etmemiştir (Süyûtî, I, 336; Interpreting the Self, s. 265). Müellif bu eserinde kendi şiirlerini de kaydetmiştir. Safedî el-Vâfî bi'l-Vefeyât'ında, Süyûtî Naẓmü'l-ʿiḳyân, Ḥüsnü'l-muḥâḍara ve Buġyetü'l-vuʿât'ında, Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'sinde, İbnü'l-İmâd Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb'inde, Abdülkādir el-Bağdâdî

Ḫizânetü’l-edeb’inde Muʿcemü’l-üdebâʾdan yararlanmıştır. Eseri David Samuel Margoliouth yedi cilt halinde neşretmiştir (Leiden-London 1907-1927; 1923-1931; Bağdat 1964). Daha sonra muhtelif baskıları yapılmıştır (nşr. Ahmed Ferîd er-Rifâî, I-XX, Kahire 1355-1357; Beyrut 1400/1980; nşr. İhsân Abbas, I-VII, Beyrut 1993; nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘, I-VII, Beyrut 1420/1999). Ahmed Şemseddin eserin indeksini hazırlamıştır (Fehârisü Muʿcemi’l-üdebâʾ, Beyrut 1993). Gotthelf Bergsträsser Muʿcemü’l-üdebâʾın kaynakları hakkında bir makale yazmış (“Die Quellen von Jākūt’s Iršād”, ZDMG, XLV [1911], s. 797-811), Mustafa Cevâd, Muʿcemü’l-büldân’dan alıntı yapan eserlerden hareketle kayıp kısımlarını tamamlamaya çalışmış (“ed-Dâʾiʿ min Muʿcemi’l-üdebâʾ”, MMİIr., VI [1959], s. 101-173; VII [1960], s. 256-302), Şâkir el-Fahhâm, eserin D. S. Margoliouth ve İhsân Abbas neşirlerini değerlendiren bir makale yazmıştır (“Naẓra fî ṭabaʿâti ‘Muʿcemi’l-üdebâʾ’ li-Yâḳūt el-Ḥamevî”, el-Akademiyye, XVII [Rabat 2000], s. 129-172). 3. Muʿcemü (Aḫbârü)’ş-Şuʿarâʾ. Yâkūt el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-üdebâʾdan önce telif ettiği bu eser (Muʿcemü’l-üdebâʾ, I, 5-6) günümüze ulaşmamıştır. Bu eserde önceki şairlerin yanı sıra müellifin bizzat görüp tanıdığı şairlerin de konu edildiği ve şiirlerinden örnekler verildiği kaydedilmektedir. Eserin kaynakları arasında Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin el-Eġānî, İbn Sellâm el-Cumahî’nin Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾ, İbn Kuteybe’nin eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Merzübânî’nin el-Muḳtebes fî aḫbâri’n-nüḥât ve’l-üdebâʾ ve’ş-şuʿarâʾ ve’l-ʿulemâʾ ve İbnü’l-Mu‘tezz’in Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ adlı eserleri sayılabilir. 4. el-Müşterik vażʿan ve’l-müfteriḳ (muḫtelif) suḳʿan. İki veya daha fazla yere delâlet eden, ancak aynı yazılan isimlere dair bir eserdir. Yâkūt el-Hamevî, 623 (1226) yılında yazdığı bu eserine ölümüne kadar ilâveler yapmış ve tashihlerde bulunmuş, alfabetik olan eserin telifinde Muʿcemü’l-büldân esas alınmıştır. F. Wüstenfeld tarafından 1846 yılında Göttingen’de neşredilen eserin 1963’te Bağdat’ta, 1994’te de Frankfurt’ta tıpkıbasımı yapılmıştır. 5. el-Muḳteḍab fi’n-neseb (Kitâbü’l-Ensâb). Hişâm b. Muhammed el-Kelbî’nin Cemheretü’n-neseb adlı eserinin muhtasarı olup Nâcî Hasan tarafından el-Muḳteḍab min Kitâbi Cemhereti’n-neseb adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1987). Yâkūt el-Hamevî’nin günümüze ulaşmayan eserleri arasında şunlar zikredilebilir: el-Mebdeʾ ve’l-meʾâl fi’t-târîḫ, Muḫtaṣaru Târîḫi Baġdâd, Kitâbü’d-Düvel, Mecmûʿu kelâmi Ebî ʿAlî el-Fârisî, Kitâbü’l-Ebniye, Evzânü’l-esmâʾ ve’l-efʿâli’l-hâṣıra li-kelâmi’l-

ʿArab, er-Red ʿalâ İbn Cinnî (ʿinde kelâmihî fi'l-hemze ve'l-elif min kitâbi Sırri'ṣ-ṣınâʿa),

Aḫbârü'l-Mütenebbî, ʿUnvânü Kitâbi'l-Eġānî, Żarûretü'ş-şiʿr.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 479, 529; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-16, 25; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1907-11, I, 5-6; V, 129; İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu İrbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 319-324; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, IV, 80-98; İbnü'ş-Şa‘‘âr, Ḳalâʾidü'l-cümân fî ferâʾidi şuʿarâʾi hâẕe'z-zamân (nşr. Kâmil Selmân el-Cübûrî), Beyrut 1426/2005, VII, 197-202; Münzirî, et-Tekmile, III, 249-250; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 127-139; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 312-313; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1417/1997, s. 192-193; Safedî, el-Vâfî (nşr. Velîd b. Müslim - Ya‘kūb b. Yezîd et-Temmâr), Beyrut 1425/2004, XXVIII, 45-49; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 59-63; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 336, 344; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 64; II, 1734-1735; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 121-122; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 369-372; Brockelmann, GAL, I, 630-632; Suppl., I, 880; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 10-15; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 96-98; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 335-344; R. Sellheim, "Neue Materialien zur Biographie des Yāqūt", Schriften und Bilder Drei Orientalistiche Untersuchungen (ed. K. L. Janert v.dğr.), Wiesbaden 1967, s. 87-118; Sezgin, GAS, XV/2, s. 31-39; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, bk. İndeks; Ebü'l-Fütûh Muhammed et-Tevânisî, Yâḳūt el-Ḥamevî: el-Coġrâfî er-raḥḥâle el-edîb, Kahire 1971; Fâtıma Hüdâ Necâ, el-Ġurer fî siyeri'l-müʾerriḫîn ve aḫbârihim, Beyrut 1985, s. 287-342; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü coġrâfiyyîne'l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 447-457; Ilias Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-

1000 A. H. (750-1600 A. D.), Abu Dhabi 1998, s. 484-488; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 46, 135-136; Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition (ed. Dwight F. Reynolds), Berkeley 2001, s. 53-54, 65, 67, 265; Fuâd Kındîl, Edebü'r-riḥle fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Kahire 1423/2002, s. 434-450; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Arabî), s. 177-188; Yûsuf Ahmed Benî Yâsîn, Büldânü'l-Endelüs fî aʿmâli Yâḳūt el-Ḥamevî el-coġrâfiyye, Ayn 1425/2004, s. 45-77; Abdülmuîn el-Mellûhî, "el-Fikrü'l-ʿilmî ʿinde Yâḳūt el-Ḥamevî fî Muʿcemi'l-büldân", MMLADm., XLVI/2 (1971), s. 339-379; R. M. N. İ. İlâhî, "Yâḳūt el-Ḥamevî el-Baġdâdî: Ḥayâtühû ve müʾellefâtüh" (trc. Yûsuf Dâvûd Abdülkādir), el-Mevrid, VII/1, Bağdad 1978, s. 11-52; Nâciye Mürrânî, "Muʿcemü'l-büldân li-Yâḳūt el-Ḥamevî: Taḥlîl ve taḳvîm", a.e., VII/3 (1978), s. 109-116; İhsân Sıdkī el-Amd, "Ḳırâʾe s̱âniye fî Muʿcemi'l-büldân li-Yâḳūt el-Ḥamevî", ʿÂlemü'l-fikr, XIV/2, Küveyt 1983, s. 263-302; İbrâhim es-Sâmerrâî, "Maʿa Yâḳūt fî muʿcemâtih", el-Meşriḳ, LXXIII/1 (1999), s. 159-183; Şâkir el-Fahhâm, "Naẓra fî ṭabaʿâti Muʿcemi'l-üdebâʾ li-Yâḳūt el-Ḥamevî", el-Akademiyye, sy. 17, Rabat 2000, s. 129-172; M. Faruk Toprak, "Yâkût el-Hamevî'nin Mu'cemü'l-büldân Adlı Eserine Eleştirel Bir Bakış", EKEV Akademi Dergisi, VIII/21, Ankara 2004, s. 173-181; R. Blachere, "Yakût Rûmî", İA, XIII, 357-358; Cl. Gilliot, "Yāḳūt al-Rūmī", EI² (İng.), XI, 264-266; İbrâhim el-Ebyârî, "Muʿcemü'l-üdebâʾ li-Yâḳūt el-Ḥamevî", Tİ, I, 533-549; Mahmûd Fehmî Hicâzî, "el-Ḥamevî, Ebû ʿAbdillâh Yâḳūt b. ʿAbdillâh", Mv.AU, VII, 277-282.

Casim Avcı

YÂKŪT el-MÜSTA‘SIMÎ

(ياقوت المستعصمي)

Ebü’l-Mecd Cemâlüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Müsta‘sımî (ö. 698/1299)

Aklâm-ı sittenin klasik ölçülerini belirleyerek hat sanatında çok önemli yenilikler gerçekleştiren hattat.

Aynı adı taşıyan ve aynı çağda yaşayan başka hattatlar da vardır. Bunlar künyeleriyle birbirinden ayrılmakla beraber bu durum müellifler arasında bazı karışıklıklara yol açmıştır. Kaynaklarda verilen bilgilere göre Yâkūt küçük yaşta Rum ülkesinden esirler arasında Bağdat’a getirilmiş, son Abbâsî halifesi Müsta‘sım-Billâh tarafından satın alınmış, nisbesini de ondan almıştır. Amasyalı bir Türk veya Rum asıllı olduğu ileri sürülmüştür; ancak bunu destekleyecek sağlam bir delil yoktur. Habeşî olduğunu ileri sürenler de vardır. Hadım (tavâşî) olan Yâkūt saraya alındıktan sonra Halife Müsta‘sım’ın özel ilgisiyle çok disiplinli bir eğitim görerek yetişti; zamanın geçerli ilimlerinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatını öğrendi. bilhassa ilgi duyduğu hat sanatını Halife Müsta‘sım’ın nedimlerinden, kütüphanesinin müdürü ünlü mûsikişinas Safiyyüddin el-Urmevî’den meşketti ve üstün başarı gösterdi. Ardından İbn Habîb’den yararlandı. Bazı eserlerde Yâkūt, Şühde’nin öğrencisi gibi gösterilmişse de araştırmacılar bunun tarih bakımından mümkün olmadığını belirtmiştir. Yâkūt geleneksel usulde hat öğrenimini tamamlayınca İbn Mukle’nin, özellikle İbnü’l-Bevvâb’ın ve diğer üstatların yazıları üzerinde yaptığı uzun inceleme ve çalışmalar sonunda kendi zevk ve sanat gücünü de ortaya koymak suretiyle yeni bir üslûp geliştirdi.

Yâkūt, her yazı çeşidine göre kalem ağzı meylini yeniden belirleyip İbn Mukle ile zuhur etmeye başlayan altı çeşit yazının (hatt-ı mensûb, aklâm-ı sitte) klasik nisbet ve ölçülerini ortaya koydu. Böylece Yâkūt ekolü yazı çeşitlerinde harfleri kendi kalem noktasına göre boy ve enleri, çanakların derinlik ve genişlikleri, nûn, kâf ve yâ gibi harflerde keşîdelerin uzunluğu ve derinliği, satır düzeninde harf ve kelimelerin aralıkları, harflerin

birbiriyle bağlantıları tesbit edilerek yazı en güzel şeklini aldı. Bu farklılıklar İbnü'l-Bevvâb ekolüyle karşılaştırıldığında çok açık biçimde görülmektedir. Bu üslûbun farklı olduğu bütün yazı çeşitlerinde görülmekle beraber özellikle muhakkak ve reyhânî yazıları klasik form ve güzelliğine kavuştu. Aynı şekilde sülüs ve nesihin klasik formları belirlenmiş olmakla beraber bu yazılar altın çağına Osmanlı hat ekolünde erişmiştir. Yâkūt üslûbunun İslâm dünyasında benimsenip hattatlar tarafından örnek alınmasıyla Yâkūt "kıbletü'l-küttâb" lakabıyla anılmaya başlandı ve ünü kısa zamanda yayıldı. Yâkūt'un bu başarıyı elde etmesinde ona her türlü imkânı sağlayan, onu teşvik eden, başarılarını ihsanlarıyla ödüllendiren Halife Müsta'sım-Billâh'ın büyük payı vardır. Halifenin en yakın musâhibi gibi sarayda bolluk içinde bir hayat süren Yâkūt, Bağdat'ın seçkin sanat, ilim ve irfan çevrelerinde saygı gördü ve kendisine büyük değer verildi.

656'da (1258) Hülâgû Han'ın Bağdat'a girmesiyle başlayan sıkıntılı günleri Yâkūt bir minarede saklanarak geçirdi.

Ancak daha sonra Hülâgû ve Abaka Han'ın, bilhassa Atâ Melik el-Cüveynî ve kardeşi Şemseddin Cüveynî'nin yakınlığını kazandı, onlardan büyük saygı ve destek gördü. Sanatının uzun ve en verimli yıllarını burada talebe yetiştirip mushaf yazmakla geçirdi. Yaşı bir hayli ilerlemiş olduğu halde Bağdat'ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel'in Mekābirü'ş-şühedâ'da bulunan türbesinin yanına defnedildi. Ölüm tarihi muahhar kaynaklarda 667 (1269) (Âlî, s. 18; Gülzâr-ı Savâb, s. 42), 696 (1297) (Kummî, s. 19), 699 (1300) (Müstakimzâde, s. 576) gibi farklı şekillerde geçerse de talebesi İbnü'l-Fuvatî ile (el-Ḥavâdiṣü'l-câmiʿa, s. 337) çağdaşları olan Zehebî, İbn Şâkir el-Kütübî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Habîb el-Halebî gibi tarihçiler 698 (1299) yılını vermişlerdir. Müstakimzâde ve Nefeszâde'nin kaydettiği, Yâkūt'un 180 yıl yaşadığına dair rivayetler doğru değildir.

Çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe yetiştirmiş olan Yâkūt, aklâm-ı sitteyi öğrettiği altı talebesi kendisiyle beraber "esâtîze-i seb'a" (yedi üstat) diye anılmıştır. Bunlardan her biri bir yazıda uzman olmakla beraber diğer yazılarda da hüner göstermişlerdir. Yâkūt üslûbunu İslâm ülkelerinde yayan bu öğrencilerin isimleri kaynaklarda farklı şekilde kaydedilmişse de genellikle şu isimler öne çıkmaktadır: Argūn (Ergun) b. Abdullah el-Kâmilî, babasının Arap, annesinin Türk olması sebebiyle kendisine

Ergun/Arkun (melez) lakabı verilmiştir. Yâkūt'un bu talebesi aklâm-ı sittede ve özellikle muhakkak yazıda uzmanlaşmış, yirmi dokuz mushafın yanısıra Bağdat'ta iki medresenin kitâbesini yazmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 151, 222; Revan Köşkü, nr. 69) ve Chester Beatty (nr. 1494, 1498) kütüphanelerinde yazdığı mushaf ve cüzler, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4116) yazı örnekleri günümüze ulaşmıştır. Ahmed-i Sühreverdî bilhassa celî ve nesihte zamanın önde gelen hattatlarından sayılmıştır. Otuz üç mushaf yazdığı söylenir (Habîb, s. 55). Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde istinsah ettiği bir mushaf, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Emanet Hazinesi, nr. 249) yazdığı bir cüz, Süleymaniye Kütüphanesi'n-de (Ayasofya, nr. 486) bir eseri vardır. Mübârekşah es-Süyûfî altı çeşit yazıda üstat olmakla beraber daha çok reyhânîde kendini göstermiştir. Yazdığı bir mushaf Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yeniler, nr. 2468). Mübârekşah b. Kutub bilhassa nesih yazıda uzmanlaşmış ünlü bir hattat olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir eseri kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 4116). Abdullah-ı Sayrafî özellikle sülüs yazılarıyla tanınmıştır. Bunun da Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 49; Yeniler, nr. 5725) ve Chester Beatty (nr. 1468) kütüphanelerinde mushafları mevcuttur. Osmanlı hat ekolünün kurucusu Şeyh Hamdullah, Yâkūt ve Sayrafî'nin yazılarını örnek alarak üslûbunu geliştirmiştir. Nasrullah et-Tabîb (Nâsırüddin Mütetabbib) bilhassa muhakkak yazıda uzmanlaşmış ve yirmi beş mushaf yazmıştır. Hat sanatıyla ilgili bazı kaynaklarda bu altı kişinin yanında Yûsuf b. Yahyâ el-Meşhedî ve Seyyid Haydar Gundenüvîs'in adları da yer alır. Yâkūt'un yetiştirdiği bu hattatların Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 2153, 2310; III. Ahmed, nr. 3663; Bağdat, nr. 410, 411), Süleymaniye (Ayasofya, nr. 6, 4116) ve Türk ve İslâm Eserleri Müzesi (nr. 178) kütüphanelerinde güzel yazıları bulunmaktadır. Yâkūt'un Müstakimzâde'nin Tuhfe-i Hattâtîn adlı eserinde geçen diğer öğrencileri şunlardır: Sâbit b. Tâvân (ö. 631/1234), Es'ad b. İbrâhim b. Hasan, Sadr Ahmed b. Muhammed, İbrâhim Ebû Abdullah b. İbrâhim, İbrâhim b. Süleyman, Ebü'l-Meâlî Muvaffakuddin Ahmed b. Hibetullah, Halîl, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Nizâmeddin Dede Konevî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Muhammed b. Ahmed, Ahmed b. İbrâhim b. Abdurrahman el-Vâsıtî, İbnü'l-Fuvatî, Hasan b. Muhammed (ö. 742/1342).

Yâkūt hattıyla günümüze ulaşan eserlerin çoğu mushaftır. Abartılı biçimde

onun 1001 mushaf yazdığı söylenir. Yâkūt el-Müsta‘sımî, müze ve kütüphanelerde kendi imzasıyla kayıtlı mushaflara göre hat tarihinde en çok mushaf yazan hattat olarak değerlendirilmektedir. Fakat Yâkūt'un imzasını taşıyan mushaflar ve diğer eserler arasında onu takliden yazılmış ve imzası atılmış eserler de bulunmaktadır. Bunların belirlenip ayıklanması oldukça zor görünmektedir. Müze ve kütüphanelerde Yâkūt imzalı veya uzman hattatlarca Yâkūt'a aidiyeti tasdik edilen mushaf ve cüzlerden tesbit edilebilenler şunlardır: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yirmi iki adet olmak üzere (Karatay, I, 29-36), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. A. 1673, 6674, 6680, 6734), İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 28, 328, 505, 507, 525), Chester Beatty (nr. 15.1452, 15.1500), Yale Üniversitesi (Arabic, nr. 430), Süleymaniye (nr. 1), Konya Mevlânâ Müzesi (nr. 15, 16) kütüphanelerinde, Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (M. nr. 20), Meşhed İmam Rızâ Kütüphanesi'nde (nr. 120, 121), Tahran Kütübhâne-i Saltanatî'de (nr. 1), İran Bastan Museum'da

(nr. 4277) ve Paris Bibliothèque Nationale'de (Arabe, nr. 6068, 6716) sülüs, nesih ve muhakkak hatlarıyla yazılmış mushaf-ı şerif ve cüzler bulunmaktadır.

Bunların dışında müze ve kütüphanelerde âyet ve hadisleri içine alan kıta ve murakka‘lar, hikmetli ve özlü sözlerden meydana gelen mecmualar, risâleler de mevcuttur. Yâkūt'un Risâle fi'l-ḫaṭ adlı bir eseri kaydedilirse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 862) buna henüz rastlanmamıştır. Yine İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserini tek cilt halinde yazdığı söylenirse de bunun günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Yâkūt'un Aḫbâr ve eşʿâr ve âdâb ve ḥikem ve veṣâyâ münteḫabe yahut benzer isimlerde Süleymaniye Kütüphanesi'n-de kayıtlı risâlesi (Ayasofya, nr. 3764, 3765, 4306) diğer bazı risâlelerin yer aldığı bir mecmua içinde basılmıştır (İstanbul 1298, s. 52-77). Esrârü'l-ḥükemâʾ (İstanbul 1300, Mufaddal ed-Dabbî'nin Ems̱âlü'l-ʿArab'ı ve diğer bazı risâlelerle birlikte, s. 87-140; nşr. İbrâhim Sâlih ve Semîh Sâlih, Dımaşk 1994) adıyla yapılan neşirler de büyük kısmıyla aynı eserdir. British Library'de bu konuda yazdığı bir eseri daha vardır (Add., nr. 23475). Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2765) ve Chester Beatty (Ar. 4237) kütüphanelerinde Edʿiyetü'l-eyyâmi's-sebʿa adlı bir eseri, muhadram şairlerden Kutbe b. Evs el-Hâdire divanının istinsah ettiği nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3881, 3932, 3933; ayrıca bk.

Sezgin, II, 214) ve Smithsonion Institution Freer Gallery of Art Washington D. C.'de (nr. 37. 28) kayıtlıdır (istinsah ettiği diğer bazı eserler için bk. Sezgin, bibl.; Selâhaddin el-Müneccid, s. 56-59).

Yâkūt'un hat sanatında yaptığı yenilikler yeni bir dönem başlatmış, tesirleri iki asra yakın devam etmiş ve yazıları örnek alınmıştır. Osmanlı ülkesinde üslûp arayışları ve Şeyh Hamdullah'ın çevresinde oluşan Osmanlı ekolü Yâkūt çığırı temel alınarak yürütülmüştür. Osmanlı hat ekolü, II. Bayezid'in hazineden çıkarıp Şeyh Hamdullah'a verdiği Yâkūt'un yazı örneklerinden yedi kıta üzerinde yaptığı uzun, yorucu bir mesainin sonucu ortaya çıkmıştır. Bu ekol çeşitli şivelerle gelişimini sürdürürken Kanûnî Sultan Süleyman devri hattatı, Yâkūt-ı Rûm denilen Ahmed Şemseddin Karahisârî bu çığıra uymayıp hocası Esedullāh-ı Kirmânî'den öğrendiği Yâkūt el-Müsta‘sımî ekolünü benimsemiş, bu ekolü yazı güzelliğinin zirvesine ulaştırmış, böylece Ahmed Karahisarî elinde Yâkūt üslûbu altın çağını tamamlamıştır. Osmanlı hat sanatında bir nesil devam eden Yâkūt üslûbu yerini Şeyh Hamdullah ekolüne bırakmıştır. Yalnız İran'da hat sanatı Osmanlı hat sanatı gelişmelerinin dışında kalmış, İranlı hattatlar Yâkūt ekolünü sürdürerek bu vadide eserler vermiştir. Yâkūt'un hat dışında şiir ve edebiyat alanında da sanat zevkini ve yeteneğini gösterdiği bilinmektedir. Bazı eserlerde şiirleri yer almaktadır (İbnü'l-Fuvatî, el-Ḥavâdis̱ü'l-câmiʿa, s. 296-297, 337-338).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fuvatî, el-Ḥavâdis̱ü'l-câmiʿa (nşr. Mehdî en-Necm), Beyrut 1424/2003, s. 296-297, 337-338; a.mlf., Mecmaʿu'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb (nşr. Muhammed el-Kâzım), Tahran 1416, II, 572; III, 532; IV, 167; V, 283; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: 691-700, s. 373-374; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 263-264; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 6; İbn Habîb el-Halebî, Tez̠kiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 219; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 14; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, XII, 61-62; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 19; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 18; Gülzâr-ı Savâb, s. 42; Keşfü'ẓ-ẓunûn,

I, 862; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4359, vr. 77b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 576; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 54, 55, 274; Serkîs, Muʿcem, II, 1945, 1970; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 29-36; Sezgin, GAS, II, 89, 189, 214, 301, 497; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Bağdad 1396/1976, II, 340-341, 343, 356, 360, 379; M. Lings - Yasin Hamid Safadi, The Qurʾān, London 1976, s. 46; Selâhaddin el-Müneccid, Yâḳūt el-Müstaʿṣımî, Beyrut 1985, s. 7-11; Velîd el-A'zamî, Cemheretü'l-ḫaṭṭâṭîne'l-Baġdâdiyyîn, Bağdad 1989, II, 459; Yahyâ Vehîb el-Cübûrî, el-Ḫaṭ ve'l-kitâbe fi'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1994, s. 116-117, 236-244; Sheila S. Blair, Islamic Calligraphy, Cairo 2006, s. 242-250, 261-263, 522-523, ayrıca bk. İndeks; Nihad M. Çetin, "Yâkut Musta'sımî", İA, XIII, 352-357; Sheila R. Canby, "Yāḳūt al-Mustaʿṣimī", EI^2 (İng.), XI, 263-264.

Muhittin Serin

YÂKUTİYE MEDRESESİ ve KÜMBETİ

Erzurum’da XIV. yüzyılın başında inşa edilen İlhanlı devri medresesi ve kümbeti.

Bânisine ithafen Hoca Yâkut Medresesi adıyla da anılır. Kaynaklara göre uzun süre, eski Yeniçeri Kışlası’nın yerine 1877-1879’da yaptırılan yeni kışlanın içinde kalmıştır. Yine uzun yıllar top dökümhanesi olarak kullanılan binanın etrafında 1970’li yıllarda askerî birlikler bulunmaktaydı. Taçkapısının üzerindeki tek satırlık Arapça kitâbeye göre medrese, Olcaytu Hudâbende döneminde 710’da (1310-11) Gāzân Han ve Bolugan Hatun’un paralarıyla İlhanlılar’ın Bayburt ve Erzurum vilâyetlerinin emîri Cemâleddin Hoca Yâkut Gāzânî tarafından yaptırılmıştır.

Yapı üç eyvanlı olup avlusunun üzeri kapalı medreseler grubuna girmektedir. Kesme taştan tek kat halinde inşa edilen dikdörtgen planlı medrese ön cephe düzeniyle dikkati çekmektedir. Cephenin ortasında dışa taşkın, bitkisel, geometrik ve figürlü süslemeli taçkapı yer almakta, sağ köşede minare, sol köşede minare kaidesi bulunmaktadır. Ana eyvanın arkasında bir kümbet mevcuttur. Cephenin ortasında dışa taşkın olarak yerleştirilen taçkapıyı mukarnaslı, geometrik ve bitkisel süslemeli yüksek kabartma bordürler üç yönde dolaşmaktadır. Taçkapının basık kemeri geçme motifli olup kemerin iki ucunda yaprak motifleri üzerinde palmetler görülür. Kemerin köşeliklerinde de palmet desenleri işlenmiştir. Kapının iki köşesinde kabarık palmet süslemeli sütunçeler üzerinde palmet desenli sütun başlıkları yer almaktadır. Kapının yan nişleri sivri kemerli düzenleme içinde iki yanı sütunçeli ve beş sıralı mukarnaslıdır. Nişin içinde on

iki kollu yıldızdan gelişen geometrik süsleme vardır. Nişin dikdörtgen çerçevesini oluşturan ince bordür üzerinde palmet dizisine yer verilmiştir. Kemer üzerinde dikdörtgen bir kartuş içinde yivli dallarla birbirine bağlanmış palmetlerden meydana gelen düzenleme bulunmaktadır. Kapının üstünde bir sıra mukarnas, yan nişlerin üzerinde dikdörtgen formlu

düzenleme içinde sekiz kollu yıldızdan gelişen geometrik düzenleme görülmektedir. Kitâbe kuşağı yan nişler ve kemer üzerinde kapıyı üç yönden çevrelemektedir. On sıralı mukarnas kavsara, rûmî-kıvrık dal süslemeli sivri kemer içinde yer almaktadır. Kemer köşeliklerinde günümüze oldukça bozulmuş durumda ulaşan bir kitâbe vardır. Kapıyı üç yönden dolaşan dikdörtgen bordürlerden ilki üzerinde palmet, rûmî ve kıvrık dallardan oluşan bir düzenleme görülür. On iki kollu yıldızdan gelişen geometrik düzenleme her iki yanında rûmî ve palmet dizisinden meydana gelen iki ince bordür bulunmaktadır. Bir sonraki bordür üzerinde yüksek kabartma palmetler, zemininde palmet, rûmî ve kıvrık dallı süsleme mevcuttur. Kapının dış köşelerinde gövdeleri palmet desenli, palmetli ve mukarnaslı başlıklara sahip üst üste kullanılmış ikişer sütunçe vardır. Kapıyı iki yandan sınırlayan çift katlı, gövdeleri palmet desenli sütunçeler yine palmetli sütun başlıklarına sahiptir.

Dışa taşkın taçkapının yan cephelerinde iki katlı bir düzenleme görülmektedir. Kaval silmelerle çevrili dikdörtgen panolar içinde kıvrık dal, rûmî ve palmet dizilerinden oluşan bordürlerin ortasında beş kollu yıldızdan ve kırık hatlardan meydana gelen geometrik desenli bordür bulunmaktadır. Cephenin alt kısmında taç kapısındaki kaval silmeden oluşan sivri kemerli niş palmet desenli vazo formlarıyla sonlanmaktadır. Geometrik süslemeli bir vazodan çıkan, iri yaprakları belirgin bir ağaç motifinin altında her iki yanında birer aslan-pars figürü işlenmiştir. Parsların vücutları spiral biçimde kıvrımlarla işlenmiş, yüzlerinde gözler, dişler, ayrıca ayaklar gibi ayrıntılar da belirtilmiştir. Ağacın üzerindeki çift başlı kartal motifinde vücut, kanatlar, kuyruk açıkça işlenmiştir; başının üzerinde geometrik süslemeli bir kabara yer almaktadır.

Minareler cephenin kuzey ve güney köşelerindedir. Kesme taştan, alt kısımları pahlı yuvarlak kaidesi üstünde yalnızca güney yönündeki minare ayaktadır. Kaidenin üzerinde, minarenin yüzeyinden dışa taşkın yerleştirilmiş tuğlaların meydana getirdiği ok ucu şeklinde geometrik düzenlemeler içinde fîrûze ve mor sırlı tuğlaların yerleştirilmesiyle elde edilen örgülü geometrik süslemeye sahip gövde belli bir yüksekliğe kadar sağlam kalabilmiştir. Yıkılan üst kısmı ise kurşun bir kapakla kapatılmıştır. Diğer minarenin ise yapıldıktan sonra yıkıldığı veya hiç yapılmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Günümüze pahlı kaide üzerindeki

silindirik gövde cephe yüksekliğinde ulaşmıştır. Erzurum'u gösteren gravürlerden minarelerin orijinal durumu anlaşılamamaktadır.

Taçkapıdan sonra beşik tonoz örtülü eyvanın her iki yanında birer mekân yer almaktadır. Köşelerde kalan odalar pahlı kapı geçişleriyle orta mekâna bağlanmıştır. Bu mekânlardan sağdakinde bulunan merdivenlerle çatıya, buradan da minarelere ulaşılmaktadır. Orta mekân dilimli kemerli bir kapı ile avluya açılmaktadır. Medresenin dikdörtgen planlı orta mekânında dört kalın ayağa oturan revak kemerleri, ortadaki oldukça süslemeli mukarnaslı tonozu taşımaktadır. Sağda ve solda birer koridor oluşturan revak kemerlerinin arkasında kalan cephelerde ortada birer eyvan, bunların iki yanında ikişer oda vardır. Medrese odalarının düz taş hatıllı silmeleri üzerinde bitkisel ve geometrik bezemeli rozetler görülmektedir. Revakların üzerleri kuzey-güney ve doğu-batı yönlerinde sivri kemerli tonozlarla örtülmüştür. Yapının içte giriş biriminin üstü medresenin içine açılan sivri kemerli bir mahfil şeklinde düzenlenmiştir. Medresenin uzun süre âtıl durumda kalmasından dolayı bu mekâna geçiş önceleri tam olarak anlaşılamamış, avlu içinden bir merdivenle buraya çıkıldığı düşünülmüştür. Ancak daha sonra üst katta yapılan araştırmalarda minare kapılarının önünden orta bölüme geçen birer kapının bulunduğu tesbit edilmiştir.

Güneydeki yan eyvanda bir mihrap ve eyvan duvarlarını çevreleyen vakfiye kitâbesi mevcuttur. Medresenin doğu cephesinde büyük bir eyvan, bunun güneyinde bir oda, kuzeyinde aynı zamanda kümbete de geçişi sağlayan bir mekân mevcuttur. Ana eyvanda yer alan bir pencere avludaki kümbetle bağlantılıdır. Medresenin ana eyvanına bitişik konumdaki kümbet, kenarları pahlı kare bir mumyalık katı üzerinde dıştan çokgen planlı ve külâhlı, içten yuvarlak planlı ve kubbeli olup önünde kare planlı bir hazırlık mekânı vardır. Kümbetin kaidesinin üzerinde bir silme, doğu ve güneydoğu cephelerinde mukarnaslı birer pencere yer almaktadır. Külâh eteğinde gövdeyi geometrik motifli iki kuşak çevreler. Kümbetin kuzeyinde bulunan ve yapıya girişi sağlayan birime medresenin içinden ulaşılmaktadır. Kümbetin mumyalığı kare planlı ve aynalı tonoz örtülüdür. Mumyalık katı önündeki hazırlık mekânı mevcuttur. Bu bölüme de medresedeki mekândan geçilmektedir. Kümbette herhangi bir kitâbe olmadığı için gömülü olan kişi ya da kişilere dair bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 150-153; İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 302-335; Rahmi Hüseyin Ünal, Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région, Paris 1968, s. 32-51; a.mlf., Erzurum Yakutiye Medresesi, Ankara 1992; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri,

İstanbul 1972, II, 1-7; Tanju Cantay, XII.-XIII. Yüzyıllarda Anadolu'da Cephe Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1982), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 290-292, 427-429; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, II, 183-187; Esma Şaziye Zeren, Erzurum Çifte Minareli ve Yakutiye Medreseleri'nin Bazı Çağdaş ve Benzer Anadolu Yapılarının Ön Yüz Taçkapı Süslemeleri ile Karşılaştırılması: XIII. ve XIV.yy. (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ayşe Denknalbant, Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Çifte Minareli Cephelerin Gelişimi: İran, Azerbaycan, Hindistan (doktora tezi, 2010), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 181-200, 387-392; İlhan Akçay, "Yakutiye Medresesi", VD, sy. 6 (1965), s. 146-152; Nusret Çam, "Erzurum'daki Yakutiye Medresesi ile İlgili Mülahazalar", a.e., sy. 20 (1988), s. 289-310.

Ayşe Denknalbant

YAKUTLAR

Sibirya'nın doğusunda yaşayan Türk kökenli bir boy.

Türkler'in en eski boylarından biri olup kendilerine Saha adını vermektedirler. XVII. yüzyıldan beri Rus ve Avrupa literatüründe Yakutlar diye anılmakta, dolayısıyla onların yaşadığı bölgeye Yakutistan (Yakutya) denilmektedir. Ruslar'ın Sahalar için kullandığı Yakut adı Tunguzlar'ın onlara verdiği Yako adının +t ekiyle yapılmış çoğul halidir. Günümüzde burası Rusya Federasyonu içinde özerk bir cumhuriyettir. Yakutistan'dan başka Taymır, Evenki, Magadan, Sahalin ve bunların yöresinde de Yakutlar yaşamaktadır. Ayrıca Yakutlar'a bağlı Dolgan adlı bir topluluk vardır. Kuzey Yakutları ile Güney Yakutları arasında kültürel farklılıklar bulunmakta, kuzeydekiler daha çok avcı balıkçı bir hayat sürdürürken güneydekiler Tunguz ve Yukagirler'le benzer kültür özellikleri taşımaktadır.

Arkeolojik araştırmalara göre Yakut ülkesinde ilk insan izleri erken taş devrine kadar gider. Buzul çağının hemen sonrasında ırmak boylarında ilk yerleşme yerleri görülür. Lena havzasında yarı göçebe hayatı süren balıkçı ve avcı gruplar yaşamıştır. Geyik avını yansıtan kaya resimlerinin mevcudiyeti bunu kanıtlar. Maden devriyle birlikte Baykal çevresine has mezarlar bu bölgede yaygınlaşır. VI. yüzyılda Türk kökenli ve Proto-Moğol kabileler bölgeye gelmeye başladılar. Sahalar kalıcı konut yapımını, atlı hayvancı kültürünü, hayvan besiciliğini, demirciliği, çömlekçiliği ve kuyumculuğu bölgeye getirdiler; böylece ekonomik hayat gelişti. Bazı araştırmacılar İslâm kaynaklarında geçen Furi/Kuri topluluğunu Kurikanlar'la özdeşleştirmektedir. Çin kaynaklarında görülen Ku-li-kan ve Orhon yazıtlarındaki Kurikanlar Yakutlar'ın ataları kabul edilmektedir. Yine bunlar tarihte Uranhay-Sakalar (Orman Sakaları) olarak da tanınmıştır. Baykal gölü çevresinde yaşayan Kurikanlar'ın kuzeye gidişi bu dönemlerde başlamış, XIII. yüzyılda Cengiz Han döneminden itibaren daha da yoğunlaşmıştır. 1215-1216 yıllarında Cengiz Han, Boragul Noyon'u Moğollar'a direnen Tumatlar üzerine gönderdi ve Moğol baskısından kurtulmak isteyen kabileler kuzeye çekildi.

Sahalar’ın tarihî rivayetlerine göre yapılan göçlerden sonra Omogoy, Elley ve Uluu Koro adlı üç ana grup bir topluluk oluşturdu. XVIII. yüzyıla ait kayıtlara göre Sahalar, Baday Toyon’un liderliğinde Baykal bölgesinden Yakutistan’a geldiklerini kabul ederler. XVI. yüzyılda bölgeye güneyden yeni bir nüfus hareketi gerçekleşti. Atla gömme geleneğini temsil eden topluluklar Saha kültürüne son şeklini verdi. Bu gelişmelerden hareketle, Baykal gölü civarından göç ederek tedrîcen Lena boyuna yerleşen Yakutlar’ın Doğu Sibir’in en eski kavimlerini teşkil ettiği ileri sürülür. Yakutlar’ın dili diğer Türk lehçelerinden epeyce farklı olduğundan onların ana Türk kitlesinden çok erken ayrıldığı ve Sibir’in diğer unsurlarıyla karışarak bir Yakut kavmi meydana getirdiği kaydedilmektedir. Yakutlar eski Türk yurdundan hayvanlarıyla (at, sığır) birlikte geldikleri için Sibir’in şiddetli iklim şartlarına bakmadan ehlî hayvan beslemeyi sürdürdüler. Böylece Sibir’in kuzeyindeki diğer kavimlerden farklı bir ekonomik hayat kurdular.

Yakutlar, hemen hemen bütün Lena havzası boyunca yarı uruğlar (küçük kabileler) halinde yaşıyordu. Bu uruğlara Yakutça’da “con” deniliyor ve her conun başında kendi beyleri (toyon) bulunuyordu. Toyon/toyun eski bir Türkçe lakaptır, Avarlar ve Hazarlar tarafından da kullanılmıştır; bunun Hazarlar vasıtasıyla Rusça’ya geçtiği ve XVII. yüzyıla kadar geldiği bilinmektedir. Ruslar’ın Sibir’e girmesi esnasında Yakutlar’ın bir kısmının Tigin adlı bir toyonun idaresinde yaşadığı rivayet edilir; tigin/tegin adı da Türkler’de bilinen adlardan olup “prens” mânasına gelir. Bütün Yakutlar’ın başındaki idareciye ulu toyon denir. Yakutlar’ın en kuvvetli uruğu Lena nehrinin sol kıyısında yerleşen Namaslar’dı. Bunların güneyinde Kangalaslar, Lena’nın sağ tarafında çok kalabalık Menginler vardı. Aldan’a dökülen Tanda boyunda Borogonlar, daha doğuda Baturustlar, Batulinler gibi Yakut uruğları bulunuyordu. Ruslar dış pazarlarda büyük revaç gören kürk ticaretini tamamen ellerine geçirmek amacıyla Sibir bölgesine doğru ilerlemeye başladılar. 25 Eylül 1632’de Lena nehrinin orta kesiminde Lena Kalesi’ni (günümüzde Yakutsk şehrine 70 km. mesafede) kurdular. Yakutlar üzerindeki Rus hâkimiyetinin ilk adımı böylece atılmış oldu. Ruslar gruplar halinde buraya geliyor ve çeşitli yerlerden Yakutlar arasına girerek kürk topluyorlardı. Mangazay’dan (Mangazeya) gönderilen bir Rus (Kazak) müfrezesi 1633 ilkbaharında Yakutsk şehrinden yollanan bir başka Rus grubu ile karşılaştı. Rus Kazakları veya “iş adamları” bazan da kendileri

için kürk temin etmek maksadıyla Yakutlar'ın içine giriyorlardı. Böylece Yakut ülkesi baştan başa Rus yağmasına uğradı.

1633'te Yakutlar, Ruslar'a karşı durmaya çalışıp birkaç Rus Kazakı'nı öldürdüler. 1634'te bazı Yakut uruğları ayaklandı; fakat ayaklanma Yakutsk şehrindeki Kazak atamanı İvan Galkin tarafından şiddetle bastırıldı. İkinci büyük ayaklanma 1636-1637 yıllarında gerçekleşti, bu hareket de aynı âkıbete uğradı. Rus Kazakları sayıca fazla olmamasına rağmen ateşli silâhlarla Yakutlar arasında dehşet saçıyor ve birkaç bin kişilik Yakut kalabalığını kolayca dağıtıyorlardı. Bir Kazak atamanı 1637'de Aldan nehri boyunca çıkarak 1638'de Butal'ski Ostrog'u kurunca Yakutlar'ın esas yurtları da Rus kontrolü altına girmiş oldu. 1639 sonunda Aldan Yakutları, Tunguzlar'la birlikte Ruslar'a karşı ayaklanmaya kalkıştılar, fakat yine başarı elde edemediler. 1641'de Moskova tarafından Yakutsk şehrine tayin edilen Voyvoda Petr Golovin'in gelmesiyle Yakut yurdunun Rus idaresi tarafından sistemli bir şekilde sömürgeye dönüştürülmesi tamamlanmış oldu.

1638'de Yakutsk kazası teşkil edilerek Sibirya departmanına bağlandı. 1640-1641 yıllarında otuz dört ilçe kuruldu. Yakutsk 1775'te Saha eyaletine, 1784'te Irkutsk bölge yönetimine bağlı Saha iline dönüştürüldü ve Uzakdoğu topraklarının keşfine yönelik Rus seferlerinde bir üs haline geldi. Dolayısıyla Lena havzası Rus İmparatorluğu için önemli bir yerdi. Saha toprakları hükümdara ait kabul edildi ve Voyvodalık yönetimi sürdürüldü. Halkın ana kütlesi "yasak" adı verilen vergi düzeni içinde kaydedildi. Yasak vergisi olarak 1641'de 8724 samur, 2142 tilki, 1701'de 12.720 samur, 6818 tilki toplandı. XVIII. yüzyılda Sibirya'dan getirilen kürklerden elde edilen gelir hazine gelirlerinin üçte birini oluşturmaktaydı. Rus Çarı I. Petro, 1 Eylül 1720'de

yayımladığı fermanla Hıristiyanlığı seçen Yakutlar'ı altı yıl için vergiden muaf tutacağını bildirdi.

Ruslar yerel halkın gelenek ve göreneklerine dokunmadılar. Moskova'nın tâlimatıyla mahkeme yerel yönetim ve vergi tahsilâtı gibi işleri oymakların ileri gelenlerine devretti. Hıristiyanlaştırma politikalarının sonucunda 1736'da Yakut Spassk Manastırı'na bağlı bir okul kuruldu. 1819'da Yakutça

kısa bir akaid kitabı yayımlandı. Bu arada bölgeye gelen Ruslar özellikle Lena nehrinin orta kesimi boyunca sıralanan şehirlere yerleştiler. Yüzyıllar boyunca göçebeliğe dayalı bir hayat sürdüren Sahalar XIX. yüzyılda yerleşik düzene geçmeye başladılar. 1917 yılına gelindiğinde Saha eyaletinin nüfusu 264.000'in üzerindeydi ve Sahalar'ın oranı % 84 idi (% 9,5 Rus, % 6,5 Evenk, Even, Yukagir, Çukçi ve diğer topluluklar). Irkutsk'tan gönderilen A. S. Rıdzinski kumandasındaki askerî birlik 1 Temmuz 1918'de Sovyet düzenini sağladı. Çarın generali Kolçak bölgeyi ele geçirdiyse de 1920'de sosyalistler tekrar duruma hâkim oldular. 27 Nisan 1922'de Saha Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu; P. A. Oyunskiy ilk halk komiserleri Sovyet'inin başkanı oldu. Sovyet döneminde Saha ülkesinde elmas, altın, kömür ve diğer madenlerin çıkarılması ve işletilmesi için yatırımlar yapıldı. 1947'de açılan Saha Bilim Araştırma Üssü, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Bilimler Akademisi'nin Saha şubesine dönüştürüldü. 1956'da Saha devlet üniversitesi açıldı.

1905 yılında I. Rus İhtilâli'nin getirdiği özgürlük ortamında Sahaca yayınlar yapılmaya başlandı. Yakut Millî Birliği adıyla bir teşkilât kuruldu. Teşkilâtın amacı Sahalar'ın kendi kendilerini yönetmesini sağlamak, Rus Duması'na temsilci yollamak, Rus yerleşimcilerin el koyduğu toprakları geri almaktı. Yakut Birliği 5 Şubat 1906'da Yakutya Eyalet Kongresi'ni topladı. Yakutistan'da Sovyet hükümetinin "omog" teşkilâtının (geleneksel boy sistemi) yaşamasına izin vermesi Saka kültürünün devamı açısından önemli bir gelişme oldu. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Ruslar'a karşı Saha milliyetçileri Saka Omuk ve Saha Aymak adlı iki teşkilât kurdular. Sovyet hükümeti bunları 5 Ağustos 1920'de yasakladıysa da gizli faaliyetler 1928'e kadar sürdü.

Sovyetler'in dağılma sürecinde 27 Eylül 1990'da Yakut Saha Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Devlet Egemenlik Deklarasyonu ilân edildi. 1991 Ekiminde cumhurbaşkanlığı makamı teşkil edildi. 20 Aralık 1991'de doğrudan başkanlık seçimi yapıldı ve M. Y. Nikolavyev ilk cumhurbaşkanı seçildi, devletin adı Saha Cumhuriyeti olarak değiştirildi. Saha Cumhuriyeti anayasası 27 Nisan 1992'de yürürlüğe girdi. Hükümet cumhurbaşkanı ve onun yardımcılarından oluşmaktadır. Halen Saha Cumhuriyeti'ndeki on dört bakanlıktan on ikisi Saha Türkleri'nin yönetimindedir. Ülkenin parlamentosu (il tümen) 200 kişiden meydana gelir; bunların % 83'ü Saha

asıllıdır. Cumhuriyetin sembolü beyaz turnadır. Ülkede Yakutsk, Aldan, Verhoyansk, Mirnıy, Olyokminsk adlı eyaletlerin (oblas) dışında otuz iki “rayon” vardır. Resmî dil Sahaca ve Rusça’dır. Yakutlar’ın ana Türk kütlesiyle bağları eski devirlerde koptuğundan Saha Türkçesi, Türkiye Türkçesi’nden ve diğer Türk lehçelerinden çok uzaktır (Yakut dil ve edebiyatı için bk. TÜRK [Dil]).

Yakutlar’ın % 95’i Yakutistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşamaktadır. 1998 tahminlerine göre nüfusu 1.381.000 olan Yakutistan’da nüfusun % 50,5’i Ruslar’dan, % 36,9’u Sahalar’dan oluşmaktadır. Geriye kalan yaklaşık % 13’lük kısım Ukraynalı, Kazak, Tatar ve Âzerîler’den meydana gelmektedir. Nüfusun % 90’ı merkezdeki bölgelerde Yakutsk ve Viluysk şehirleri civarında yerleşmiştir. Başşehir Yakutsk’un nüfusu 270.000’dir. Diğer önemli şehirleri Mirnıy, Aldan, Verhoyansk, Viluysk, Lensk, Olyokminsk, Ort Kalım ve Tommot’tur. 1990’lı yılların başında cumhuriyette yeniden millî hareketler ortaya çıktı. İlk hareket Saha Omuk hareketidir; ardından Saha Keskile hareketi ortaya çıktı. Glasnost ve perestroika ile birlikte Moskova merkezli siyasî partiler kuruldu. Bunlardan Sosyal Demokrat Parti, Rusya’ya yönelerek Rusya ile tam birlik oluşturmak istemektedir. Bir diğer parti Cumhuriyet Halk Partisi’dir. Bu partinin kurucusu Moskova’da yaşamaktadır ve faaliyetlerinde merkeze bağlıdır. Yakutistan Halk Partisi bağımsız bir devlet kurmayı amaç edinmiştir. Partinin başkanı genç bir Saha olan I. Miroslav’dır.

Piyasa ekonomisine geçmek için reformların yapıldığı Yakutistan’da halkın geçim kaynakları arasında kürk avcılığı ve balıkçılığın ayrı bir yeri vardır. Ülkede bulunan samur, kutup tilkisi, sincap, tilki ve nâdir balık çeşitleri av turizmi açısından önemlidir. Yakutistan’da yine önemli yer altı zenginlikleri vardır. Ülkede elmas, altın, gaz, kömür, gümüş ve bakır çıkarılmaktadır. Özellikle elmas Saha yurdunda çok önemli bir yere sahiptir. Bunların en değerlilerinden biri Moskova’da müzede bulunan 342,5 kıratlık pırlantadır. Yakutistan’ın hemen her bölgesinden elmas elde edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

O. Böhtlingk, Über die Spracher der Jakuten, St. Petersburg 1851; G. V. Ksenofontov, Uranghay-Sahalar, Oçerki po drevney istorii yakutov, İrkutsk 1937, I; L. N. Haritanov, Formı Glagol’nogo vida Yakutskom Yazıke, Yakutsk 1960; İstoriya Yakutskoy ASSR, Moskova-Leningrad 1955-63, I-III; J. R. Kruger, Yakut Manual, Indiana 1962; V. N. İvanov, Sotsialnoekonomiçeskie otnoşeniya u Yakutov XVII vek, Yakutsk 1966; A. P. Okladnikov, Yakutia: Before its Incorporation into the Russian State (ed. H. N. Michael), Montreal-London 1970; M. N. Karavaev - S. Z. Skryabin, Rastitel’nyi mir Yakutii, Yakutsk 1971; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1972, tür.yer.; İstoriya Arheologiya i Etnografiya Sibiri, Tomsk 1979; N. N. Efremov, Issledovaniya po Grammatike Yakutskogo Yazıka, Yakutsk 1983; S. A. İvanov, Yakutskiy yazık: istoriya i aktualnıe vopros, Yakutsk 1986; Baymirza Hayit, Sovyetler Birliğindeki Türklüğün ve İslâmın Bazı Meseleleri, İstanbul 1987, s. 42-59; R. Caratini, Dictionnaire des nationalités et des minorités de l’ex-U.R.S.S., Paris 1992, s. 88-90; T. İ. Petrova, Saxa Tıla, Yakutsk 1993; a.mlf. - L. K. İzbekova, Saxa Tıla, Yakutsk 1994; J. Forsyth, A History of People of Siberia, Cambridge 1994, 55-57, 61-68, 253-269, 315; W. B. Lincoln, Vahşi Batı: Sibirya ve Ruslar (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1996, s. 38-70, 84-95, 121-126; A. N. Alekseev, Drevnyaya Yakutiya, Neolit i epokha bronzy, Novosibirsk 1996; N. K. Antonov, “Yakut”, Yazıki Mira, Tyurkskie Yazıki, Bişkek 1997, s. 513-558; D. Christian, A History of Russia, Central Asia and Mongolia, Oxford 1998, s. 60-64; Ahmet Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara 1999, II, 44 vd.; a.mlf., Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları, Ankara 2004, s. 88, 89; Anar Somuncuoğlu, “Saha Cumhuriyeti”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XX, 119-132; B. Pakendorf, Contact in the Prehistory of the Sakha (Yakuts): Linguistic and Genetic Perspectives, Utrecht 2007; V. L. Seroşevsky, Saka Yakutlar (trc. Arif Acaloğlu), İstanbul 2007; J. Castagne, “Russie slave et Russie turque”, RMM, LVI (1923), s. 36-38; “Yakut”, TA, XXXIII, 382-385; “Yakut”, Kazak Soviet Entsiklopediyası, Alma-Ata 1978, XII, 531-536; “Yakutsk”, Bolşoya Sovetskaya Entsiklopediya, Moskova 1978, XXX, 490; “Yakut ASSR”, a.e., XXX, 490-497; “Yakutı”, a.e., XXX, 497.

Ahmet Taşağıl

YA‘LÂ b. ÜMEYYE

(يعلى بن أميّة)

Ebû Hâlid Ya‘lâ b. Ümeyye b. Ebî Ubeyde b. Hemmâm et-Temîmî el-Hanzâlî (ö. 60/679-80 [?])

Yemen valisi, sahâbî.

Künyesi Ebû Halef ve Ebû Safvân şeklinde de kaydedilir; annesi Münye bint Gazvân'a nisbetle Ya‘lâ b. Münye adıyla da bilinir. İslâm'a ilk girenlerden Utbe b. Gazvân'ın kız kardeşi olan Münye'nin,

Ya‘lâ'nın babaannesi olduğu şeklindeki rivayet doğru bulunmamıştır (İbn Abdülber enNemerî, IV, 148). Ya‘lâ, Benî Nevfel b. Abdümenâf'ın halîfi idi. Bedir Gazvesi'nde müşrik ordusuna çok sayıda kurbanlık deve bağışlayan babası Ümeyye, kardeşi Seleme ve kız kardeşi Nefîse ile birlikte Mekke'nin fethi sırasında İslâmiyet'i kabul etti. Fetihten önce gerçekleşen Mûte Savaşı'na (8/629) katıldığına dair rivayetlerin kaynağı diye gösterilen Mûsâ b. Ukbe'nin eserinde (el-Meġāzî, s. 265) Ya‘lâ'nın savaşta bulunduğuna ve o sırada müslüman olduğuna dair bir kayıt yoktur.

Huneyn, Tâif ve Tebük savaşlarına katılan Ya‘lâ, Hz. Peygamber'in vefatından birkaç ay önce üstlendiği idarî görevleri Hz. Osman döneminin sonuna kadar sürdürdü. Resûl-i Ekrem'in Yemen valisi Bâzân'ın ölümü üzerine Vedâ haccının ardından Yemen'e gönderdiği yöneticiler arasında yer aldı ve ilk defa Cened'e âmil tayin edildi. Aynı zamanda San‘a Valisi Ebân b. Saîd'in yardımcısıydı; Resûlullah vefat edince Medine'ye dönen Ebân'ın yerine geçti. Hz. Ebû Bekir devrinde Havlân'da ve Yemen'in diğer bölgelerinde cereyan eden ridde savaşlarına komuta etti. Hz. Ömer ve Osman devirlerinde Yemen genel valiliğine getirildi. Ömer zamanında Necranlı hıristiyanları Arap yarımadasının dışına sürmekle görevlendirildi. Aynı dönemde hakkındaki bir şikâyet üzerine Medine'ye çağırılıp bir süre bekletildi, ancak ileri sürülen haksızlığı yapmadığı anlaşılınca görevine iade edildi. Öte yandan iki yıl süren bu bekleme dönemi boyunca Mugīre b.

Şu‘be’nin Yemen valiliği yaptığı söylenirse de (Ahmed b. Abdullah er-Râzî, s. 162-164) kaynaklarda bu husus doğrulanmamaktadır. Taberî’nin Târîẖ’inde, Hz. Ebû Bekir döneminin sonunda ve Hz. Ömer döneminde Yemen valisi olarak Ya‘lâ’nın adı geçerken sadece 15 (636) yılında Tâif valisi olarak anıldığına göre (II, 457) -eğer bir yanlışlık yoksa-Medine’ye çağırıldığı sırada geçici bir süre bu göreve getirildiği söylenebilir.

Ya‘lâ, Hz. Osman’ın evinin kuşatılması esnasında yardım için yola çıktıysa da Medine’ye varmadan halifenin şehid edildiğini öğrendi ve halifenin intikamını almak isteyenlere katılmak amacıyla Mekke’ye gitti. Burada toplanan kuvvetlerin donatımına büyük katkıda bulundu, Cemel Vak‘ası’nda önemli rol oynadı. Vak‘aya adını veren “asker” adlı deveyi kendisi satın alıp Hz. Âişe’nin emrine verdiği gibi orduya katılanların kullanması için yüzlerce deve ve yüz binlerce dirhem tahsis etti. Hz. Ali’nin Ya‘lâ hakkındaki değerlendirmesi ve Taberî’nin verdiği bazı bilgiler, onun bu dönemde harcadığı paranın Yemen’den topladığı vergi gelirleri olabileceğini göstermektedir (İbn Sa‘d, VI, 49-50; Taberî, III, 3). Cemel Vak‘ası’ndaki yenilginin ardından Mekke’ye kaçan Ya‘lâ daha sonra Hz. Ali’nin yanında yer aldı. Birçok kaynakta onun Sıffîn Savaşı’na (37/657) Hz. Ali’nin safında katıldığı ve bu savaşta öldürüldüğü belirtilmektedir. Ancak 47 (667) yılında hac emîri olan Anbese b. Ebû Süfyân’ı ölüm döşeğinde ziyarete gittiğine dair rivayet (Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 66) onun Sıffîn’den sonra da yaşadığını ortaya koymaktadır; Zehebî de 60 (679-80) yılına kadar yaşadığını belirtir. Ya‘lâ’nın Fîrûz ed-Deylemî’nin kızı Ümmü’l-Kirâm ile, ayrıca Zübeyr b. Avvâm’ın ve Ebû Leheb’in kızlarıyla evlendiği kaydedilmektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 101).

Ya‘lâ’nın Mekke’de fetvalar verdiği (a.g.e., a.y.), Yemen’de valilik yaptığı dönemde mektuplara tarih atma uygulamasını başlatttığı kaydedilir (Taberî, II, 4). Kendisinden rivayet edilen hadisler Kütüb-i Sitte’de ve diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hz. Peygamber’den, Ömer ve Anbese b. Ebû Süfyân’dan rivayetleri vardır. Naklettiği hadisler oğulları Safvân, Muhammed, Osman, oğlu veya kardeşi Abdurrahman, ayrıca Abdullah ed-Deylemî, Abdullah b. Bâbâh, Mûsâ b. Bâzân, Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime el-Berberî, Hâlid b. Düreyk gibi şahsiyetler tarafından rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mûsâ b. Ukbe, el-Meġāzî (nşr. Muhammed Bakşîş), Rabat 1994, s. 265; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, VI, 47-50; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 4, 247, 293, 352, 361-362, 380, 442, 457, 476, 506, 510, 511, 517, 534, 550, 587; III, 3, 7-9, 40; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî), San‘a 1401/1981, s. 69-70, 76, 80, 150, 158-159, 162-164; İbn Abdülber enNemerî, el-İstîʿâb (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1995, IV, 147-149; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXXXIV, 186, 188; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXII, 379-381; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu’l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü’z-zemen fî târîḫi’l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 14-15; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 101; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997-98, VI, 429; IX, 668; X, 432-433; İbn Hacer elAskalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VI, 538-539; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, VI, 245; Abdurrahman Abdülvâhid eş-Şücâ‘, el-Yemen fî ṣadri’l-İslâm, Dımaşk 1408/1987, s. 241, 390.

Halit Özkan

YALAN

Yalan kelimesinin Arapça karşılığı olan kezib (kizb) eski sözlüklerde "doğruluğun (sıdk) karşıtı, bir konuda gerçeğe aykırı haber veya bilgi vermek, söz vâkıaya uygun olmamak" diye tanımlanır. Haberin doğruluğu vâkıaya uygunluğu, yalan olması aykırılığı ile bilinir (Lisânü'l-ʿArab, "kẕb" md.; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 201; et-Taʿrîfât, "Kiẕbü'l-ḫaber" md.; Tehânevî, II, 847-850; Kāmus Tercemesi, "kzb" md., I, 461). Ya'kūb b. İshak el-Kindî kezibi "olmayanı olmuş, olanı olmamış gibi gösteren söz" şeklinde tanımlar (Resâʾil, I, 169). Kezib kelimesi âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda "gerçeğe aykırı konuşmak" anlamında masdar, "gerçeğe uygun olmayan söz, haber" anlamında isim olarak kullanılır. Bir âyette (Yûsuf 12/18), Yûsuf'u kuyuya atan kardeşlerinin babalarını onu kurdun parçaladığına inandırmak için gömleğine sürdükleri kan için kezib (uydurma, sahte) kelimesine yer verilmiştir. Âlimler, bazı hadislerde kezibin kötü niyet taşımayan yanlış davranışlar için de kullanılmasını kanıt göstererek bu kavramın -kasıt unsuru taşısın taşımasın- gerçeğe aykırı her türlü bilgiyi ve haberi kapsadığını, ikisi arasındaki farkın sorumluluk noktasında söz konusu edildiğini belirtirler. Çünkü yalancı söylediğinin yalan olduğunu bilir, hata eden ise sözünün doğru olduğunu zanneder (İbnü'l-Esîr, IV, 159-160). Öte yandan bir kimsenin sözü aslında gerçeği ifade etse bile o kişi yalan söylediğini düşünüyorsa yalancı sayılır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Münâfikūn 63/1) münafıkların Hz. Peygamber'e söyledikleri, "Şahitlik ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin" sözleri, "Allah biliyor ki sen O'nun elçisisin" ifadesiyle doğrulanmış, "Fakat Allah da münafıkların yalancılar olduğuna şahitlik eder" meâlindeki âyette sözlerini inanarak söylemedikleri için münafıkların yalancı olduğu bildirilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, s. 270).

Kur'ân-ı Kerîm'de kezib ve türevleri 280 yerde geçmektedir ve bunların çoğu "bir şeyi yalana nisbet etmek" anlamında tekzîb masdarından türeyen fiil ve isimlerdir. Esasen kişiyle ilgili olan tekzîb "kişinin yalancı olduğunu ileri sürme, onu yalancılıkla suçlama", olay ve haberle ilgili olan ise "onu yalan sayma" mânasına gelir ve bu yönüyle inkârla örtüşür. Kur'an'da,

genellikle eski peygamberlerin inkârcı kavimlerinin ve putperest Araplar'ın Allah'ın dini, peygamberi ve kitapları, kıyamet, âhiret,

uhrevî yargılama ve adalet, cehennem ve azap, Allah'ın nimetleri, hakikat ve doğruluk gibi genelde imana ilişkin konulardaki yalanlayıcı, reddedici tutumlarıyla bunun kendileri için doğuracağı zararlar anlatılır. Bu âyetlerde tekzîb "ilâhî vahyin inkârı, Allah tarafından gönderilen hakikatin reddedilmesi" anlamını içerir. Kezib kelimesi de âyetlerde otuz üç yerde geçer; bunların çoğunda "uydurma, yakıştırma" anlamındaki iftira kavramıyla birlikte "Allah hakkında yalan uydurma, O'nun birliği, aşkınlığı ve yetkinliğiyle bağdaşmayan iddialar ileri sürme" mânasında kullanılır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/94; en-Nisâ 4/50; el-Mâide 5/103). Kezibin üç defa tekrar edildiği Nahl sûresinin 116. âyetinde insanların sorumsuzca yalan konuşarak yiyecekler hakkında, "Şu helâldir, bu haramdır" demeleri "Allah hakkında yalan uydurmak, Allah adına doğru olmayan hükümler üretmek" şeklinde değerlendirilmiştir (Taberî, VII, 658). Bir âyette, Medine yahudilerinin Araplar'a ait yanlarındaki emanetleri geri vermemenin kendileri için sorumluluk doğurmayacağını ileri sürmeleri (Âl-i İmrân 3/75; krş. Taberî, III, 317; Fahreddin er-Râzî, VIII, 100-103), başka bir âyette yine yahudilerin kutsal kitaplarına ilâve ettikleri sözlerin Allah katından geldiğini söylemeleri de (Âl-i İmrân 3/78; Fahreddin er-Râzî, VIII, 106-109) "Allah hakkında yalan söylemek, O'na asılsız şeyler isnat etmek" diye nitelendirilmiştir. Müslüman olduklarını ileri süren münafıklar Allah'a ve resulüne yalan söylemişlerdir (et-Tevbe 9/90; krş. Şevkânî, II, 445). Bir âyette gerçeği konuşana dürüst (sâdık), gerçek dışı konuşana yalancı (kâzib) denilmiştir (el-Mü'min 40/28). Birçok âyette inkârcılar ve münafıklar hakkında, Allah'ın gönderdiği açık hakikatleri yalan saymaları sebebiyle "yalancılar" ifadesi kullanılmış, ayrıca peygamberlerini yalancı (kâzib/kezzâb) diye suçlayan kavimlerden söz edilmiştir (el-A'râf 7/66; Hûd 11/27; eş-Şuarâ 26/186).

Hadislerde de kezib ve türevleri sıkça geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında bu konuya dair özel bablar ayrılmıştır (meselâ bk. Buhârî, "ʿİlim", 8, 38; Ebû Dâvûd, "Îmân", 13; "Edeb", 80; Tirmizî, "Birr", 46; Nesâî, "Îmân", 23). Asılsız bir sözü Hz. Peygamber'e isnat ederek nakletmenin menedildiği rivayetlerde kezib kavramı "hadis uydurma" anlamında kullanılmıştır (Müsned, II, 47, 83, 123; Buhârî, "ʿİlim", 38,

“Enbiyâ’”, 50; Müslim, “Zühd”, 72). Bir hadiste de şöyle denilmektedir: “Yalandan sakının, çünkü yalanla günah yan yanadır ve ikisi de insanı cehenneme götürür” (Müsned, I, 3, 5, 7, 8; Müslim, “Birr”, 103-105; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 4, 5). Diğer bir hadiste, “Kardeşine bir söz söylediğinde o sana inanırken senin ona yalan söylemiş olman ne büyük bir ihanet!” buyurulmuştur (Müsned, IV, 183; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 71). Hemen bütün hadis kaynaklarıyla ahlâk ve tasavvuf kitaplarında zikredilen bir hadisin meâli de şöyledir. “Sizi yalan söylemekten menederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah katında kezzâb diye yazılır” (Müsned, I, 3, 5, 384, 410, 424; Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 102-105). Yine sıkça tekrar edilen başka bir hadiste yalan münafıklığın üç alâmetinden biri olarak gösterilmiştir (diğerleri sözünden dönmek ve emanete hıyanet etmektir; bazı rivayetlerde bunlara düşmanlıkta ileri gitmek de eklenmiştir [Müsned, II, 189, 200; Buhârî, “Îmân”, 24; “Şehâdât”, 28; “Meẕâlim”, 17; Müslim, “Îmân”, 106-108]). Hadislerde, bir kötülüğü önlemek için -başka çare yoksa-yalan söylemenin câiz olduğu durumlardan da söz edilir (meselâ bk. Müsned, VI, 403, 406; Buhârî, “Ṣulḥ”, 2; Müslim, “Birr”, 101). Hz. Peygamber şu üç maksat dışında yalan söylemenin helâl kabul edilmediğini bildirmiştir: Aralarında geçimsizlik bulunan karı kocayı barıştırmak, savaş sırasında düşmanı şaşırtmak, insanlar arasındaki husumeti önlemek (Müsned, VI, 459, 461; Müslim, “Birr”, 101; Tirmizî, “Birr”, 26).

İslâm âlimleri, yalan konusunu işlerken dilin ve konuşma yeteneğinin insanı diğer canlılardan ayıran en büyük özellik olduğunu belirterek Allah’ın verdiği bu nimeti yerinde kullanmayanların insanlık değerini de kaybedeceğine dikkat çekerler. Ebû Hâtim el-Büstî, Allah’ın, insanın organlarından sadece dile kendi birliğini ikrar etme yeteneği verdiğini, böylece onu bütün organlardan daha değerli kıldığını ifade ederek akıllı kimsenin dilini yalana alıştırmaması gerektiğini söyler. Ayrıca yalanın insan onuruna aykırılığını Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî’nin şu sözüyle özetler: “Bir yalancı ancak alçak ruhlu olduğu için yalan söyler” (İbn Hibbân, s. 51). Râgıb el-İsfahânî de insanın yalancılığı karakter haline getirmesinin insanlıktan çıkması demek olduğunu belirtir. Çünkü insanın temel özelliği konuşmadır. Fakat yalancılıkla tanınan kişinin sözüne güvenilmez, sözüne güvenilmeyenin konuşması faydasızdır; böylece o kimse hayvan durumuna, hatta daha aşağı bir dereceye düşer. Çünkü hayvan konuşamadığı için bu

bakımdan kimseye zarar vermez; yalancı ise zararlı bir varlıktır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 271). İbn Hazm'a göre yalan her türlü kötülüğün aslıdır ve Allah'ı inkâr etme de onun bir türüdür. Yalan korkaklık ve bilgisizlikten doğar. Korkaklık ruhu alçaltır; korktuğu için yalan söyleyen kişi artık değer verilen ruhsal yücelikten uzak kalmıştır (el-Aḫlâḳ, s. 60). Mâverdî de yol açtığı kötü sonuçlar yüzünden yalanı bütün kötülüklerin toplamı, bütün çirkinliklerin temeli, düşmanlığa kadar varan bir dizi kötülüğün başı diye niteler (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 253).

İslâm ahlâk felsefesinin erken dönem kaynakları arasında yer alan eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî adlı eserinde yalan söylemenin arkasındaki psikolojik sebepleri ve doğuracağı sakıncaları inceleyen Ebû Bekir er-Râzî'ye göre yalanın asıl sebebi kibir duygusu ve yönetme tutkusudur. Bilgi sahibi olan bir kişiye bu bilgi ondan yoksun olana göre bir üstünlük sağladığı için o kişi kendini yalanla bilgili gibi göstermek ister. Bu ise nefsânî arzuların insanı yanıltmasının bir sonucudur. Yalan söylemeye devam eden kişiler sonunda pişmanlık doğuracak yanlışlıklar yaparlar; insanların gözünden düşer, aşağılanır, hakarete uğrarlar. Yalan haber verenin niyetine göre farklı yalan türlerini inceleyen Râzî, karşısındakini bir zarardan koruma veya ona meşrû bir fayda sağlama amacıyla söylenen yalanı kötü saymamış, bunun yanında işin aslı ortaya çıktığında söyleyen için mahcubiyet ve kınama doğuran yalanları çirkin bulmuş, insanın yalancı diye nitelendirilmesini gerektirecek en kötü yalanın hiçbir sebebe dayanmayan, çirkin ve alçaltıcı amaçlarla söylenen yalan olduğunu belirtmiştir (Resâʾil felsefiyye, s. 56-59). Hamîdüddin el-Kirmânî, Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'sini eleştirmek için yazdığı el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye'de (s. 77-78) aslında fazilet kabul edilen doğru sözlülük bile her zaman makbul görülmezken, bir kimsenin aleyhinde gerçekleri söylemek bile gıybet sayılırken Râzî'nin temel bir rezîlet olan yalanı bazı durumlarda teşekküre değer görmesini yadırgamaktadır. Ancak İslâm düşünce tarihinde yalan konusu daha çok Râzî'nin görüşü doğrultusunda değerlendirilmiştir. Meselâ Râgıb el-İsfahânî, Râzî'nin eserinden alındığı anlaşılan ifadelerle hem yalanın psikolojik sebeplerinin hem de meşrû olan ve olmayan kısımlarının bulunduğu hususunda aynı görüşleri tekrarlamıştır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 275-276). Mâverdî de yalancılığın sebeplerini menfaat elde etme, zararı önleme, söze tatlılık, zarafet katma ve düşmana zarar verme

düşüncesi şeklinde sıralar; bu arada yalan söylemeye ruhsat verilen durumlardan da söz eder. Yine Mâverdî'ye göre yalancıların bazı özellikleri vardır. Yalancı doğru sözlerle kendisinin yalanları arasında fark görmez, söylediklerinin şüpheyle karşılandığını görünce hemen sözünden döner. Nihayet insan tabiatı yalandan hoşlanmadığı için yalancının ruh hali dışına yansır (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 255-257).

Bir yönden gerçek olmayan mesel, kinaye, tevriye gibi kapalı ve dolaylı anlatımların yalan sayılıp sayılmayacağı konusu üzerinde de durulmuştur. Bilgi verme maksadı taşımayıp ibret ve ders çıkarma amacı güden kurgu niteliğindeki sözlerin yalan sayılmayacağını belirten Râgıb el-İsfahânî buna çeşitli hayvanların konuşmalarını içeren bir masalı örnek gösterir. Aralarındaki bir koyun davasını Dâvûd peygambere getiren iki kardeşin hikâyesini anlatan âyetle (Sâd 38/23) Allah rızası için yapılan harcamaların sevabının çokluğunu ekinlerin bereketli verimine benzeten âyetin de (el-Bakara 2/261) bazı kesimlerce sembolik anlatımlar kabul edildiğini söyler (ez̠-Z̠erîᶜ a, s. 270-271). Gazzâlî, selefin yalan anlamı da içeren kapalı ifadelerden kaçınmayı tavsiye ettiğini belirttikten sonra açık olsun olmasın her türlü yalan sözden sakınmak gerektiğini, zaruret halinde de açıkça yalan söylemek yerine dolaylı ifadelere başvurmanın daha az sakıncalı kabul edildiğini ifade etmekte, bu tür dolaylı anlatımlar için örnekler sıralamaktadır. Birini mutlu etmek gibi sebeplerle kinayeli ifadeler kullanılabilir. Nitekim Hz. Peygamber yaşlı bir kadına, "Yaşlılar cennete girmeyecek" dediğinde bununla cennette herkesin genç olacağını kastetmiştir (İḥyâ ͗, III, 139-140).

Râgıb el-İsfahânî'ye göre İslâm âlimleri yalanın kötü sayılması için şu unsurların bulunması gerektiğini söylemişlerdir: Sözün içerdiği haberin gerçek olayla uyuşmaması, bilgi verenin söz konusu haberi önceden zihninde kurgulaması ve zihninde kurduğu şeyi söylemeyi hedeflemesi (ez̠-Z̠erîᶜ a, s. 273). Bunun yanında daha çok kelâm ilminde ve kısmen ahlâk kitaplarında yalanın özü gereği mi yoksa başka bir sebepten dolayı mı kötü ve haram olduğu meselesi üzerinde durulmuştur. Kelâm âlimleri hüsün ve kubuh meselesini ele alırken en çok başvurdukları örnekler dürüstlük ve yalandır. Ehl-i sünnet'in hâkim görüşüne göre sözün dinî hükmü ortaya çıkaracağı sonuca bağlıdır. Sözün amaca ulaşmak için bir vesile teşkil ettiğini belirten Gazzâlî, iyi bir amaca hem doğru hem yalan sözle ulaşmak

mümkünse de bu durumda yalan söylemenin haram olduğunu, eğer amaca ulaşmak için yalan söylemekten başka bir çare yoksa bu amaca göre sözün hükmünün değişeceğini söyler (İḥyâ˒, III, 137). Kitaplarda sıkça tekrarlanan bir örnekle, kendisini öldürmek için peşine düşenlerden kaçan mâsum bir kişiyi evinde saklayan kimsenin onu soranlara görmediğini söylemesi böyledir. Yine Hz. İbrâhim'in kendisini şölen yerine davet eden inkârcı halkına "hastayım" demesi (es-Sâffât 37/89), putlarını kıranın büyük putları olabileceğini söylemesi (el-Enbiyâ 21/62-63), yanındaki eşini korumak için "kız kardeşim" diye tanıtması da (Buhârî, "Ṭalâḳ", 10; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 16) sözün dinî hükmünün niyet ve maksada göre değişeceğini göstermektedir. En çirkin yalan dünya ve âhiret için hiçbir fayda sağlamayan yalandır. Ahlâk kitaplarında, zorunlu durumlarda yalan söylemenin câiz görüldüğüne dair zikredilen delil aile huzurunun korunması, husumetlerin önlenmesi, savaşta başarı sağlanması gibi sebeplerle yalan söylemeye izin veren hadislerdir. Bununla birlikte yalanla ilgili ruhsatların istismarından kaygı duyan âlimler imkân ölçüsünce yalandan sakınmak gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Nitekim Gazzâlî önce, "Yalan li-aynihî haram değildir" derken birkaç satır sonra, yalan kapısının bir defa açılması durumunda artık ihtiyaç ve zaruret sınırının ötesine geçme tehlikesinin bulunduğunu belirterek, "Zaruret durumu dışında yalan söylemek aslen haramdır" der (İḥyâ˒, III, 137-139). Râgıb el-İsfahânî de kelâmcılara atfen bazı ruhsatlardan bahsettikten sonra yalanın her zaman utanç verici ve aşağılayıcı bir tutum olduğunu söyler (eẕ-Ẕerîʿa, s. 272-274). Gazzâlî kulun ibadetlerdeki niyet ve ihlâsını da onun dürüst olup olmama açısından değerlendirir. Buna göre bir kimse, "Yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim" derken (el-En'âm 6/79) kalbi Allah'a yönelmez, aklı dünya meşguliyetlerinden sıyrılmazsa yüzünü Allah'a çevirdiğini söylemesi bir yalandır. Bunun gibi namazda Fâtiha sûresini okurken, "Yalnız sana ibadet ederim" diyen kişi hakikatte nefsine ve dünyaya kulluk ediyorsa o da yalan söylemiştir (İḥyâ˒, IV, 288, 391).

Yaygınlığı ve etkisi, ağır sonuçlar doğurması gibi sebeplerle yalan her devirde insanlığın en büyük ahlâk problemlerinden birini teşkil etmiş, bütün dinlerde ve ahlâk öğretilerinde kötü ve günah sayılmış, İslâm kültüründe de bu alanda geniş bir literatür oluşmuştur. Câhiz'in el-Meḥâsin ve'l-eżdâd (Beyrut 1412/1991, s. 50-56), İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr (Beyrut 1406/1986, II, 30-36), İbn Abdülber enNemerî'nin Behcetü'l-mecâlis ve

ünsü'l-mücâlis (Kahire 1382/1962, I, 572-578), İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī'nin el-Meḥâsin ve'l-mesâvî (Beyrut 1408/1988, s. 435-444) adlı eserleri gibi erken dönemlerden itibaren insanlığın ahlâk, edep ve hikmet birikimini yansıtmak amacıyla yazılmış kitaplarda ve İbn Ebü'd-Dünyâ'nın eṣ-Ṣamt ve âdâbü'l-lisân'ı (trc. Zekeriya Yıldız - Fikret Güneş, Hadislerde Diline Sahip Olmak, İstanbul 2007), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Âdâb'ı (Beyrut 1408/1988, s. 119-121), Zekiyyüddin el-Münzirî'nin et-Terġīb ve't-terhîb'i (Kahire 1414/1993, II, 30-36) gibi daha çok hadislerden meydana gelen eserlerde yalan başlıca konular arasında yer almıştır (ayrıca bk. SIDK).

İslâm'ın büyük günah kabul edip yasakladığı yalanın fıkıhta ayrıca hukukî sonuçları da ele alınır. Yalan yere yemin ederek bir kimsenin hakkının zayi olmasına yol açan kişi âhirette Allah'ın gazabıyla karşılaşacağı gibi (Buhârî, "Eymân", 17; Müslim, "Îmân", 218-224) dünyada da verdiği bu zararı tazminle sorumludur. Büyük günahlardan sayılan yalancı şahitlik neticesinde (Buhârî, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Aḥkâm", 32) ilgili kişilerin uğradığı zarar yalancı şahide tazmin ettirilir, ayrıca o kimse mahkemece tâzirle cezalandırılır. Mâlikîler'e göre ebediyen, fakihlerin çoğunluğuna göre ise tövbe edip kendini ıslah ettiği kanaati yerleşinceye kadar şahitliği kabul edilmez. Ticarî işlemlerde satılan malın özellikleri, maliyeti, piyasa değeri vb. hakkında satıcının yalan söylemesi bu yolla elde edilen kazancı haksız ve haram kılar. Güven esasına dayanan akidlerde aldanan ve açık zarara uğrayan tarafa belli şartlarla akdi fesih, zararın tazmini gibi imkânlar tanınır (bk. TAĞRÎR).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 159-160; Tehânevî, Keşşâf, II, 847-850; Wensinck, el-Muʿcem, "kẕb" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kẕb" md.; Müsned, I, 3, 5, 7, 8, 384, 410, 424; II, 47, 83, 123, 189, 200; IV, 183; VI, 403, 406, 459, 461; Kindî, Resâʾil, I, 169; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, III, 317; VII, 658; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939, s. 56-59; İbn Hibbân,

Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 51-56; Hamîdüddin el-Kirmânî, el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye (nşr. Salâh es-Sâvî), Tahran 1397/1977, s. 77-78; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 253-257;

İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 60; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 270-276; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 132-141; IV, 288, 391; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 100-103, 106-109; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 201; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, I, 97-98; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 445; M. Mehdî Allâm, Felsefetü'l-kiẕb, Kahire 1408/1987; T. Izutsu, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 140-146.

Mustafa Çağrıcı

YALÇIN, Hüseyin Cahit

(1875-1957)

Gazeteci, hikâye ve roman yazarı, edebiyat eleştirmeni.

Balıkesir'de doğdu. Babası Maliye memuru Ali Rızâ Efendi, annesi Fatma Neyyire Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Serez'de ve İstanbul'da yaptı. 1893'te girdiği Mülkiye Mektebi'ni 1896'da bitirdikten sonra 1901 yılına kadar Maarif Nezâreti'nin çeşitli kalemlerinde çalıştı. 1901-1908 arasında Vefa ve Mercan idâdîlerinde öğretmenlik ve müdürlük yaptı. II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte İttihatçılar'ın safında hareketli bir siyasî hayata atıldı; 1 Ağustos 1908'de Hüseyin Kâzım Kadri ve Tevfik Fikret'le birlikte Tanin gazetesini çıkarmaya başladı. Bu sırada yapılan seçimlerde İstanbul mebusu olarak meclise girdi. Aynı dönemde birçok gazeteciyle girdiği polemikleriyle geniş yankı uyandırdı ve basında büyük şöhret kazandı. I. Dünya Savaşı'nın sonunda İstanbul'un işgali üzerine 1919 Haziranında Malta'ya sürüldü. Buradan 1921 Nisanında kurtulunca İstanbul'da Tanin'i yeniden yayımladı. Cumhuriyet'in ilk yıllarından Atatürk'ün ölümüne kadar geçen dönemde Atatürk'e ve İnönü hükümetlerine yönelttiği sert eleştiriler ve İttihatçı kadroyu ısrarla savunması yüzünden üç defa tutuklanıp İstiklâl Mahkemesi'ne sevkedildi. İkinci mahkemesi sırasında vatana ihanet suçundan 1925 Mayısında Çorum'da müebbet sürgün cezasına çarptırıldı. Ancak ceza kanununda yapılan bir değişiklikle bir yıl sonra cezasını tamamlamış sayıldı ve İstanbul'a döndü. Atatürk'ün ölümüne kadar siyasetin dışında kaldı, kendisine hiçbir memuriyet verilmedi; Türkçe'ye çevirip yayımladığı eserlerin geliriyle geçinmeye çalıştı. Bu arada dönemin önemli fikir dergilerinden Fikir Hareketleri'ni çıkardı (1933-1940). 1938'de cumhurbaşkanı seçilen İnönü'nün teklifi üzerine yeniden siyasete döndü; 1939-1954 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi'n-den Çankırı, İstanbul ve Kars milletvekili olarak görev yaptı. Tanin ve Ulus gazetelerinde özellikle 1948'den sonra Demokrat Parti'ye karşı çok sert bir mücadeleye girişti ve Aralık 1954'te yetmiş dokuz yaşında iken yirmi altı ay hapse mahkûm edildi. Basında çıkan büyük gürültüler üzerine üç buçuk ay sonra serbest

bırakıldı. Bu olayın ardından Demokrat Parti'ye karşı muhalefete devam etti. Adaylığını koyduğu 1957 seçimlerine çok az bir süre kala 18 Ekim 1957'de zatürreden öldü.

Şahsiyeti ve sanatı Ahmed Midhat Efendi, Nâmık Kemal ve Beşir Fuad'ın yanı sıra Fransız realistlerinin etkisiyle şekillenen Hüseyin Cahit'in edebî hayatı 1891'de yazdığı Nâdîde romanıyla başlamış, Serveti Fünûn'da 1897'den itibaren yayımladığı hikâye, roman ve edebî tenkitlerle genişleyerek devam etmiştir. Fransızca'dan çevirdiği bir yazısı yüzünden derginin 1901'de kapatılmasından sonra edebiyattan ayrılmış ve 1922'de neşrettiği Niçin Aldatırlarmış? adlı hikâye kitabıyla edebiyat dünyasına tekrar dönmüşse de bu dönüş devamlı olmamıştır. Hüseyin Cahit, Serveti Fünûn edebiyatının (Edebiyât-ı Cedîde) önemli isimlerindendir. Bu devrede yazdığı hikâyelerin çoğunda kendini ve Serveti Fünûn neslini temsil eden gençlerin karamsarlığını, hayattan ve toplumdan uzaklaşarak tabiata ve hayalî aşklara sığınmasını anlatmaktadır. Bazı hikâyelerinde ferdîlikten sıyrılıp bir çeşit sosyal tasvire, özellikle kadınların toplum hayatındaki yerini ve uğradıkları haksızlıkları göstermeye yönelmiştir. Nâdîde, Ahmed Midhat Efendi'nin tesiriyle yazılmış acemilik devrine ait bir cinayet romanıdır. Serveti Fünûn'da tefrika edilen Hayal İçinde adlı romanı onun edebî eserleri arasında en değerlisi kabul edilir. Yazarın hayatından izler taşıyan eserde Nezih adlı temiz ve yüksek ideallere sahip bir gencin İstanbul'da bir Rum kızına âşık oluşu ve bu sebeple hayatın acı gerçekleriyle yüz yüze gelişi hareketli bir şekilde anlatılmaktadır. Bu dönemin birçok eseri gibi hayal-hakikat çatışmasına dayanan roman, şüpheci ve inkârcı bir genç haline gelen Nezih'in koyu bir determinizme sürüklenmesiyle sona erer.

Asıl şöhretini bu dönemde edebî tenkit ve polemikleriyle kazanan Hüseyin Cahit, Serveti Fünûn edebiyatına yöneltilen eleştirilere etkili ve susturucu cevaplar vermiştir. Bu eleştirilerde estetik, edebiyat tarihi, roman sanatı ve roman tenkidine dair birçok husus söz konusu edilir. Batı edebiyatı akımları ve büyük romancılar tanıtılır. Serveti Fünûn, Tercümân-ı Hakîkat, Sabah, Şûrâ-yı Ümmet, Saâdet, Âşiyan, İkdam, Tarîk ve Türk Yurdu gibi yayın organlarında neşredilen bu yazılar 1933-1940 yılları arasında Fikir Hareketleri'nde çıkan çok sayıda edebî tenkitle büyük bir sayıya ulaşmıştır. Bütün bunlara rağmen Hüseyin Cahit'in siyasî şöhreti edebî faaliyetlerini

gölgelemiştir. II. Meşrutiyet'ten hayatının son günlerine kadar Tanin, Ulus, İstanbul ve Halkçı dergi ve gazetelerinde yayımladığı siyasî makaleler büyük yankılara ve tepkilere yol açmış, İttihatçı-İtilâfçı veya Cumhuriyet Halk Partisi-Demokrat Parti kamplaşmasında önemli rol oynamıştır. Bu yazılarda millî hâkimiyet, hürriyetçi parlamentarizm, liberalizm, evrimcilik ve ferdiyetçilik yolundaki fikirler de sık sık vurgulanır. Siyasî yazılarının dışında onun özellikle Cumhuriyet'ten sonra çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan hâtıra, sohbet, gezi ve deneme türlerinde dikkate değer birçok yazısı vardır; bunlar son devir fikir ve kültür tarihinin önemli kaynakları arasında yer alır.

Hüseyin Cahit'in aynı derecede önemli bir başka yönü de 1896-1948 yılları arasında devam eden tercüme faaliyetleridir. Kültür tarihinde kendisine büyük bir yer kazandıran bu yayınlarına bir bütün halinde bakıldığında bunun olağan üstü bir çalışma olduğu görülür. Fransızca, İtalyanca ve İngilizce'den yapılan ve tamamı 26.000 sayfaya ulaşan bu çeviriler siyaset, edebiyat, tarih, sosyoloji, eğitim, psikoloji, felsefe ve estetiğe dairdir. Batı kültürünün temel eserlerinden yapılan bu tercümelerin yanı sıra yazarın bir o kadar da gazete ve dergi sayfalarında kalmış çevirileri bulunmaktadır. Bütün bu yönleriyle Hüseyin Cahit çok tepki uyandıran siyasal aşırılıklarına rağmen II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin

edebiyat, siyaset ve fikir tarihinde dikkate alınması gereken önemli bir şahsiyettir.

Eserleri: Nâdîde (1891), Hayal İçinde (1901); Hayât-ı Muhayyel (1898), Hayât-ı Hakîkiyye Sahneleri (1909), Niçin Aldatırlarmış? (1922); Türkçe Sarf ve Nahiv (üçüncü sene 1908, birinci sene 1910, ikinci sene 1910), Türkçe Sarf ve Nahiv (yeni başlayanlar için, 1910); Kavgalarım (1910); Edebî Hâtıralar (1935, Rauf Mutluay tarafından sadeleştirilerek Edebiyat Anıları adıyla yayımlanmıştır [1975]), Siyasal Anılar (aynı adla Rauf Mutluay tarafından sadeleştirilip bazı kısımları çıkarılarak neşredilmiştir [1976]). Bazı tercümeleri: Pierre Loti'den İzlanda Balıkçıları (1903), Leon Marillie'den Hürriyyet-i Vicdân (İstanbul 1906), Anatole France'tan Allahlar Susamışlardı (1936), Tollio Murri'den Kürek Cehennemi (1936), Joseph de Guignes'den Hunlar'ın, Türkler'in, Moğollar'ın ve Daha Sair Tatarlar'ın Târîh-i Umûmîsi (I-VIII, İstanbul 1923-1925), Leone

Caetani’den İslâm Tarihi (I-X, İstanbul 1924-1927; ayrıca bk. DİA, VI, 544), Vilfredo Pareto’dan Sosyalist Meslekleri (1924), Emile Durkheim’den Din Hayatının İbtidaî Şekilleri (I-II, İstanbul 1924), Yrjö Hirn’den Sanâyi-i Nefîsenin Menşeleri (1925), Stuart Mill’den Hürriyet (1927), A. Lawrence Lowel’dan İngiltere’nin Hükûmeti (I-V, İstanbul 1927), Alfred Binet’den Ruh ve Beden (1927), Etienne Vacherot’dan Demokrasi (1931), Busbeke’ten Türk Mektupları (1939), Adolf Hitler’den Kavgam (1940), Arthur Koestler’den Sovyet Efsanesi ve Hakikat: Kızıl Rusya’nın İç Yüzü (1947).

BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935, s. 379; a.mlf., Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 136-144, ayrıca bk. İndeks; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasî Partiler: 1859-1952, İstanbul 1952, s. 188, 199, 377; Ahmet Bedevi Kuran, Hüseyin Cahit Yalçın Bey’e Açık Mektup, İstanbul 1955; Hilmi Yücebaş, Büyük Mücahit Hüseyin Cahit, İstanbul 1960; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1979, s. 108-111, 218, ayrıca bk. İndeks; Ömer Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın’ın Hayatı ve Edebi Eserleri Üzerinde Bir Araştırma, İzmir 1984; Hilmi Bengi, Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, Ankara 2000; Fatih Mehmet Sancaktar, II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Türk Aydınında Milli Egemenlik Düşüncesinin Gelişimi (1908-1924): Hüseyin Cahit (Yalçın) Örneği (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ömer Faruk Huyugüzel

YALI

Çoğunlukla yazın oturulmak üzere deniz, nehir gibi su kenarlarında inşa edilen konut, sahil evi.

Kelime Yunanca yalostan (sahil) Türkçe'ye geçmiştir. Türk mimarisinde yalılar Haliç'te ve özellikle Boğaz'ın karşılıklı iki kıyısında (Anadolu ve Rumeli) yer alan, arazilerin doğal bitki dokusuna ve topografyasına uyumlu biçimde, ev mimarisinin geleneksel malzemesi sayılan ahşaba dayalı mimari tekniğinde inşa edilmiştir. Plan gelişimlerinde zaman zaman yabancı üslûp ayrıntıları görülse de Osmanlı ev yaşamına uygun düzenlemeleriyle bu ahşap yapılar halk arasında yalı diye adlandırılır. Yalılar uzun ve genelde iki katlı kütleleri, hareketli cepheleriyle suya dönük ve dışa açık, arkada yer alan harem bölümleriyle ise bağlı oldukları dar sokağa ya da yola yüksek duvarlarla kapalı, mahremiyetlerini koruyan yapılardır. Toplum kültürünün temel unsurlarından din ve inançlar yapının mimarisini de etkilemiştir. Türk evi geleneğinde olduğu gibi yalılar da harem ve selâmlık şeklinde iki bölümden meydana gelir. Başlangıçta harem ve selâmlık farklı kapılara sahip aynı bahçe içinde ayrı çatılar altındaydı. Harem hamamdan ayrı, ancak onunla bağlantılıdır. Mutfak ve erkek çalışanların odaları tamamen bağımsızdır. Hepsini yüksek bahçe duvarları çevreler. Bu düzen XVIII. yüzyılın sonuna doğru kısmen değişmeye başlamış, XIX. yüzyıldan itibaren haremle selâmlık yavaş yavaş tek çatı altına girmiştir.

Osmanlı sivil mimarisi çerçevesinde değerlendirilen ve Haliç ile Boğaz kıyılarında XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyılın ortalarına kadar inşa edilen yalılara rastlanmaktadır. Üsküdar Kavak Sarayı, Topkapı Sarayı'nın sahil kesiminde Sinan Paşa Köşkü, Serdâb Kasrı, Mermer Köşk, Sepetçiler Kasrı ve Yalı Köşkü kıyıda erken tarihli sahilsaray ve öncü yalı örnekleridir (bk. SAHİLSARAY). XVIII. yüzyılda kimliğine kavuşmaya başlayan Boğaziçi'nde karşılıklı iki kıyı boyunca yalılar sıralanmıştır. Yalılar, plan açısından tek yapı toplulukları olmanın dışında arkalarında yer alan küçüklü büyüklü koruları, çeşitli pavyonları ile bir kompleks özelliği taşıyarak âdeta doğal park görünümüne dönüşmektedir. Yalı kelimesi XIX. yüzyıla kadar

konak ve kasır sözcükleriyle eş anlamlı olarak sultan ve yakınları, saray erkânı ve zengin tüccar sınıfı tarafından yaptırılmış, genelde yazın ailece göç edilip oturulan konutlar için kullanılmıştır. Bu mekânlara göçme aileler için bir tören, tekrarlanan bir ritüel havasında gerçekleşirdi.

Ahşap malzeme ile inşa edilen yalıların zaman içerisinde ihtiyaçlar doğrultusunda ve yangınlar sonucu ortadan kalkmadan önce şekil değişikliğine uğramaları doğaldı ve yapıldıkları dönemin modasına, bulundukları semtlere ve ait oldukları kişilerin zevklerine göre farklı mimari karakterler taşımaktaydı. Mütevazi ölçülerde olsalar bile küçük birer sarayı andıran bu yalılar beyaza ya da aşı boyası renginde boyanırdı. Boğaz'da herkesin istediği yere yalı inşa etmesine devlet izin vermezdi. Yoğun yapılaşmanın görüldüğü XVIII. yüzyılda Lâle Devri'nde devlet ricâli, halk, tüccar ve gayri müslimler toplu halde, fakat ayrı ayrı yerlerde otururdu. Sultanlarla devlet ricâli Beşiktaş, Ortaköy ve Kuruçeşme'yi tercih ederdi. Bâbıâli erkânı için Bebek, ilmiye ricâli için Rumelihisarı, gayri müslimler için Arnavutköy yoğun yerleşim yerleriydi. Yeniköy, Tarabya ve Büyükdere'de çoğunlukla yabancı uyrukluların ve sefâretlerin yazlık konutları,

Kireçburnu-Büyükdere arasında sefâret tercümanlarının ve Rumlar'ın, Sarıyer'de ise orta halli Türkler'in yalıları bulunurdu. Türk sivil mimarisinin bütün özelliklerini yansıtan bu yalıların ortak özelliği üst katların direkler üzerine yerleştirilmiş çıkmalarla âdeta denize doğru uzanmasıdır. Alt katlarında Malta taşı veya mermer döşeli bir taşlıkla ona açılan aydınlık odalar vardır. Buradan geniş ve yayvan, genelde ahşap merdivenlerle ikinci kata çıkış sağlanırdı. Merdivenler bazan iki kat arasında bir sahanlıktan ikiye ayrılır, bazan da çift yönlü başlayarak sahanlıktan sonra tek yönlü devam ederdi. Denizin üzerine çıkmışçasına duran üst katta geniş sofalar, yatak odaları ile kabul, oturma ve hazine odaları, kütüphane yer alırdı. Son derece aydınlık olan bu odaların tavanlarına sanatkârane oymalar, nakışlar bir minyatür gibi işlenmiştir. Pencereler de çiçekli bezemeli kapaklarla örtülürdü. Odaların içerisinde yüklük, çubukluk, kavukluk, testilik, peşkirlik, lambalık denilen irili ufaklı dolaplar bulunurdu. Yerlere Mısır hasırları serilir, üzerlerine geniş halılar yayılır; kanepe, koltuk, sedir ve mermer konsollara oturtulmuş büyük aynalar yerleştirilirdi. Kristal avizeler, duvar saatleri, yağlı boya tablolar da

bu kompozisyonu tamamlayan öğelerdi. “Lebideryâ (su boyu evleri) diye adlandırılan bu yalıların özgünleşen mimari detaylarında doğayı yaşama katan ince hesaplar ve her şeyden önce organik malzeme uyumu ve estetik üzerinde durulurdu. Su sesinin daha yakından duyulabilmesi için odalara, sofalara küçük havuzlarla fıskıyeler yerleştirilir, böylece mistik bir ortam sağlanırdı. Kayıkhaneler, deniz hamamları ve balıkhaneler de bu yalıları tamamlamaktadır. Hizmetlilere ait odalar, mutfaklar bahçenin bir köşesinde kara tarafına yapılırdı.

XVIII. yüzyılda Osmanlı sultanı ve saray erkânının tarihî yarımadadan Boğaziçi kıyılarına yönelmesiyle Boğaz kıyılarında görülmeye başlanan sahilsaraylarla aynı anda saray çevresiyle ilişkisi olanların da aileleri için aynı nitelikte evler inşa ettirmeleri Boğaziçi kıyılarına ilgiyi arttırmıştır. Yalılar, daha çok II. Mahmud dönemi öncesinde yapılmış ahşap sahilsaray geleneğini devam ettiren, devletin ileri gelenlerinin ve zengin tüccarların yaptırdığı büyük küçük mekânsal düzenlemeleriyle Boğaziçi’nin özgün dokusunu oluşturmuştur. Aslen ana plana sadık kalınmakla birlikte XVIII ve XIX. yüzyıllarda karşılaşılan mimari ve iç mekân düzenlemelerindeki farklılaşmalar Boğaziçi konutları içinde belirginleşen detayları meydana getirmiştir. Avrupa yakasında Boğaz yerleşiminin başlangıcı kabul edilen Beşiktaş’ta ilk başlarda Kazancıoğlu, Civan Kapıcubaşı ve Cağaloğlu yalıları vardı. XVIII. yüzyılın başında Kuruçeşme sahilinde hatırlarda kalan Muhsinzâde Yalısı yer alırdı. Günümüzde restore edilen bu yapı butik otel olarak hizmet vermektedir.

XIX. yüzyılda Dolmabahçe Sarayı’nın inşasıyla birlikte mimari tasarım ve üslûp ayrıntılarında Batı’dan esinlenen, neo-klasik üslûbun bütün öğeleriyle donanmış -Batılılaşmış- bir yalı ve konak yapıları inşa edilmiştir. Yapı malzemesi olarak mermerin tercih edildiği bu gösterişli kâgir yalılar geleneksel Osmanlı saray mimarisinden mimari proje, mekân bölümlemeleri, tefriş ediliş biçimleriyle ayrılmaktadır. Batı etkisinde ancak içinde yer aldıkları dönemin Osmanlı zevkini yansıtan düzenlemeleriyle dikkat çekmektedir. Boğaz su yolu üzerinde bulunan yalı mimarisinde, İstanbul’a XIX. yüzyılın başlarından itibaren hâkim olmaya başlayan neo-klasik etki dış cephe tanziminde ve çıkmalarda kuvvetle vurgulanmıştır. Böylece klasik dış cephe Batı’dan gelen öğelerle bozulmaya yüz tutmuştur. II. Mahmud dönemi yapıları olarak adlandırılacak bu grup yapı

düzenlemelerinde kullanılan mimari üslûp barok ve ampir (empire) karışımı yeni bir üslûbun habercisidir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Ortaköy'de eskiden gayri müslim yalıları bulunurken bu dönemden itibaren müslümanlara ait yalıların sayısı artmış, Defterdarburnu ile Kuruçeşme İskelesi arasında gayri müslim yalıları zaman içinde yerlerini vükelâ yalılarına bırakmıştır. Evliya Çelebi XVII. yüzyıldaki vükelâ yalılarını şöyle sıralamaktadır: Baltacı Mahmud Paşa, Safiye Sultan, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Cağaloğlu Mehmed, Kara Hasanoğlu, Nakkaş Paşa. Daha sonra yapılan Tırnakçı Yalısı bölgenin en büyük ahşap yalısıydı ve uzun yıllar Esma Sultan ve ardından Seniha Sultan tarafından kullanılmıştır. Kaptan Paşa, Edhem Paşa, Nâile-Nazime sultanlar, Mazlum Paşa, Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi yalıları aynı sahil çizgisinde bulunan ve I. Dünya Savaşı'na kadar ayakta duran yalılardır. Arnavutköy burnuna doğru yer alan Kalimaki, Muruzi, Karatodori, Düzoğlu, Muzurus, Hançerlioğlu yalıları buralara XVIII. yüzyıldan itibaren yerleşmiş Eflak ve Boğdan beylerine aittir. Arnavutköy Akıntıburnu'nda ilk yalı Hasan Halife yalısıdır; ardından burası mîrî arazi şeklinde kamulaştırılmış ve Hasbahçe olmuştur. 1860'lı yıllarda yıkılan Halilpaşazâdeler'in yalıları da Akıntıburnu'ndaydı. Arnavutköy'den Bebek koyuna dönülen yerde Beyhan Sultan Sahilsarayı'ndan sonra Köçeoğlu Yalısı 1791'de inşa edilmiş ve 1940'larda yıkılmıştır.

Küçük Bebek'te şeyhülislâm ve ulemâ yalıları bulunmaktaydı. Bebek'te Atâullah Efendi, Dürrîzâde ve Hekimbaşı yalıları, Ârifî Paşa yalısı ve korusu bölgenin en büyük yapılarıydı. Hâşim Paşa Yalısı tam burundaydı ve yolu aşarak denize kadar uzanıyordu. Yolun hemen devamındaki Yılanlı Yalı da haremlik ve selâmlığı ile XVIII. yüzyılın büyük yalıları arasında sayılıyordu. Zamanla ahşaptan kâgire dönen ve ardından taş malzeme ile inşa edilen Boğaz yalıları içinde Rumelihisarı-Baltalimanı arasında olanlar dikkat çekicidir. Tophane Müşiri Zeki Paşa, Telgraf Nâzırı Hasib Paşa ve Ali İhsan Paşa yalıları bu güzergâh üzerindeydi. Baltalimanı Camii'nden sonra Boyacıköy'e kadar Ermeni ve Rum yalıları yer almakta, yalıların bahçeleri dik ve setler şeklinde yükselmektedir. Önlerinde rıhtımları vardır. Rıhtımların altındaki tonozlu kısımlarda yalıların ulaşımını sağlayan kayıklar duruyordu. Boyacıköy'den sonra Emirgân'a doğru yalılar arazileri ve kapladıkları kullanım alanı bakımından büyük ölçekteydi. Özellikle

Mekke şeriflerine ait, bugün Kültür Bakanlığı'na bağlı Şerifler Yalısı aynı zamanda bir yol yalısıdır;

Karadağ beyinin yalısı ve Mısırlı İsmâil Paşa'nın eski pembe yalısı da bu grup içinde bulunmaktadır.

İstinye koyu Boğaz'ın en güzel doğal oluşumlarından biridir. Koya girince ilk yalı Hüseyin Hilmi Paşa'nın, kâgir büyük yalı ise Deli Fuad Paşa'nındır. Ardından sırasıyla IV. Murad zamanında Emîrgûne Yûsuf Paşa'ya verilen İstinye körfezindeki bağ ve yalısı gelir. Paşanın idamı üzerine yalı ve arsası Şeyhülislâm Abdullah Vassâf Efendi ailesine geçmiştir. İstinye burnunda Kabûlî Efendi, Afif Paşa ve Büyük Reşid Paşa'nın kızlarına ait yalılar sıralanmaktadır. Bu yalıların büyük bir kısmı III. Ahmed zamanından kalma eski sahilhânelerin yerine yeniden yapılmıştır. Bu sebeple ilk plan düzenlerinin nasıl olduğu bilinmez. İstinye kıyısı boyunca devam eden dar cepheli, sıra halinde, iskele çıkmazlarıyla kesilmiş Rum yalılarının sayısı yirmi otuz kadardır ve bazılarının içi barok dönemi yansıtan duvar resimleriyle bezelidir. Yeniköy Köybaşı bölgesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait Şehzade Burhâneddin veya Ahmed Münir Paşa Yalısı (günümüzde Erbilgin Yalısı), Cezayirliyan, Kuyumcuyan, Allahverdi, Selim Melhame ve Evyenidis yalıları sıralanmaktadır. Bu yalıların hemen önünden yeni yapılmış dar yol patika halinde Kalender'e uzanır. Burada Sultan Ahmed Camii müteahhidi Kalender Çavuş tarafından inşa edilen Kalender Yalısı bulunur. Günümüze taştan yapılmış haliyle gelen yapı askerî dinlenme tesisi olarak kullanılmaktadır ve 1870 yıllarında Sultan Abdülaziz'in emriyle mimar Sarkis Balyan'a yaptırılmıştır. Kalender'den gelen patika yol Tarabya Düzoğlu Yalısı ve Fenerli Bey Yalısı'na kadar devam ederdi. Çayırbaşı diye adlandırılan ve Büyükdere'ye uzanan bölgenin yalıları Mavrokordato, Mavroyeni, İpsilanti ve Muruzi ailelerine aitti. Zamanla bu yalılar ve arazileri Alman, Rus, Fransız ve İngiliz sefâretlerine geçmiş ve yazlık sarayları olmuştu. Bugünkü Alman Sefâreti'nin yerinde Sultan II. Mahmud zamanında Tarabya Kasrı mevcuttu. Daha kuzeyde Büyükdere'de Boğaz suları bir körfez genişliğine ulaşır. Yabancılar ve elçilikler tarafından sayfiye yeri olarak kullanılan Belgrad Ormanı XVIII. yüzyıldan sonra oturulamaz hale gelmiştir. Bunun üzerine elçilikler Büyükdere'de vadi girişindeki evlerde önceleri kira ile kalmış, daha sonra devamlı ikametgâhlar temin ederek Boğaz'ın bu uç noktalarına

yerleşmiştir. Günümüzde hâlâ Büyükdere'deki Rus ve İspanyol sarayları yazlık konut halinde işlev görmektedir. Yabancı görevlilerin tercih ettiği Tarabya ve Büyükdere XIX. yüzyılda zengin Ermeni ailelerinin yerleşim yeriydi. Gayri müslim yerleşmelerinin bulunduğu mekânlarda yalılarda belirgin özellikler dikkat çekmektedir. Hepsi derinlemesine inşa edilmiş sağlam yapılardı. Dış cepheleri gri-bej veya gri-mavi tonlarında, gösterişten uzak renklerdeydi; pencere ya da kapı kasaları ise beyaz boyalıydı. Büyükdere sahil evleri doğrudan denizin üstünde yer almazdı; yol yalıları tarzındaydı ve deniz tarafı geniş bir rıhtımla çevriliydi. Rıhtımların ucundaki deniz hamamları yalıların tamamlayıcı dış öğeleriydi ve dönemin bir ayrıntısını meydana getiriyordu.

Anadolu yakasında büyük önemli yalılar Paşabahçe'den başlar. İlk yalı Sâib Molla'ya aittir. Evliya Çelebi'ye göre Hezarpâre Ahmed Paşa'nın sahilsarayı İncirköy'dedir. Semte Paşabahçe adını veren de bu yalıdır. XIX. yüzyılda Tevfik Paşa ve Tâhir Paşa yalıları büyük bahçeleriyle dikkat çekmektedir. Anadolu yakası yalılarında kırsal karakter daha kuvvetli hissedilmektedir. Çubuklu koyundaki dört yalı Rifat Paşa, Hidiv Abbas Paşa, Münir Paşa ve Halil Eldem yalılarıdır. Çakalburnu'nda Keçecizâde Fuad Paşa Yalısı yer alır. Kanlıca Fenerburnu'na kadar Şeyhülislâm, Kezubî, Mektubî Ali Bey yalıları gelir. Bu yalıların bahçeleri katlı setler halinde arka yola kadar yükselmektedir. Kanlıca Fener hizasında Râsim Paşa ve Âsaf Paşa yalıları bulunur. Arkadan devam ederek uzanan merdivenli yol kıyıdaki yalılar arasına kadar iner. Kanlıca Meydanı'ndan itibaren görkemli yalılar kıyı boyunca dizilmiştir. Bunlar Yahyâ Efendi, Saffet Paşa, Nevres Paşa, Nâzım Paşa, Kadri Paşa yalılarıdır. Kanlıca kıyısındaki bir diğer yalı Yağcı Hacı Şefik Bey'e aittir ve 1905 yılında Cemile Sultan Sarayı'nın yerine "art nouveau" tarzında yapılmıştır.

XVII. yüzyılda en görkemli koy olarak kabul gören Kanlıca'nın güneyindeki Mihrabat koyu Şeyhülislâm Bahâî Efendi Yalısı ile meşhurdur. Daha sonraları koyun tam ortasına Vecîhî Paşa Yalısı inşa edilmiştir. Bu yalının bahçesi ve korusu Mihrabat tepelerine kadar uzanmaktaydı. Bahâî

burnunda Bahâî Efendi'nin sarayı yerine yapılan, denize taşkın, çinili ve olağan üstü kalem işleriyle kaplı odaları ile İstanbul'un en güzel yalılarından biri kabul edilen İhtisab Ağası Kör Tahsin Efendi'nin çifte

yalıları ve deniz köşkü Boğaz'ın tanınmış yapılarıdır. Küçük Kanlıca'da Hekimbaşı Sâlih Efendi Yalısı daha ziyade çiçek bahçeleri ve limonlukları ile meşhurdur. Yalı mimarisinin çok bozulmasına karşın çiçek bahçelerinde yetiştirilen karanfil, gül ve türlü meyveler bu bölgede daha sonra oluşacak seralara öncülük etmiştir.

Anadoluhisarı kıyılarında Marki Necib Bey yalısı (günümüzde Demirören Yalısı) ve Amcazâde Hüseyin Paşa Meşruta Yalısı bulunmaktadır. 1699'da inşa edilen Amcazâde Yalısı, Boğaz'da ve belki de İstanbul'daki en eski ahşap binadır. İyi zamanlarında deniz kenarında 80 metrelik cephesi, yirmi odalı harem binası ile anıtsal bir görünüme sahipti. Yapıdan bugün ancak temel kalıntıları ile divanhâne olarak adlandırılan "T" şeklindeki kısım ayakta kalmıştır (bk. AMCAZÂDE HÜSEYİN PAŞA YALISI). Anadoluhisarı kıyılarında bu yalının hemen yanında yapımı 1792'de tamamlanan Zarif Mustafa Paşa Yalısı (günümüze selâmlığı kalmıştır), Yâsinci ve Hasan Paşazâdeoğlu Ahmed Bey, Abdi Bey ve Sâbık Vâlide Sultan Kethüdâsı Necmi Efendi yalıları sıralanmaktadır. Bu yalılar içinde XVII. yüzyıldan kalma yaldızlı ve havuzlu divanhânesiyle Amcazâde Hüseyin Paşa ve iç mekân bezemeleriyle Zarif Mustafa Paşa yalıları dönemin önemli yapılarıdır. Yâsinci Yalısı iç bezemeleri bakımından daha sadedir.

Küçüksu-Göksu Sahilsarayı'nı geçince Kıbrıslı Yalısı, İsmâil Paşa ve Server Paşa yalıları, Abud Efendi ve bugün Rahmi Koç'a ait Kont Ostrorog Yalısı, Mustafa Fâzıl Paşa'nın 1870'lerde yaptırdığı Cemile Sultan Sarayı orantılı ve uzun cepheleriyle Kandilli sahilinde yer almaktadır. Vaniköy'e doğru Mühürdarzâdeler'in yalısı, bölgeye adını veren Vanî Efendi Yalısı, Nâfiz Paşa Yalısı en eski Vaniköy yalılarıdır. Mimar Alexandre Vallaury tarafından yapılan Serasker Rızâ Paşa Yalısı'nın sadece selâmlığı kalmıştır. Mahmud Nedim Paşa Yalısı, İbrahim Bankoğlu Yalısı adıyla da bilinir. Koni biçimindeki ahşap kuleleriyle Boğaz'ın Anadolu yakasında farklı dış mekân tasarımı ve mimari detayları ile dikkat çeken yapıyı Osmanlı Devleti'nin Viyana sefiri yaptırmıştır. Bir dönem Kızılay tarafından Hemşireler Yurdu olarak kullanılmıştır.

Çengelköy'e doğru yalılar seyrekleşir. Uzunca bir boşluktan sonra Moralı Seyyid Ali Efendi Yalısı ve 1750 yıllarına tarihlenen Çifte Köçeoğlu Yalısı

döneminin baş eseri olarak Çengelköy sahilinde yer almaktaydı. Beylerbeyi sahilinde ise 1783 tarihli Sâdullah Paşa Yalısı günümüze harem dairesiyle gelebilmiş nâdir bir dönem yapısıdır (bk. SÂDULLAH PAŞA YALISI). Beylerbeyi ve Havuzbaşı iskeleleri arasında Selim, Mehmed ve Ali paşalara ait yalılar yer almakta, Prenses Fatma, Hasib Paşa, Debreli İsmâil Paşa yalıları eski İstavroz bahçeleri önünde sıralanmaktadır. Hasib Paşa Yalısı selâmlık, mâbeyin ve harem dairelerinden oluşan, deniz üzerinde 80 m. uzunluğunda cephesiyle İstavroz Sarayı bahçelerindeki en büyük değilse de planı bakımından en ilginç yalılardan biridir (bk. HASİB PAŞA YALISI). Üsküdar Paşalimanı öncesinde Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa, Fethi Ahmed Paşa, Arapzâdeler yalıları ile Paşalimanı bitişiğinde Hüseyin Avni Paşa Yalısı mevcuttur. Bu bölgelerde Üsküdar'a yaklaştıkça eskiden yapılan sahilsaraylarla karşılaşılır. Mihrimah Sultan Sarayı bunlardan biridir. Şemsi Paşa'ya doğru Direkli Yalı, biraz önünde Kaptan Paşa'nın yalısı, buradan sonra Şerefâbâd Köşkü ile Salacak ve İhsâniye kıyılarına ulaşılır. Bu kıyılarda anılan sahilsaraylardan hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir.

Boğaziçi yalıları asma kat üstünde denize doğru çıkmalı esas kattan oluşan iki katlı plan tipleriyle dikkati çeker. Çıkmalar ahşap konsollarla desteklenir, zemin kat odaları servis alanlarıdır. Yer döşemelerinde genellikle Karadeniz'den getirilen kalaslar kullanılmıştır. Odalar daima aydınlık ve ferahtır. Önemli kişilere ait yalılarda renkli kalem işi bezemeler ve nakışlarla tavan ve duvarların boyandığı görülür. I. Dünya Savaşı'nın sonu eski su boyu yaşamının da sonunu hazırlamıştır. Toplumsal yıkım ve değişmeler, mülk sahibi ailelerin ekonomik zorluklar çekmesine ve yalılarına bakamaz hale gelmesine yol açmıştır. Bu durum karşısında sahilsaraylar ve yalıların büyük çoğunluğu mülkiyet ve kullanım değişikliklerine uğrayarak yapılış amaçlarından ve plan şekillerinden uzaklaşmış, bir kısmı yanarak zaman içinde yok olmuştur.

İstanbul'da Boğaziçi yalılarının yanı sıra günümüze örnekleri ulaşmamakla beraber Haliç'te, Eyüp çevresinde ve Kadıköy'den Bostancı'ya kadar uzanan güzergâhta da yalılar vardı. Ancak bu yalılardan hemen hemen hiçbir örnek günümüze ulaşmamıştır. Eyüp'te 1681'de Turhan Sultan adına inşasına başlanan yalı daha sonraları Vâlide Sultan Yalısı diye şöhret bulmuştur. Mudanya'da deniz kıyısında İstanbul etkisiyle XIX. yüzyılda bazı yalılar inşa edilmiştir. Günümüzde Yalı mahallesi olarak tanınan

bölgede yer alan yalılar içinde en önemlisi Mütareke’nin imzalandığı yalıdır. İstanbul sur içinde de Yalı mahallesi vardır. Bugün denizden içeride kalan bu yerde zamanımıza ulaşan yapılar görülmez. Amasya’da Yeşilırmak boyunca sıralanan ve bugüne kadar gelen bir dizi konut kendilerine has düzenleriyle nehir kıyısını süsleyen yalılar olarak dikkati çekmektedir.

İzmir’de su boyu kenar yerleşimi İstanbul dışında kendine özgü mimari detayları ile ortaya çıkan farklı bir tipoloji oluşturmaktadır. Karşıyaka, Alsancak, Konak, Karataş, Valikonağı, Küçükyalı, Göztepe, Güzelyalı kıyılarında çoğu iki katlı, simetrik, dengeli, ikinci katları ahşap çıkmalı sıra evler İzmir tipi yalı evlerini teşkil eder. İzmir yalı evleri İstanbul yalı evlerinden farklıdır. Bu farklılık önce tercih edilen malzemede kendini gösterir. Çünkü İzmir yalı evleri taştan ve mermerden yapılmıştır. Sadece üst kat seyir cumbaları ahşaptır. Ancak çıkma balkon ve çatı saçaklarındaki

ahşap işçilikler ele alındığında bezeme özelliği olarak ince bir zevkin örneklerini ortaya koydukları görülür. İç mekân düzenlemeleri de kendine özgü detaylarla İstanbul yalılarından ayrılır. İzmir yalı evleri deniz üzerinde değildir. Önlerinden geçen dar yol sebebiyle yol yalıları sınıflaması içinde yer alır. Denizle yalıların bağlantısı iskelelerle sağlanmaktadır. Her yalının bir iskelesi, deniz kameriyesi ve deniz hamamları bulunmaktadır. İzmir bölgesinde denize kıyısı olan mahalleler için de yalı kelimesi konut anlamı dışında tanımlayıcı fonksiyonunda kullanılır; Karşıyaka Yalısı, Alsancak Yalısı, Göztepe Yalısı gibi. Günümüze İzmir yalılarından örnek olarak pek fazla bir şey kalmamıştır. Özellikle 1922’deki büyük İzmir yangını bu yapıları da yok etmiştir. Bu kâgir yapıların yalıdan ziyade sahil konakları diye adlandırılması daha doğrudur.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Ziya, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I-II; Sedat Hakkı Eldem, Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979; Hüsamettin Aksu - Feryal İrez, Boğaziçi Sefarethaneleri, İstanbul 1992; Cahit Kayra, İstanbul Mekânlar ve Zamanlar, İstanbul 1990, s. 122-181; a.mlf., Mekânlar ve Zamanlar: Bebek,

İstanbul 1993; a.mlf. - Erol Üyepazarcı, İkinci Mahmut'un İstanbul'u: Bostancıbaşı Sicilleri, İstanbul 1992; a.mlf.ler, Mekânlar ve Zamanlar: Kandilli, Vaniköy, Çengelköy, İstanbul 1993; Orhan Erdenen, Boğaziçi Sahilhaneleri, İstanbul 1993-94, I-IV; Mehmed Rebii Hatemi Baraz, Beylerbeyi, İstanbul 1994, I-II; a.mlf. - Zeynep Demircan, Çengelköy'de Tarih, İstanbul 2004; G. V. İnciciyan, Boğaziçi Sayfiyeleri (haz. Orhan Duru), İstanbul 2000; Doğan Kuban, Ahşap Saraylar: Kaybolan Kent Hayalleri, İstanbul 2001; a.mlf., "Yalılar", DBİst.A, VII, 417-422; Tuna Köprülü, İstanbul'daki Yabancı Saraylar: Foreign Palaces in Istanbul (trc. Betsy Göksel), İstanbul 2005; M. Tayyib Gökbilgin, "Boğaziçi", İA, II, 671-692; Necla Arslan, "Sahilsaraylar", DBİst.A, VI, 409-410; İstemi Nalbantgil, "Eski İzmir'de Deniz Banyoları", 2006 (www.celebi.gezgini.com).

A. Fulya Eruz

YALIM, Mehmet Hayrullah Tâcettin

(1885-1954)

Rifâî şeyhi, dinî eserler bestekârı ve şair.

Kendi ifadesine göre 8 Safer 1303 (16 Kasım 1885) tarihinde İstanbul Üsküdar'da doğdu ve orada yaşadı. Üsküdar'da Çarşamba Tekkesi de denilen Kurban Nasuh Rifâî Tekkesi şeyhi Nûriefendizâde Tevfik Efendi'nin oğludur, "Şeyhoğlu" diye tanınır. Üsküdar'da başladığı öğrenimini Ravza-i Terakkî Mektebi, Toptaşı Askerî Rüşdiyesi ve Üsküdar Mülkî İdâdîsi'nde devam ettirerek idâdîden mezun oldu. 1899'da Rüsûmat Emaneti Muhâsebe-i Tahrîrât Kalemi'nde göreve başladı. 1897'de İstanbul'a gelen Medine meşâyihinden Rifâîzâde Seyyid İbrâhim Efendi'ye intisap etti ve 1904'te seyrüsülûkünü tamamlayarak Rifâî hilâfeti aldı; taç ve hırka giydi. 1899'da babasının vefatı üzerine aynı yıl Meclisi Meşâyih tarafından Kurban Nasuh Rifâî Tekkesi şeyhliğine vekâleten getirilmesinin ardından imtihanla bu tekkeye şeyh tayin edildi (1909); tekkenin imâmet ve hitâbetiyle de görevlendirildi, bu vazifeleri tekkelerin kapatılmasına kadar devam etti (1925).

Dayısı Seyyid Nûrizâde Mehmed Hulûsi Efendi'nin yanı sıra 17 Kasım 1914 tarihinde Ahmediye ve Süleyman Paşa camilerindeki derslerine devam ettiği Hoca Sâlih Nâzım Efendi'den icâzet alan Mehmet Hayrullah, Hoca Hicrî Efendi'den Farsça, Zarîfî Ahmed ve Üsküdarlı şair Talat beylerden aruz ve edebiyat dersleri aldı. İbnülemin Mahmud Kemal ve Cemâleddin Server Revnakoğlu onun Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nde zâkirbaşılık yaptığını kaydetmişlerse de Sadettin Nüzhet Ergun, bir süre Hüdâyî Âsitânesi'nde zâkirbaşılık yapan Nazifbeyzâde Hayrullah Zekâi Efendi ile Hayrullah Tâcettin Efendi'nin İbnülemin tarafından karıştırıldığını söyler. Hayrullah Efendi sonraları Rüsûmat Dairesi'nden Defteri Hâkānî'ye geçti ve Defterhâne Kuyûd-ı Kadîme Kalemi'n-den emekliye ayrıldı. Kendi mezun olduğu Ravza-i Terakkî Mektebi'nde ve Üsküdar'daki bazı okullarda yıllarca muallimlik yaptı. 7 Ekim 1954 tarihinde Üsküdar'da vefat etti.

Şiirleri, ahlâk ve tasavvufa dair eserleri, dinî besteleriyle de bilinen Mehmet Hayrullah tarih, edebiyat ve mûsikide geniş bilgi sahibiydi. Şiirlerinde “Tâcî” mahlasını kullanmış, bahar aylarında bahâriyyeler ve nevrûziyyeler yazıp dostlarına dağıtmayı âdet haline getirmiştir. Dinî

mûsikideki asıl hocası Malak Hâfız lakabıyla tanınan Debbâğlar Mescidi imamı ve zâkirbaşı Hüseyin Efendi’dir. Ayrıca Bedevî şeyhi Ali Baba’dan mevlid meşketmiş, bu hususta kendini yetiştirerek tekke mûsikisinin önde gelenleri arasında yer almıştır. Kendi güftelerine yaptığı dinî bestelerinin yanı sıra bazı şiirleri ilâhi ve şarkı formlarında bestelenmiştir.

Nezaketi, hoş sohbeti ve nüktedanlığı ile tanınan Hayrullah Tâcettin Efendi eski temaşa sanatıyla da ilgilenmiş, meşhur tulûat sanatçısı İsmâil Dümbüllü ile karşı karşıya pîşekâr oynamıştır. Tulûat tiyatroları için bir piyes yazdığı söylenir. Yayımlanan eserleri Zübdetü’l-ahlâk (mensur, İstanbul 1320), Ramazân-ı Şerîf’e Mahsus Mecmûa-i İlâhiyyât (manzum, İstanbul 1326), Güldeste-i Dervîşân (manzum, İstanbul 1338/1340) ve Gülgonca-i Âşıkān’dır (manzum, İstanbul 1339-1341). Ayrıca ünlü mutasavvıf Osman Şems Efendi’nin elli bent ve 250 beyitten oluşan muhammes mersiyesini Mersiye-i Cenâb-ı Seyyidü’ş-şühedâ adıyla neşretmiştir (İstanbul 1327).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 252-254; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1851-1852; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 470, 652-653, 709-710; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1996, V, 104-106 (113-114 nolu belgeler); Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar’da Bir Attâr Dükkânı, İstanbul 1997, s. 23, 51-52; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2004, s. 403; Cemaleddin Server Revnakoğlu, “Tarikat Mensuplarına Ait Zarif Fıkralar

ve Enteresan Olaylar", Tarih Konuşuyor, sy. 57, İstanbul 1968, s. 3924-3926; Öztuna, BTMA, II, 488-489.

Nuri Özcan

YALOVA

Marmara bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Marmara denizinin doğusunda kara içine 50 km. kadar sokulan İzmit körfezinin batı ucundaki başlangıç kısmında, adı geçen körfezin güney kıyısında Safran deresinin denize ulaştığı kesimde yer alır. Bu yerleşme yerinin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Bununla birlikte Yalova'nın 12 km. kadar yakınında olan ve ismi Yalova ile âdeta özdeşleşmiş bulunan ünlü kaplıcaların tarihinin çok eski dönemlere kadar indiği bilindiğine göre (Mansel, s. 8) kaplıcaların iskelesi gibi kullanılan, küçük bir yerleşmenin mevcut olduğunu düşünmek mümkündür. Zira kaplıca tesislerini (günümüzde Termal ilçesi sınırları içinde) kıyıya bağlayan yol, Samanlı deresinin açtığı doğal koridoru (Samanlı vadisi) en kestirme yol olarak izleyip Yalova'ya iner. Bu sebeple kaplıca yöresinin tarihi şehrin tarihiyle paralel bir seyir takip etmiştir. Yalova şehrinin gelişmesi ve önem kazanmasında kaplıcaların ve bu tesislerdeki imar faaliyetlerinin payı olmalıdır.

Eskiçağ tarihi coğrafyasında Yalova ve Termal yöresi Bitinya bölgesi sınırları içinde yer alıyordu. Bir ara Batı Anadolu'nun büyük kısmına hâkim olan Frigler'in milâttan önce 1200 yıllarından itibaren bu yöreye ulaştıkları (Tunay, IX [1986], s. 507), daha sonra Dor göçleri esnasında Yunan kavimlerinin de bu çevreye geldiği bilinmektedir. Anadolu'daki Pers egemenliği döneminde kuvvetlenen Bitinya asilzadeleri, milâttan önce III. yüzyılın başlarına doğru Bitinya Krallığı adıyla bağımsız bir krallık kurduğunda Yalova yöresi bu krallığın sınırları içinde kaldı. Milâttan önce 74 yılında Bitinya toprakları Kral IV. Nikomed tarafından Romalılar'a bırakılınca Yalova çevresi de Roma hâkimiyetine geçmiş oldu. Kaplıcaların yöresinde Atatürk'ün emriyle kazılara başlayan Mansel, bu çevrede Roma dönemine tanıklık eden mezar taşlarına rastladığını bildirmektedir (Yalova ve Civarı, s. 13, 30). Bununla birlikte Helenistik ve Roma dönemlerinde Yalova kaplıcalarının henüz üne kavuşmadığı, sadece yakın çevre halkı tarafından kullanıldığı sanılmaktadır. Bu dönemi anlatan Strabon'un Bitinya bölgesinden uzun uzun söz ettiği halde Yalova civarındaki kaplıcalardan hiç

bahsetmemesi bu durumu kanıtlar. Ayrıca Bursa civarındaki meşhur Çekirge kaplıcalarının Yalova kaplıcalarının ün kazanmasını engellemesinin de muhtemelen bunda etkisi vardır.

Yalova'nın ve kaplıcalarının meşhur olması Bizans dönemine rastlar. I. Konstantinos (324-337) tarafından İstanbul'un başşehir yapılması bu şehre Bursa'dan daha yakın olan Yalova kaplıcalarını canlandırdı ve İstanbul halkı için önemli bir yer haline getirdi. Bizzat yöneticilerin ve ailelerinin Yalova kaplıcalarına ilgisi de bu dönemde başladı. I. Konstantinos'un annesi Helena tedavi amacıyla Yalova kaplıcalarına gittiğinde kaplıca tesisleri imar edildi. O dönemde İzmit körfezini dolaşmak yerine Diliskelesi'nden (Aigialoi) karşısındaki Dilburnu'na geçmek suretiyle İstanbul-İznik yolunun kısaltılması Yalova'ya da avantaj sağladı, bu yoldan İzmit körfezini geçiş Yalova'yı İstanbul'a biraz daha yaklaştırdı. Aynı şekilde I. Iustinianos döneminde de (527-565) İmparatoriçe Theodora'nın kalabalık maiyetiyle birlikte (abartılı bir rivayete göre 4000 kişi) kaplıcalara gitmesi ve Iustinianos'un eskiden mevcut bir kilise ile bir hastahaneyi tamir ettirmesi, ayrıca burada yeni bir saray ve sıcak su kaynağının yakınında bir hamam yaptırması Bizans yönetiminin yöreye verdiği önemi gösterir. Aynı dönemde, saray mensuplarından Paulos Silentiarius adlı bir şairin sıcak su kaynaklarının şifalı tesirinden bahseden bir methiye yazması da Bizans hânedanının bu sıcak su kaynaklarına verdiği değere işaret eder.

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in 1302'de bir Bizans birliğini yendiği savaş da (Bafeus) Yalova civarında yapıldı. Yalova ve çevresi tam olarak 726'da (1326) Türkler'in eline geçti. Fakat daha önce de yöre sürekli biçimde Türkler'in baskısı altında bulunduğundan Bizans'ın Yalova kaplıcalarına ilgisi azalmıştı. Türk

döneminde İzmit körfezinin güney kıyıları Orhan Bey tarafından Karamürsel Gazi'ye timar olarak verilince Yalova ve çevresi de onun payına düştü. Türkler bu yöreyi İstanbul'un fethine kadar Bizans saldırılarına karşı başarılı bir şekilde korudular. Türkler'in Yalova'ya Yalakova (Yalakâbâd) veya Yalıova ismini verdiklerine dair bilgiler vardır. Fakat Yalakdere vadisinin bugünkü Yalova'nın 27 km. kadar doğusunda (günümüzde Altınova sınırları içerisinde) denize ulaşarak bir delta meydana getirdiği göz önüne alınırsa Yalakova isminin Yalova'ya değil daha

doğudaki bu delta ovasına verilmiş olması ve Yalova isminin Yalıova'dan gelmesi daha mâkul görünmektedir. XVI. yüzyıl Osmanlı idarî teşkilâtında Yalova, Anadolu eyaletinin Hudâvendigâr livâsına bağlı bir kaza merkeziydi. Bu da kaplıcalarının şöhreti yanında Yalova kasabasının idare merkezi olacak boyutlara ulaştığını gösterir. Yalova'nın XVII. yüzyıldaki durumu hakkında bilgi veren Evliya Çelebi burayı 700 evi, yedi camisi, bir hamamı, üç hanı, kırk elli dükkânı bulunan, kalesi yıkılmış bir yerleşme yeri biçiminde tasvir eder. Evliya Çelebi'nin verdiği hâne sayısına göre o sıradaki nüfusunun 3000-4000 civarında olması gerekir. XVIII. yüzyılın başlarında meydana gelen bir deprem (25 Mayıs 1719) Yalova'da da önemli ölçüde hasara yol açtı. Aynı yüzyılın sonunda Yalova, İzmit sancağının Karamürsel kazasına bağlı bir nahiye merkezi durumundaydı. Bu sıralarda Yalova'da sanayi ve kültür faaliyeti olarak I. Mahmud döneminde 1741'de açılan ve daha sonra kapanan bir kâğıt fabrikasından söz edilmektedir (Ahmed Refik, s. 159-160, 164-165, 190). Yalova'nın da içinde yer aldığı kazanın adı ise kaynaklarda Yalakâbâd şeklinde geçmekte, fakat bu kazanın merkezinin neresi olduğu anlaşılamamaktadır.

XIX. yüzyılın Batılı yazarlarından J. V. Hammer, Yalova ve Yalova kaplıcalarına eserinde yer vermekte, İstanbullular'ın bu hamamlara rağbet ettiklerini, tedavi amacıyla gidenlerin burada kırk gün kaldıklarını yazmaktadır (Mansel, s. 20). Aynı yüzyılın ortalarında C. Texier, İstanbullular'ın Yalova'daki ılıcaları yakınlıkları sebebiyle Bursa'dakilere tercih ettiklerini belirtmektedir. Rus asıllı jeolog Tchihatcheff, Yalova'da dokuz adet sıcak su kaynağının bulunduğunu, sıcaklıklarının 61-65 derece arasında olduğunu söyledikten sonra sulara ait bir tahlil raporunu da vermekte, kaynaklardan hamamlara sıcak su getiren kanalların iyi durumda ve bakımlı olduğunu ilâve etmektedir.

II. Abdülhamid döneminde Yalova'daki imar faaliyetleri hızlandırıldı. Eski Roma hamamı 1316 (1898) tarihli bir kitâbeye göre Abdülhamid'in cülûsunun 25. yıl dönümü münasebetiyle "müceddeden tamir ve ihya" edildi. Yeni hamam ve otel inşaatı da II. Abdülhamid devrinde gerçekleştirildi, İstanbul ile Yalova İskelesi arasında düzenli vapur seferleri yapılmaya başlandı. II. Abdülhamid'in Yalova'ya bu kadar ilgi göstermesinde vaktiyle babaannesinin (Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Sultan) tedavi maksadıyla bu kaplıcalardan faydalanmasının da rolü olabilir.

Yalova'daki kaplıcalardan birinin Vâlide Sultan'ın adını taşıması Abdülmecid'in annesinin Yalova kaplıcalarıyla yakın ilgisi dolayısıyladır. Bu da Yalova ve çevresinin XIX. yüzyılda Bizans dönemindeki ününe yeniden kavuştuğunu gösterir. O sıralarda Yalova yine müstakil İzmit mutasarrıflığının Karamürsel kazasına bağlı bir nahiye merkezidir.

10 Temmuz 1894'te meydana gelen büyük depremde bazı yayınlara göre Yalova'nın yarıdan fazlası, bazılarına göre ise tamamı harap olmuştur (Ceylan, Marmara Depreminin [17 Ağustos 1999] Yalova Şehrine Etkileri, s. 42). I. Dünya Savaşı'nın sıkıntılı yıllarında önemini yitiren Yalova ve kaplıcaları Kurtuluş Savaşı esnasında Yunan kuvvetleri tarafından işgal edildi (7 Ağustos 1920) ve bu işgal birkaç defa tekrarlandı. Şehir 19 Temmuz 1921'de işgalden büyük zarar görerek kurtuldu. İşgal sırasında idarî merkez geçici bir süre için daha doğudaki Kabaklı (Kapaklı) köyüne (günümüzde Çiftlikköy ilçesi sınırları içinde) taşınmıştır (Taner, Yalova'da Millî Mücadele, s. 63). Daha sonra Yalova'da yeniden imar faaliyetlerine girişildi ve şehir gelişti. 1927'de belediye teşkilâtı kuruldu. Yalova'daki asıl gelişme ise aynı yıl Atatürk'ün burayı ilk ziyaretiyle başlar. 19 Ağustos 1929'da ikinci defa Yalova'yı ziyaret eden Atatürk kaplıcaları da gezip buradaki büyük imar faaliyetleri için direktifler verdi. Kısa zamanda kaplıcaların çehresi değişti, Avrupaî kaplıcalar görünüşü aldı ve Yalova 2 Aralık 1929 tarihinde çıkan bir kanunla İstanbul iline bağlı bir kaza merkezi haline geldi. Bu idarî değişikliğin de Atatürk'ün isteği üzerine yapıldığı bilinmektedir.

Atatürk ölümüne yakın yıllarda Yalova'ya ve Yalova kaplıcalarına daha çok zaman ayırdı, hastalığına ilk teşhis burada konuldu ve tedavi amacıyla kaplıcalara sık sık gitmeye başladı. Bu çerçevede giderek ayrıcalık kazanan kaplıcalar dolayısıyla Yalova, Türkiye'nin hızla gelişen şehirlerinden biri haline geldi. Cumhuriyet'in başlarında nüfusu henüz 3000'i bile bulmayan (1935 sayımında 2635) bu küçük yerleşme Safran çayının (Eyrek çayı) batısına geçmeyen, sadece yalı boyu ile eski Yalova-Bursa yolunun iki tarafına yayılan gevşek dokulu bir görünümdeydi; 1939'da kasabada üç mahalleye (Süleymanbey, Rüstempaşa ve Merakuyu) yayılmış 461 ev vardı (Ceylan, Marmara Depreminin [17 Ağustos 1999] Yalova Şehrine Etkileri, s. 26). 1940'ta nüfusu biraz daha azaldı (2300); 1950'den sonra devamlı nüfus artışına geçti ve mekân üzerinde de genişlemesini sürdürdü.

1950’lerin başında yaklaşık 91,5 hektarlık bir alana yayılan Yalova kasabası (1950’de 3833 kişi) 1950’li yılların sonlarına doğru Safran deresinin sol (batı) yakasına da taştı (bahçeler içinde seyrek evlerden oluşan Bahçelievler adlı semt). Yalova’nın doğusundaki Hersek deltasında NATO’ya ait bir üs kurulunca burada çalışan Amerikalılar Yalova’ya ekonomik anlamda bir canlılık kazandırdı; bunlardan bazılarının Yalova’nın içinde oturacak yer araması inşa faaliyetini de hızlandırdı. Bu sebeple 1960’lı yıllara gelindiğinde Yalova’da

ev sayısı 2500’e yaklaştı (2497), 1960 sayımında nüfus 10.000’i geçti (11.318). 1960’ların başında Yalova, Safran deresinin batısındaki Emir bayırı ile adı geçen derenin doğusundaki Yalova bayırı denilen hafif meyilli arazide ve kıyı boyunda yayılıyor, kıyıya paralel bir ana ulaşım ekseniyle bu ekseni dik olarak kesen kuzey-güney doğrultulu cadde ve sokaklardan ibaret basit bir plan örneği gösteriyordu. Mahalle sayısı 1961’de hâlâ üçü geçmemişti. Fakat 1962’de bu sayı yediye yükseldi (Rüstempaşa, Süleymanbey, Merakuyu, Bağlarbaşı, Bahçelievler, Gaziosmanpaşa ve Fevzipaşa). Sadece çarşı kesiminde görülen sıkışık durum çevreye doğru gidildikçe bahçeler içinde gevşek dokulu bir görünüm almaktaydı.

Yalova’nın hem mekân bakımından büyümesi hem de daha hızlı nüfus artışına sahne olması 1970’ten sonra başladı. Bu dönemdeki gelişmenin sebepleri arasında şehrin doğusunda büyük sanayi tesislerinin kurulması (tekstil, kimya, ipek, kâğıt, elyaf ve iplik, ambalaj vb.), yine doğu kıyılarında yazlık sitelerin çoğalması, çevrede gelişen çiçekçilik ve seracılık etkinliklerinin şehrin ticarî hayatına büyük katkı sağlaması sayılabilir. 1970 sayımında nüfus 20.000’e (17.689), 1975’te 30.000’e (27.289) yaklaştı. 1980’de ise 40.000’i aştı (41.823). Yerleşim alanındaki büyüme, batıda Samanlı deresinden başlayıp doğuda Kâzımiye deresine kadar batı-doğu istikametinde gelişti; içeriye doğru da vadi tabanlarını ve vadiler arasındaki bayırların (Samanlı deresiyle Safran deresi arasındaki Emir bayırı, Safran deresiyle Balaban deresi arasındaki Yalova bayırı, Balaban deresiyle şehrin en doğusundaki Kâzımiye deresi arasındaki Çiftlik bayırı ve Kuzuluk bayırı) sırtlarını izleyerek kuzey-güney doğrultusunda genişlik kazandı. Bu arada idarî durumunda da değişiklik yapıldı ve İstanbul ilinden ayrılıp yeni kurulan Yalova ilinin merkezi oldu (6 Haziran 1995). Bu gelişme, 17 Ağustos 1999 tarihinde meydana gelen Marmara depremine kadar sürdü;

1985'te 53.857'ye, 1990'da 65.823'e yükselen nüfus depremden önceki son tesbitte 80.000'e yaklaştı (1997'de 78.469). Deprem sırasında Yalova şehrindeki dokuz mahalleden en fazla can kaybı Bahçelievler (624 ölü) ve Kâzımkarabekir (595 ölü) mahallesindeydi. Dokuz mahalledeki toplam ölü sayısı 1449'dur. Yaralı sayısının 2543'ü bulduğu şehirde 7606 bina ağır hasar gördü. Bu depremden yaklaşık üç ay sonra meydana gelen 12 Kasım 1999 Düzce depreminde Yalova merkez üssüne daha uzak olduğu için fazla etkilenmedi (bir ölü, yirmi beş yaralı). Marmara depreminin ardından nüfusu azalan (2000 sayımında 70.118) Yalova şehri 2007 sayımında yeniden bir atılım yaptı (87.372) ve 2010 sayımında 100.000 nüfusa çok yaklaştı (98.347).

Yalova şehrinin merkez olduğu Yalova ili doğuda Kocaeli, güneyde Bursa ile komşudur; aynı şekilde Marmara denizinin iki körfeziyle sınırlandırılır (kuzeyde İzmit körfezi, güneyde Gemlik körfezi). Merkez ilçeden başka Altınova, Armutlu, Çınarcık, Çiftlikköy ve Termal adlı beş ilçeye ayrılır. 847 km² genişliğindeki alanıyla Türkiye'nin en küçük ili olan Yalova ilinin sınırları içinde 2010 yılı sonuna ait nüfus verilerine göre 203.741 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise 241 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Yalova'da il ve ilçe merkezlerinde 53, kasabalarda ve köylerde 80 olmak üzere toplam 133 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 31'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 66-67; P. de Tchihatcheff, Asie mineure, Paris 1866, I, 331; Cuinet, IV, 371-372; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 159-160, 164-165, 190; Arif Müfid Mansel, Yalova ve Civarı (Yalova und Umgebung), İstanbul 1936; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1950, III, 713; Turgut Bilgin, Samanlı Dağları, İstanbul 1967, s. 108, 109, 110; Nurten Özer, Yalova Kaplıcalarının Tarihsel Gelişimi, Doğal Özellikleri, Tıbbi Değerlendirilmesi, İstanbul 1981; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 63, 65, 80, 94, 100, 125-128, 130;

Nuri Taner, Her Yönüyle Yalova, İstanbul 1984; a.mlf., Yalova'da Millî Mücadele 1920-1922 Günlüğü, İstanbul 1996; a.mlf., Tüm İlçeleriyle İlimiz Yalova, Yalova 1997; Kasım Esen, "Yalova Ekonomisinin Deprem Sonrası Durumu", Türk İdare Dergisi, sy. 426, Ankara 2000, s. 173-188; B. Şenatalar - S. Temelli, Yalova'nın Ekonomik Yapısı, İstanbul 1993; Mehmet Akif Ceylan, "Ulaşım Coğrafyası Açısından Eskihisar-Topçular Deniz Ulaşımı", Marmara Denizi 2000 Sempozyumu Bildiriler Kitabı (ed. Bayram Öztürk v.dğr.), İstanbul 2000, s. 192; a.mlf., Marmara Depreminin (17 Ağustos 1999) Yalova Şehrine Etkileri, Ankara 2003; İşte Yalova (haz. İbrahim Yurdagül), Ankara 2001; M. Niyazi Erenbilge, "Mudanya-Bursa, Gemlik-Yalova", Bilgi Yurdu Dergisi, sy. 26, İstanbul 1939, s. 830-893; Mehmet İ. Tunay, "Yalova'nın Tarih ve Arkeolojisi", TTK Bildiriler, IX (1986), I, 507-511; M. Bazin, "Yalowa", EI^{2} (İng.), XI, 267.

Metin Tuncel

YALTKAYA, Mehmet Şerefettin

(1880-1947)

Din âlimi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Diyanet İşleri başkanı.

17 Kasım 1880 tarihinde İstanbul Kocamustafapaşa'da doğdu. Aslen Ürgüplü olan ve Kalelizâde lakabıyla tanınan bir ailenin çocuğudur. Babası Kādiriyye tarikatı şeyhlerinden Cerrahpaşa Camii imamı Hâfız Mehmed Ârif Efendi, annesi Atiye Hanım'dır. Mehmet Şerefettin, Fîruz Ağa Sıbyan Mektebi'nde okuduktan sonra hâfızlık yaptı. Dâvud Paşa Rüşdiyesi ve Dârülmuallimîn'den mezun oldu (1899). Beyazıt ve Fâtih camilerinde Kastamonulu Süleyman Efendi, Trabzonlu Hüsnü Efendi ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'den medrese tahsili görerek icâzet aldı (1902). Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi'den tefsir, Şirvanlı Mehmed Hâlis Efendi'den Maḳālât okudu; Arap edebiyatı mütehassısı ve kitâbiyat âlimi İsmail Saib Efendi'nin (Sencer) derslerini takip etti. Sicil kayıtlarında Türkçe, Arapça ve Farsça konuşup yazdığı, Fransızca'ya da âşina olduğu belirtilmektedir.

Mehmet Şerefettin Efendi, ilk müderrislik ve dersiâmlık ruûsu imtihanında başarılı olamayınca Sadeddin ve Rebiî paşaların desteğiyle Harbiye Nezâreti Muhâsebat Dairesi Tahrirat Kalemi'nde 3,20 lira maaşla kâtip olarak memuriyete başladı, bu görevi yaklaşık iki yıl sürdü (1904-1906). Dârü'l-ilm ve't-ta'lîm adlı özel mektepte ders nâzırlığı yaptıktan sonra (1908-1909) Bandırma Numune Rüşdiyesi'nde başmuallimlik görevinde bulundu. Ruûs imtihanını verince Beyazıt Camii'nde derse

çıktı (1912). 1914'te neticelenen medrese ıslahatı çalışmalarına katıldı. Medreselerde mantık, Arap edebiyatı, tefsir, hitabet ve mev'iza dersleri; Gelenbevî, Dârüşşafaka, Vefa liseleriyle Kandilli Kız Lisesi'nde Arapça, Farsça, edebiyat ve din dersleri okuttu. Bu sayede hem medreseleri hem de modern eğitim kurumlarını yakından tanıdı; din eğitimi ve öğretimi açısından imkânlarını ve problemlerini gördü. Bir yıl kadar Kütübhâne-i Umûmî birinci hâfız-ı kütüblüğü görevini yürüttü. Dârülfünun İlâhiyat

Fakültesi’nde açıldığı tarihten üniversite reformuyla kapatılışına kadar (1924-1933) kelâm tarihi, İslâm dini ve felsefesi müderrisliği yaptı. Kelâm tarihi ders notları yazdı. Fakültenin dergisinde kelâm, İslâm felsefesi, Arap edebiyatı, mezhepler tarihi, tasavvuf tarihi alanlarında tercüme ve telif makaleler yazdı. Üniversite reformuyla İlâhiyat Fakültesi kapatılınca ordinaryüs profesör unvanıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslâm Tedkikleri Enstitüsü müdürlüğüne getirildi. Fakültenin Tarih ve Arap-Fars Dili bölümlerinin bazı derslerine yardımcı oldu. Akademik kariyer ve Türk düşünce tarihi çalışmaları için teşvik ettiği Hilmi Ziya Ülken’le birlikte iki sayı yayımlanabilen Felsefe Yıllığı mecmuasını çıkardı (1932-1935). Abdülhak Adnan Adıvar’la, İstanbul’da bulunduğu yıllarda Henry E. Corbin’le ve A. Süheyl Ünver’le Türk ilim tarihi, İslâm felsefesi ve tıp alanlarında ortak çalışmalar, tercümeler yaptı, Arapça ve Türkçe neşirler hazırladı. Soyadı kanunu çıkınca ailenin Kalelizâde lakabı dolayısıyla Yaltkaya soyadını aldı. 19 Kasım 1938 tarihinde Dolmabahçe Sarayı’nda sınırlı sayıdaki cemaate imam olarak Mustafa Kemal Paşa’nın cenaze namazını kıldırdı. İlk Diyanet İşleri reisi Rifat Börekçi’nin vefatı üzerine muhtemelen yakın dostlarından Hasan Âli Yücel’in de etkisiyle 14 Ocak 1942’de Diyanet İşleri reisliğine tayin edildi ve bu görevde iken Ankara’da 23 Nisan 1947’de vefat etti; ertesi gün Hacı Bayram Camii’n-de kılınan namazdan sonra Cebeci Asrî Mezarlığı’na defnedildi. Vasiyeti gereği kütüphanesi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’ne verilmiştir.

Şerefettin Yaltkaya, Osmanlılar’ın son dönemlerinde hem medrese hem mektep eğitimi alarak yetişmiş ve önemli eserlerini Cumhuriyet devrinde vermiş âlimlerden ve üniversite hocalarından biridir. Çalışmaları Arap edebiyatı ve kelâm-felsefe alanlarında yoğunlaşmış, tasavvuf, Türk düşüncesi tarihi ve ilmiye sınıfı-medreseler tarihi ile de ilgilenmiştir. Ayrıca Şeyh Bedreddin, Molla Lutfi, İbn Sînâ, İbn Seb‘în, İslâm tıp tarihi ve medreseler gibi önemli kişi ve konulara dair ilk dikkatli ve ayrıntılı araştırmaları yapanlardan biri olarak haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Muhtemelen İsmail Saib Efendi sayesinde erken teşekkül ettiği anlaşılan yazma eserlere âşinalığı, kitabiyata vukufu, biyografi okuma ve yazma merakı birçok çalışmasını beslemiş, Arapça metinlerin tahkikli neşri sahasında başarılı örnekler vermiştir. İlk kitapları biyografilerle ilgilidir. Yayımladığı metinlerde ve dipnotlarında müellif, eser ve kavramlara dair

uzun teknik bilgiler yer almıştır. Şeyh Bedreddin ve Molla Lutfi adlı çalışmaları başta olmak üzere bazı önemli kişilere, Benî Mûsâ ve İbn-i Esîrler gibi bazı ulemâ ailelerine dair ilk biyografi denemeleri bu çerçevede düşünülmelidir. Babasından aldığı tasavvufî neşve ve terbiye hem çalışmalarında kısmen devam etmiş, hem de bütün hayatı boyunca ilim irfan sahibi tarikat mensuplarıyla yakın münasebetinin devamını sağlamıştır. İçinden gelen biri olarak medrese sistemini çok iyi bilmesine rağmen bu konuda yazdıkları esas itibariyle döneminin genel olumsuz tavrını benimseyip sürdüren bir özellik taşır ("Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", Tanzimat 1, s. 463-467, 1940). Kelâm, felsefe ve klasik dönem Arap edebiyatı sahasında yaptığı tercümeler metin içinde açıklamaya yer vermeyen, bu anlamda klasik tercümelerden ayrılan, teknik bakımdan sağlam, dipnotlu ve dönemin ruhuna uygun yeni kelimeleri kullanma istikametinde bir çaba taşıyan, alan dili açısından gelişmiş çalışmalardır. Ayrıca edisyon kritiğin hakkını vermeye doğru giden Arapça metin neşirleri döneminin şartları hesaba katıldığında ileri hamleler ve başarılı örnekler olarak görülmelidir. Bu çalışmalar aynı zamanda üniversite ve hocalık hayatının kurumları, hocaları ve talebelerini de hesaba katan, onlara üst düzeyde ilmî ve dönemin taleplerine paralel malzemeler hazırlayan çabaların ve arayışların neticesidir. Üç kitaptan oluşan Kelâm Tarihi ders notlarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Yaltkaya'nın Diyanet İşleri başkanlığının özellikle son yılları Türkiye'nin II. Dünya Savaşı sonrası şartlara uyarlandığı, tek parti idaresinin ve katı laiklik politikalarının tâdil ve tashihe tâbi tutulduğu bir döneme rastlamasına rağmen aktif ve başarılı sayılmaz. Siyasete pek yatkın olmayan mizacı ve ilmî çalışmalarla örülmüş şahsiyeti kadar yaşlılık ve hastalıkları da onu kurumda beklenen atılımları yapmaktan alıkoymuş gibidir. Bununla beraber II. Meşrutiyet devrinden itibaren giderek canlanan ve kuvvetlenen milliyetçi temayüllerine ve Cumhuriyet ideolojisinin açık veya örtülü taleplerine paralel giden yahut doğrudan teklifleri karşılamaya yönelik bazı araştırmalar ve tercümeler yapmıştır. Kitap halinde neşredilen Baypars Tarihi ve Târîhu muhtasari'd-düvel tercümeleriyle "Risâle fî Fezâili'l-Etrâk" (Câhiz'den tercüme, Türk Yurdu, V [1329/1913], s. 894-900, 932-936, 988-991), "Karamita ve Sinan-Raşid al-Din" (DİFM, II/7 [1928], s. 26-80), "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler" (DİFM, III/12 [1929], s. 1-20; III/13 [1929], s. 1-17; IV/14 [1930], s. 1-27), "Türk

Kelâmcıları” (DİFM, V/23 [1932], s. 1-19), “Kelâm Savaşları” (DİFM, V/24 [1932], s. 18-32), “Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı” (DİFM, VI/25 [1933], s. 40-55), “Mevlâna’da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler” (TM, IV [1934], s. 112-250),

“Türklere Dair Arapça Şiirler” (TM, V [1935], s. 307-326) gibi makaleleri, “Türk filozofu İbn Sînâ” vurgulu çalışmalara aktif biçimde katılması ve nihayet II. Türk Tarih Kongresi’ne sunduğu “Eski Türk An‘anelerinin Bazı Dinî Müesseseler Üzerine Tesiri” başlıklı tebliği bu ilişkilerin ve eğilimlerin açık göstergeleridir. 1932’de kararlı bir siyasî hareket şeklinde yeniden ortaya çıkan Türkçe ibadet tartışmalarında yumuşak ve esas itibariyle uyumlu bir tavır takınmış, bu meyanda kırk altı sûrenin Türkçe tercümesini yapmış, ayrıca 1934 yılında Yusuf Hikmet Bayur imzasıyla kendisine ve İsmail Hakkı İzmirli’ye yapılan başvuru üzerine Kur’an’ın Türkçe tercümesinin namazda okunabileceğine dair bir metin kaleme almıştır. Kendisini yakından tanıyan Hilmi Ziya Ülken’in onu “sarıklı bir Türkçü, uyanık ve milliyetçi bir bilgin” diye nitelemesi bu çabalarıyla ilgili olmalıdır.

Eserleri: İbn-i Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ (İstanbul 1322/1906), Meşâhîr-i Mühendisîn-i Arabdan Benî Mûsâ’nın Terceme-i Halleri: Bazı Ameliyyât-ı Mahsûsaları (İstanbul 1323/1907), Târîh-i Kur’ân-ı Kerîm (İstanbul 1331/1915), Kelâm Tarihi (İstanbul 1340/1924), Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin (İstanbul 1340/1924; Hamit Er eseri sadeleştirerek aynı adla yayımlamıştır, İstanbul 1994), İlâhiyat (Bağdatlı Ebü’l-Berekât Namındaki Feylesofun Kitâbü’l-Muteber’inin Üçüncü Kısmının Tercümesini Muhtevidir, İstanbul 1932), İbn Seb’în-el-Kelâm ale’l-Mesâili’s-Sıkıliyye-Correspondance Philosophique avec l’Empereur Frédéric II de Hohenstaufen (Arapça metnin tahkiki: Ş. Yaltkaya, Fr. takdim ve özet: H. Corbin, Paris 1941; Yaltkaya daha önce metnin notlu Türkçe tercümesini yayımlamıştı: “İbni Seb‘în-Sicilya Cevaplarının Tercümesi”, Felsefe Yıllığı, II, 1935, s. 1-144; bu tercüme aynı yıl Sicilya Cevapları-İbni Sebin’in Sicilya Kralı 2inci Fredrik’in Felsefî Sorgularına Verdiği Cevapların Tercümesidir başlığıyla İstanbul’da ayrıbasım olarak da neşredilmiştir), Kitâbü’s-Saydala fi’t-Tıb Mukaddimesi (Bîrûnî’den tercüme, İstanbul 1937), Molla Lütfi’l-Maktul, Risâletü Taz’îfi’l-mezbah-La Duplication de l’Autel-Platon et le Problème de Délos (“Delos problemi” adıyla bilinen, bir

küpün iki katına çıkarılması problemini ele alan Arapça metnin neşri Ş. Yaltkaya; Fr. giriş ve tercüme A. Adıvar - H. Corbin, Paris 1940), Tarihi Muhtasarüddüvel (Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'ye ait eserin Moğollar'a dair bölümünün tercümesi, İstanbul 1941), Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'unun neşri (Kilisli Rifat Bilge ile birlikte, I-II, 1941-1943), Baypars Tarihi (al-Melik al-Zahir [Baypars] Hakkındaki Tarihin İkinci Cildi, İzzeddin İbn Şeddâd'dan tercüme, İstanbul 1941), Yedi Askı-el-Muallakātü's-sebʿ (muallaka şiirlerinin Türkçe tercümesi ve Arapça asılları ile muallaka şairlerinin hal tercümeleri, İstanbul 1943, Yaltkaya'nın muallakata dair ilk tercümeleri Bilgi Mecmuası'nın Şubat 1914 tarihli nüshasında çıkmıştı), Benim Dinim (çocuklar için yirmi dört şiirden oluşan resimli manzum ilmihal ve ahlâk kitabı, Ankara 1943), Dinî Makalelerim (1918-1924 yılları arasında dergi ve gazetelerde yayımlanan bazı yazılarının sadeleştirilip gözden geçirilerek toplu neşri, Ankara 1944), Va'zlar (1. Kitap, İstanbul 1944), Hatiplik ve Hutbeler (İstanbul 1946), Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Keşfü'z-Zunûn Zeyli'nin neşri (Kilisli Rifat Bilge ile beraber, I-II, 1945-1947). Yaltkaya, İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân risâlesini tahkikli metin, Türkçe tercüme ve uzun bir inceleme ile birlikte Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ kitabında neşretmiştir (İstanbul 1937). Bu çeviri ve inceleme A. Özalp'ın sadeleştirmesiyle İbn Sînâ - İbn Tufeyl, Ḥay bin Yaḳẓân adlı eserinde de yer almıştır (İstanbul 1996, s. 9-48).

M. Şerefettin Yaltkaya'nın Sırât-ı Müstakîm-Sebîlürreşâd, Mihrab, İslâm Mecmuası, Türk Yurdu, Millî Tetebbûlar Mecmuası, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Türkiyat Mecmuası, Felsefe Yıllığı, Türk Tıp Tarihi Arkivi, Atsız Mecmua, Yeni Fikir, Vakıflar, Ülkü, İş gibi dergilerde ve Beyanü'l-Hak, Hikmet, Dersaadet ve İkdam gazetelerinde telif, tercüme, bir kısmı hacimli makaleleri yayımlanmıştır. Bunlar arasında İbn Sînâ'nın Urcûze fî fużûli'l-erbaʿa, Gazzâlî'nin el-Ḳānûnü'l-küllî fi't-teʾvîl, İbn Hassûl'un Kitâbü Tafżîli'l-etrâk, Bîrûnî'nin el-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir adlı eserlerinin tam veya muhtasar tercümelerine işaret etmek gerekir (makalelerinin kısmî bir listesi için bk. Kazancıgil, sy. 10 [2001], s. 246-252). Yaltkaya'nın ayrıca bazıları yayımlanmış şiirleri vardır. Solgun Çiçekler adıyla neşretmek istediği diğer şiirleri ise basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Diyanet İşleri Başkanlığı, Sicil Dosyası; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1824-1827; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 649, 655-656; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 16; Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü: 1924-2009 (haz. Hasan Demirbağ v.dğr.), Ankara 2010, I, 24; Süheyl Ünver, "Üstad Şerefeddin Yaltkaya'ya Tıp Tarihi Enstitüsü'nün Şükran Borcu", Tıp Dünyası, XX/6, İstanbul 1947, s. 5950-5952; Hikmet Bayur, "Kur'an Dili Üzerinde Bir İnceleme", TTK Belleten, XXII/88 (1958), s. 599-605 (Yusuf Hikmet Bayur'un talebi üzerine İsmail Hakkı İzmirli ile Şerefeddin Yaltkaya'nın Türkçe Kur'an tercümesinin namazda okunması meselesine dair 5. 3. 1934 tarihli metinleri); Aykut Kazancıgil, "Ord. Prof. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947) Hayatı ve Çalışmaları", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 10, İstanbul 2001, s. 237-265 (makalelerinin künyelerinin de büyük ölçüde yer aldığı bu yazının ilk muhtasar şekli "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya" başlığıyla İlim ve Sanat dergisinde [sy. 26, İstanbul 1989]; bir sonraki aşaması Bilim Felsefe Tarih dergisinde [sy. 1, İstanbul 1991] yayımlanmıştı); "Yaltkaya, M. Şerafeddin", TDEA, VIII, 556.

İsmail Kara

YAM

(bk. PEYK).

YAMAK

Osmanlılar'da yardımcı askerî sınıflara verilen ad.

Sözlükte "yardımcı, çırak, çıraktan sonra gelen işçi" anlamındaki yamak, Osmanlı askerî teşkilâtında özellikle askerî sınıfların yardımcıları veya adaylarını ifade eder. Önceleri ilk Osmanlı askerî gruplarından piyade-müsellem ocaklarının yardımcı, ihtiyat gücü, sonraları da Yeniçeri Ocağı'n-da asker adayları, muhafazada kalan yardımcı askerler, savaşlara katılan gönüllü siviller için kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin ilk askerî yaya birlikleri olan piyade-müsellemler, timara benzer bir organizasyon içinde kendilerine ayrılan çiftliklerden elde ettikleri gelirlerle geçinecekleri bir sisteme dahil edildiklerinde savaşçılıklarına fiilî olarak çiftçilik de eklendiğinden bunların yardımcısı ve aynı zamanda nöbetlisi sıfatıyla yedek insan gücüne ihtiyaç duyulmuştu. Muhtemelen bunun sonucu olarak teşkil edilen bu yardımcı ve yedek gruba yamak denilmiştir. Yamakların bu anlamda ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Bununla beraber piyade teşkilâtının Orhan Bey tarafından kurulmasının ardından zaman içerisinde onların yerine I. Murad döneminde "yeni çeri"

denilen doğrudan padişaha bağlı askerî birliklerin teşkili ve eski yaya birliklerine hazineden ücret verilmesinden vazgeçilip çiftlikler tahsisi yoluna gidilmesi sürecinin neticesinde XIV. yüzyılın sonlarına doğru oluşturulduğu düşünülebilir. XV. yüzyılda artık savaşçı fonksiyonlarını kaybetmiş geri hizmet kıtaları haline gelen piyadeler çiftliklerinde aynı zamanda üretim faaliyetini bizzat yaptıklarından farklı bir ziraî ünite teşkil etmişler, böylece sefer veya hizmet teklifinden göreve gidenlere yaya-müsellem denilirken geride kalanlar yamak şeklinde adlandırılmış ve bunlar çiftliklerinin işleriyle uğraşmıştır. Ocak denilen çiftliklerde bölgelere göre değişmekle birlikte bir-sekiz arasında yamak bulunmakta, bunlar içlerinden birini eşkinci olarak sefere veya istenilen hizmete göndermekte ve onun ihtiyaçlarını karşılamaktaydılar. Bazan gönderilen eşkinciye nakit harçlık da verilirdi. Bu uygulama yaya-müsellem teşkilâtının kaldırıldığı XVI.

yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Aynı sistem özellikle Rumeli kesiminde yörüklerden meydana getirilen teşkilât ve voynuklar için de oluşturulmuş, bunların yardımcı ek kadroları yamak adıyla anılmıştır.

Yamak tanımlaması, daha sonra Yeniçeri Ocağı'nın muhtelif sınıflarına aday olarak çeşitli yerlerde görev yapanlar için daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Yeniçeriliğe geçişte önemli bir basamak teşkil eden yamak asker, bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı ordusunda istihdam edilmek üzere piyade askere duyulan ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmıştır. Yeniçeriliğin eski nizamı işlerliğini yitirince asker ihtiyacını karşılamak üzere taşradan toplanan siviller zamanla ocağa bu yolla intikal ederek bir bakıma yeni bir sınıfın teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, 1630'lara doğru İran savaşları sırasında yeniçeri talebi dolayısıyla yeniçeriler arasında yamak tahrir edildiğini ve bu yüzden ocak içinde karışıklık çıktığını yazar (Târih, II, 924). Girit savaşları esnasında 1650 yılı dolayında "yamak namına donanmaya koşulan yeniçeriler"den söz edilmesi de bu anlamda dikkat çekicidir (Naîmâ, III, 1260). Bilhassa 1700'den sonra bu süreç hız kazanmış, yerel güçlerden farklı olarak sefer için sivillerden de yamak alınmış, bunlar Yeniçeri Ocağı'na katılmaya aday olan gruplar haline gelmiş, sınır kalelerinde istihdam edilmiştir. 1140 (1727-28) tarihli bir kayıtta, yeniçeriler arasına katılıp ocakta gerekli tecrübeyi kazanmadan bir yolunu bularak serhaddaki kalelere kendilerini yamak yazdıranların yol açtığı karışıklıkların önlenmesine dair bir kararın yer alması dikkat çekicidir. Buna göre, yeniçeri ortalarından bu şekilde çıkıp kalelere kapananların ellerinde ferman/hüküm bulunmadıkça yamak olarak istihdamı önlenecekti. Yamaklar böylece farklı bir sınıf oluşturmuş, zaman içerisinde Karadeniz ve Boğaz kalelerinde düşük ücretli muhafızlar haline gelmiş, XVIII. yüzyılın sonlarında birçok askerî kargaşanın kaynağını teşkil etmiştir. Maaşlarının ödenmesindeki gecikmeler yüzünden veya başka bahanelerle bulundukları kalelerde sık sık karışıklık çıkarmış ve teftiş neticesinde sayıları azaltılmışsa da köklü bir tedbir alınamamıştır. 1797'de Belgrad Kalesi'ndeki yamakların görevlerinden güçlükle uzaklaştırıldığı ve yerlerine eyalet askerlerinin getirildiği bilinmektedir. Kaçan yamakların çoğu Vidin'de isyan eden Pazvandoğlu'nun yanında toplanmıştır. Bunların Sırp isyanlarına da karıştıklarına dair bilgiler vardır. Ayrıca bu dönemlerde sınır boylarında halka baskı uygulamış, bu tutumları birçok karışıklığın kaynağını teşkil etmiştir. Bunun dışında III. Selim'in

tahttan indirilmesinde başlıca sorumlu olarak da suçlanmışlardır. Yamakların yeni kurulan orduya dahil edilme çabaları ve disiplin altına alınmak istenmeleri büyük bir isyana dönüşmüş ve III. Selim'in katline gidecek olayları başlatmıştır. II. Mahmud döneminde Boğaz kalelerindeki yamaklar esaslı bir teftiş geçirmiş, daha sonra Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla da tarih sahnesinden silinmiştir.

Yamak kelimesi esnaf zümreleri içinde de kullanılmıştır. Loncalar halinde teşkilâtlanan esnafın belirli sayıda olması gerektiğinden sayısı yetersiz kalanlar benzeri bir iş yapanların yamağı sayılır, bunlara "yamak esnaf" denirdi. Sayıları yetersiz yularcı, kamçıcı ve palancılar saraçlar loncasının, terlikçiler ve eskiciler kavaf loncasının yamağı sayılmıştır. İş hacmi gereği yeni bir lonca teşkil edildiğinde bunlar, içlerinden ayrıldıkları loncaya veya kendilerine en yakın iş koluna bağlı olarak "yamak lonca" itibar edilirdi. Bağlı bulundukları loncayla sık sık anlaşmazlığa düştükleri için genelde müstakil lonca haline gelmeye çalışırlardı. Mühimme ve sicil kayıtlarında, bunların özellikle sefer zamanında orduya yönelik hizmetleri gerek insan gücü bakımından bizzat yerine getirmede gerekse bedel ödemede (orducu hizmeti), yine avârız türü vergilerin taksimi gibi durumlarda esas loncanın kendileri üzerindeki baskılarına karşı sıkça şikâyette bulunduklarına ve müstakil olarak tanınma isteklerine dair kayıtlar mevcuttur. Kelime bugün bazı esnaf teşekküllerinde -meselâ aşçı yamağı gibi-kullanılmaktadır. Keza resmî kullanımda da jokey yardımcılarına yamak denmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 924; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 1260; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 328; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 144-145; Stanford J. Shaw, Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu, 1789-1807 (trc. Hür Güldü), İstanbul 2008, s. 413-416, 441-436, 519-527; V. H. Aksan, Kuşatılmış Bir İmparatorluk: Osmanlı Harpleri, 1700-1870 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2010, s. 72-73; Bülent Çelik, "Osmanlı

Lonca Sistemi İçinde Yamaklık Olgusu", TAD, XXIII/36 (2004), s. 61-78; Pakalın, III, 604.

Feridun Emecen

YAMAN DEDE

(1887-1962)

Mevlevî şairi.

Kayseri'nin Talas ilçesinde doğdu. Asıl adı Diamandi'dir. Yanan Dede, Yanar Dede, Yamandi Molla, Molla Bey lakaplarıyla da bilinir. Babası iplik tüccarı Yuvan Efendi, annesi Afurani Hanım'dır. Niğde Bor Kütüphanesi'nde bulduğu bazı belgelerden, içinde yer aldığı Rum Ortodoks camiasının aslen Türk olduğunu öğrendiğini söylemektedir. Henüz küçükken ailesi Kastamonu'ya taşındı. Öğrenim hayatına burada Rum Ortodoks Mektebi'nde başladı; daha sonra Kastamonu İdâdîsi'nde okudu. Bu yıllarda gayri müslim öğrencilerin din derslerine katılma zorunluluğu olmadığı halde hocalarının izniyle bu derslere katıldı. Mektuplarında belirttiğine göre Farsça hocası İskilipli Osman Efendi'nin verdiği, Mes̱nevî'nin ilk on sekiz beytini okuma ödevini yerine getirdiği sırada ruhunda büyük bir değişim meydana geldi. Bu olayın ardından hocalarının etkisiyle Arapça ve Farsça ile daha çok ilgilendi. İdâdîyi bitirince müderris Hacı Mümin Efendi'nin tavsiyesi üzerine iki yıl Nasrullah Medresesi'ne devam etti ve bu iki dili daha da ilerletti. Arapça'ya olan vukufu dolayısıyla Diamandi (Yamandi) Molla adıyla anılmaya başlandı. 1909'da İstanbul Dârülfünunu Hukuk Mektebi'ne girdi. Mezun olunca (1913) Beyoğlu Birinci Hukuk Mahkemesi zabıt kâtipliğine tayin edildi. Avukatlık

yapmak amacıyla istifa ettiği 1932 yılına kadar bu görevini sürdürdü. Bir yandan da Galata Mevlevîhânesi'nde Ahmed Celâleddin Dede ve Ahmed Remzi (Akyürek) Dede'nin Mes̱nevî derslerine katıldı. Ahmed Remzi Dede onun çalışmasını ve gayretini takdir ederek kendisine Yaman Dede adını verdi. Yaman Dede notlarında, Ahmed Remzi Dede'nin derslerine devam ettiği sırada Mes̱nevî'yi Ankaravî şerhiyle birlikte baştan sona kadar okuduğunu belirtmektedir.

Bu dönemde müslüman gibi yaşamaya, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ihtifallerinde konuşmalar yapmaya başladı. Paskalya yortusunda cami

imamları ve tarikat şeyhlerinin kendisini ziyarete geldiğini, evinde dinî sohbetler yanında ilâhiler okunduğunu kendisi yazmaktadır. Öte yandan mason locasına da üye olup on üçüncü dereceye kadar yükseldi, fakat yine kendi ifadesine göre İslâm'a duyduğu yakınlık sebebiyle locadan çıkarıldı. 1935 tarihli bir belgeden, o sırada Türk Tayyare Cemiyeti İstanbul Şubesi'nin Rum vatandaşlardan meydana gelen üç numaralı yardım derneğinin başkanlığını yürüttüğü anlaşılmaktadır. Yaman Dede, mektuplarında gençlik yıllarından itibaren İslâmiyet'i benimsemekle birlikte ailevî bazı sebepler yüzünden bunu açıkça söylemekten çekindiğini, İslâmî eserleri gizlice okumayı sürdürdüğünü, ailesiyle birlikte kiliseye gittiği zamanlarda dua etmeden çıktığını, tam kırk yıl boyunca ailesinin haberi olmadan bazan sahura kalkmadan, bazan iftar etmeden oruç tuttuğunu ifade etmektedir. Bu gizlilik 1942'de sona erdi. O yılın şubat ayında dostlarından Tekel müdürü Emin Bey ile birlikte Tokat'a gittiği sırada Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Hilmi Efendi'nin teşvikiyle İslâmiyet'i kabul ettiğini resmen bildirdi. Mehmet Abdülkadir Keçeoğlu adını alan Yaman Dede'nin ihtidâsı dönemin gazete ve dergilerine konu olmuştur.

Yaman Dede, İslâmiyet'i kabul ettikten kısa bir süre sonra gayri müslim eşinden ve kızından ayrılmak zorunda kaldı. Bir mektubundan, bu ayrılışta onun din değiştirmesinden rahatsızlık duyan patrikhâne idaresinin evliliklerinin devam edemeyeceği yönündeki beyanının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ruhunda derin yaralar açmış, bilhassa kızı Belma'ya karşı hasreti mektuplarına açık bir şekilde yansımıştır. Ardından ilkokul öğretmenliği yapan Hatice Hanım'la evlendi; avukatlık yaptı ve bazı okullarda ders vermeye başladı. Daha sonra avukatlığı bırakıp tamamen öğretmenliğe yöneldi. Saint Benoit ve Notre Dame gibi yabancı okullarında, İstanbul İmam-Hatip Okulu ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Türkçe, edebiyat, Farsça, Arapça derslerine girdi. 1961 yılı başlarında rahatsızlandığı halde derslerine devam etti; 3 Mayıs 1962'de vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Yaman Dede'nin hayatında şiirin özel bir yeri vardır. Kendisi hayatın içindeki her şeyin aslında bir şiir, şairin de görünmeyen dudakların üflediği bir ney olduğunu söyler. Şiirleri arasında bilhassa "Dahîlek yâ Resûlellah" çok meşhurdur. Ayrıca Mevlânâ üzerine yazdığı şiirler Mevlevî çevrelerinin

yanı sıra Yahya Kemal Beyatlı, İbnülemin Mahmud Kemal, İbrahim Alaeddin Gövsa, Orhan Seyfi Orhon gibi ilim ve fikir adamlarınca takdirle karşılanmıştır. “Yanan Kalbe” adlı na‘tı Ali Kemal Belviranlı tarafından bestelenmiştir (Cönk, s. 54-55). Şairliğinin yanı sıra mutasavvıf kimliğiyle de öne çıkan Yaman Dede’nin Mevlânâ’ya duyduğu muhabbetin temelinde de İslâm dinine karşı olan derin sevgisi yatmaktadır. Müslümanlığı, içinde bütün kâinatın yer aldığı bir aşk diye nitelendirmiş, insanın bu aşk sayesinde yükseleceğini, insanlığın olgunluk ve mutluluğunun buna bağlı olduğunu, bu aşamaya ulaşıldığında ıstırabın zevke döneceğini ve insanın ruhuna akacağını, böyle bir durumun ise anlatılamayacağını, ancak duyulabileceğini ifade etmiştir. Meṡnevî’nin ilk on sekiz beytini şerh eden Yaman Dede’nin, Cenab Şahabeddin’in, Ahmed Cevdet Paşa’nın mesnevihanlığı ve Mevlânâ üzerine makaleleri, hayatını ve ihtidâ sürecini anlatan “Nasıl Müslüman Oldum?” başlıklı yazısı dikkat çekicidir. Şiirleri, notları, öğrencilerine ve dostlarına yazdığı mektupların önemli bir kısmını Mustafa Özdamar yayımlamıştır (Yaman Dede, İstanbul 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Yaman Dede’nin Mektup, Not ve Dokümanları, Ahmet Kahraman Özel Arşivi; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1995-1998; Abdullah Satoğlu, Kayseri Şairleri, Kayseri 1962, s. 86-89; Yahya Kemal, Bitmemiş Şiirler, İstanbul 1976, s. 50; Cönk: İlâhîler ve Mevlid (haz. Ali Kemal Belviranlı), İstanbul 1978, s. 54-55; Mahir iz, Yılların İzi, İstanbul 2003, s. 359-360; Muhsin İlyas Subaşı, İki Mevlevi: Remzi Dede-Yaman Dede, İstanbul 2005, s. 83-208; Osman Nuri Küçük, “Yaman Dede”, Aşkın Sultanları: Son Dönem İstanbul Mevlevîleri, İstanbul 2010, s. 291-327; Hakkı Süha Gezgin, “Alkışa Lâyık Bir Emek”, Vakit, İstanbul 6 Temmuz 1939, s. 6; Diamandi Keçeoğlu, “Esrar Dede”, Konya, sy. 32, Konya 1940, s. 1767-1773; Orhan Seyfi Orhon, “Mehmet Kadir Keçeoğlu (Yaman Dede), Bay Diyamandi”, Çınaraltı, sy. 113, İstanbul 1943, s. 9-10, 12; Selahaddin Aydın, “Mehmed Kadir Keçeoğlu (Yaman Dede)”, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, I/1, İstanbul 1963, s. V-VII; Bekir Oğuzbaşaran,

“Kayserili Mühtedi ve Mevlevî Şâir Yaman Dede (Diyamandi)”, Erciyes, sy. 42, Kayseri 1981, s. 5-9.

Haşim Şahin

YANBOLU

Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Bulgaristan’ın güneydoğu kesiminde verimli bir ovada yer almaktadır; bugün Yambol adıyla anılır. Şehrin Bulgarca ve Türkçe isimleri Grekçe Diampolis’ten gelir. Tunca nehrinin kenarında deniz seviyesinden 135 m. yükseklikte, Sofya’dan Karadeniz kıyısındaki Burgaz Limanı’na giden tren yolu üzerinde bulunur. Daha önce, 90 km. güneyindeki Edirne’ye karayoluyla da bağlantılı idi. Osmanlı hâkimiyetinin son dönemlerinde yapılan ve Edirne’ye ulaşan tren yolu hattı iptal edilmiş, bir daha hayata geçirilmemiştir. Yanbolu’nun güneyindeki Hambarlı kasabasında Krum Han’a ait 813-814 tarihli bir Proto-Bulgar yazıtı, Bizans imparatoru (Nikephoros) tarafından Bulgaristan’ın “aşağı toprakları”nın nasıl tahrip edildiğini ve bundan dolayı Krum Han’ın Bizans idaresindeki topraklara yaptığı sert akını anlatır. Bu tahribat, özellikle XIV. yüzyılın ilk yarısında vuku bulanlar gibi Yanbolu’nun çevresini ıssız bir alan haline getirecek derecede birkaç defa tekrarlanmıştır. 815’te Bizans imparatoru ile Omurtag Han arasındaki antlaşmadan sonra Bulgarlar yeni kazanılmış bölgelerin muhafazası için 130 km. uzunluğunda toprak duvar inşa ettiler. Duvarın önünde derin bir hendek bulunmakta ve Burgaz yakınlarında Karadeniz kıyılarından Meriç yakınındaki Konstanteia Kalesi’ne doğru uzanmaktaydı. Yanbolu’nun 8 km. güneyinde bu surun bazı uzantıları görülmektedir.

Osmanlılar’ın ilk dönemlerinden itibaren bu hat Silistre sancağı ile Edirne merkezli Paşa livâsı arasındaki sınıra da işaret eder. Erkesiya diye bilinen bu duvarın adı Türkçe “yerkesen” kelimesinin tahrif edilmiş şekli olmalıdır.

Geniş bir ova üzerinde kurulan Yanbolu şehri 587’de Avarlar’ın işgali esnasında yıkılan antik şehir Kabyle’nin devamıdır. VIII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar, Yanbolu’nun 7 km. kuzeydoğusuna düşen bu antik şehrin harabeleri üzerinde Ortaçağ’dan kalma küçük bir köy bulunmaktaydı. I. Murad bir ara, Türkler tarafından Tavşantepe adıyla bilinen ve daha sonra küçük bir köy olan Kabyle’de ikamet etmişti. Yanbolu adına kayıtlarda ilk defa 1049’da Konstantinos Arianitis’in Peçenekler tarafından yenilgiye

uğratıldığı yer olarak Danbuli şeklinde rastlanır. 1094'te "Dampolis" Kumanlar'a teslim oldu. 1150 civarında Şerîf el-İdrîsî Danbuli'den ovada küçük, ancak güzel bir yerleşim birimi diye bahseder. 1304'te Bulgar Çarı Teodor Svetoslav Bizanslılar'dan şehri aldı. 1328 yazında Bizans İmparatoru III. Andronikos tarafından ele geçirilerek tahrip edildi. 1331-1332'de Bizanslılar, Karadeniz kıyısındaki liman şehri Ankiyalos ile takas sonucunda şehri Bulgarlar'a verdi. Osmanlı fethine kadar şehir küçük fakat oldukça güçlü bir kale olarak Bulgarlar'ın elinde kaldı. Ortaçağ Bulgar/Bizans şehri halinde Yanbolu, Tunca nehrinin dar kavisinde yer alıyordu. 1978-1981 yıllarındaki kazılar bu şehrin temellerine ışık tutar: 100 × 100 metrelik bir meydan, 1 hektarlık bir alan, 1000 yılının öncesi ve sonrasındaki on yıllara rastlayan inşaat. 1200 yılı civarında bu kale batı tarafından genişletilmiştir. Kalenin doğusunda büyük bir mezarlık vardı, burası muhtemelen varoş kısmı idi.

Yanbolu'nun Osmanlılar tarafından ne zaman ele geçirildiği tam belli değildir. Önceleri Timurtaş Paşa kumandasındaki birliklerce 766'da (1365) fethedilmiş olduğu söylenirken daha sonra bunun 1373'te gerçekleştiği ileri sürülmüştür. İkinci tarihin daha doğru olma ihtimali yüksektir. Bu dönemde yaşayan eski imparator VI. Ioannes Kantakuzenos kaleme aldığı tarihinde bu fethi anlatır. Yanbolu baharın ilk günlerinden yaz ortasına kadar direnmiş, aşırı sıcakların yiyecek ve suların bozulmasına yol açması ve ardından ortaya çıkan salgın hastalık şehri savunanları teslim olmak mecburiyetinde bırakmıştır. Osmanlı tarihçilerinden Hoca Sâdeddin Efendi olayı kendisinden iki asır önceki Kantakuzenos'un anlattıklarına benzer şekilde tasvir etmiştir. Fetihten sonra kalenin tahrip edilmemesi de bu anlamda dikkat çekicidir. 813'te (1410) Mûsâ Çelebi Yanbolu'da ikamet etmiştir. Buradaki Eskicami'nin ilk bölümlerinin Osmanlı hâkimiyetinin başlarında inşa edilmiş olması mümkündür (1375-1385). Plan bakımından, 1330-1340 yıllarında yapılan Bilecik'teki Orhan Gazi Camii ve İnönü'deki 1374 tarihli Hoca Yâdigâr Camii ile yakın benzerlik taşımaktadır. İnşasında muhtemelen Kabyle şehrinin kalıntılarından ya da daha büyük bir ihtimalle 600 m. uzaklıktaki Diampolis Kalesi'nden getirilen antik ve Bizans'a ait devşirme taşlardan yararlanılmıştır. Osmanlı Yanbolusu eski kalenin doğusuna doğru yüksek zeminde gelişme göstererek yelpaze biçiminde yayılmış ve nehrin bentleriyle sınırları belirlenmiştir. Yanbolu'nun sosyal ve fiziksel durumuyla ilgili ilk bilgiler 861 (1457) tarihli bir tahrir kaydında

yer alır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, MC, nr. 0.89). Buna göre kasabada 711 müslüman ve elli yedi hıristiyan hânesi mevcuttu; hıristiyanlardan on dördü Osmanlı ordusunda yarı askerî hizmette bulunan voynuklardan oluşmaktaydı. Bu rakamlara göre toplam nüfusu 4000 dolayına erişmekteydi. Bunun % 94'ünü müslümanların teşkil etmesi buraya yönelik büyük bir Türk göç akışının göstergesidir.

886'da (1481) sûfî ve âlim Şeyh Mehmed Noktacızâde Yanbolu'da, büyük oranda ortadan kalkan Ortaçağ'dan kalma kalenin sahasında büyük bir kubbeli cami ile bir tekke yaptırdı, buna bir de kütüphane ekledi. Buraya Yanbolu'da evler, dükkânlar ve bahçeler vakfetti. Caminin civarında bir müslüman mahallesi ortaya çıktı. XV. yüzyılın sonunda veya XVI. yüzyılın başında Vezir (Vezîriâzam) Atik Ali Paşa, Yanbolu'da ticareti teşvik etmek ve İstanbul'daki vakıflarına gelir sağlamak için büyük bir bedesten yaptırdı. XV. yüzyıl süresince Eskicami, sayısı gittikçe artan cemaatin ihtiyacına cevap vermek üzere altı tonozlu bölümlerle genişletildi. 936 (1530) tarihli kayıtlar ise şehrin hızlıca geri gittiğini gösterir. Bunun sebebi tam olarak anlaşılamamaktadır. Söz konusu kayıtlarda on dört mahallenin adı verilmekte, 278 müslüman ve yirmi sekiz hıristiyan hânesi tesbit edilmektedir. Buna göre toplam nüfus 1500 dolayına inmiştir (BA, TD, nr. 370, s. 451). Bütün Yanbolu kazasında elli yedisi hıristiyanlara ait toplam 1499 hâne vardır. Kazadaki köy sayısı doksan beştir. Hemen hemen bütün köyler Türkçe adlar taşır ve bu adlar genelde Türk göçmenlerin geldikleri yerlere işaret eder. Avârız türü vergilerden muaf tutulan 496 müslüman hânesi içinde yörükler veya eşkinciler bulunmaktadır. XVI. yüzyıl boyunca Yanbolu'nun durumunda giderek düzelme görüldü. Bu yüzyılın sonlarına ait (1003/1595) tahrirlere göre Silistre sancağına tâbi Yanbolu kazasının merkezi olan kasabada 407 müslüman, 110 hıristiyan, yedi Çingene ve beş yahudi hânesi mevcuttur (toplam kasaba nüfusu: 2700 dolayında). Hıristiyanlar arasında hâlâ voynuklardan meydana gelen hatırı sayılır bir grup vardı (TK, TD, nr. 86). Müslümanların oranı 1457'de % 94'ten, % 77'ye gerilemişti. Bu sırada Yanbolu'da üç cuma camisiyle (Mustafa Ağa'nın yaptırdığı Câmi-i Atîk, Bâlî Subaşı Camii ve Şeyh Noktacı Camii) adları verilen sekiz mescid vardı. Diğer altı mahallede de mescidlerin bulunması gerekirken bunların isimleri defterde zikredilmemiştir.

1077 Zilkade (Mayıs 1667) başında Yanbolu'ya gelen Evliya Çelebi burayı

3500 hânesi, 280 dükkânı, yedi camisi, üç hamamı, üç medresesi, bedesteni, hanları olan müreffeh ve iyi inşa edilmiş bir şehir

olarak tasvir eder. Şehir on yedi müslüman, bir hıristiyan ve bir yahudi mahallesine ayrılmıştır. Kırım hanlarının hassı olup Giray ailesine mensup bir prens büyük bir sarayda yaşar. Evliya Çelebi ayrıca büyük bedestene hayran kaldığını, Eskicami'nin bir dörtgen ve kuleye benzeyen minaresi olduğunu belirtir; Sofular Camii ile hamamlardan birinin kitâbesinin metnine yer verir. Bu kitâbede caminin II. Murad tarafından 838 (1435) yılında yaptırıldığı kayıtlıdır. Evliya Çelebi'nin ev sayısıyla ilgili rakamlarının abartılı olduğu açıktır. Öte yandan 1660 yılı civarında Rumeli'deki medreselerin resmî kayıtlarında Yanbolu'da sadece bir medresenin (Kara Ali Bey Medresesi) varlığından söz edilir.

XVIII. yüzyıl boyunca Yanbolu ekonomisi hızlı bir büyüme ve gelişme gösterdi. Fransız konsolosu Peysonnel her sene Kırım'a 10-12.000 parça keçe ihracatı yapıldığını zikreder. Yine şehirde önemli miktarda deri üretiliyordu ve burası kürk imali, terzilik, kalpak yapımı, bakırcılık, çanak çömlek üretimi, helvacılık, yünlü, pamuklu giyimde ve balcılıkta canlı bir ticarete sahipti. Bir çeşit kalın ve kaba kumaş olan kebe üretimi çok meşhurdu. Trakya ve Balkanlar'da dokunan bu tür kumaşlara Yanbolu kebesi deniyor ve Osmanlı pazarlarında çok rağbet görüyordu. 1830'da şehirde uzun süre kalan Rus genelkurmayı mensubu Albay G. Eneholm, şehrin Eski Yanbolu (Yampolis) ismini taşıyan kısmının büyük parçasının Tunca nehrinin sol kıyısında yüksek bir düzlükte yer aldığını, karşı taraftaki kıyıda ise geniş bir düzlükte yeni Yanbolu/Kargon'un (Kargoun) bulunduğunu belirtir. Ona göre eski şehrin on bir camisi, 1050 Türk ve 508 Bulgar hânesiyle İspanya'dan gelen yahudilere ait 148 hânesi mevcuttur. Büyük bir taş yapı olan kervansaray 500 atı barındırabilir; ayrıca her yıl 8000 hayvanın kesildiği üç mezbaha ve pastırma imalâthanesi vardır. Şehrin yeni kısmında (Kargon) iki küçük kilise, on beş Türk ve 510 Bulgar hânesi, yedi han ve 300 dükkânın yer aldığı bir çarşısı mevcuttur. Böylece şehrin tamamı 6000 Türk, 5000 Bulgar ve 600 yahudiden meydana gelen toplam 11.600 kişilik bir nüfusa ve 2229 hâneye sahiptir. Bu bilgilerden Yanbolu nüfusunun % 52'sini müslümanların, % 43'ünü ise Bulgarlar'ın teşkil ettiği anlaşılır. Eneholm ayrıca şehrin ekonomik hareketliliğine dikkat çeker. Sahtiyan, işlenmemiş pamuk ve keten giyecekler, yünlü battaniyeler, keçe,

süet deri, pastırma, ham deri, yün üretim ve ithalâtı önde gelir. İstanbul'a büyük miktarlarda sığır gönderilir. Yanbolu bölgesi canlı hayvan varlığı bakımından zengindir; ayrıca bol çavdar, arpa, buğday, yulaf, darı, pirinç yetiştirilir.

1828-1829 savaşlarının öncesi ve sonrasıyla Rus işgali neticesinde pek çok müslüman ahali ya İstanbul'a ya da Anadolu'ya kaçtı yahut göç etti. 1291 (1874) tarihli Edirne Salnâmesi'nde bunların sonuçları görülebilir: Burada 1525 müslüman, 3383 gayri müslim olmak üzere toplam 4908 erkek nüfus, on dört büyük cami, bir mescid, iki kilise, beş mahzen, bir sinagog, yirmi dört han, üç hamam, 622 mağaza ve 622 dükkândan söz edilir. Müslümanlar böylece toplam nüfusun % 25'ine doğru gerilemiş, yerleri civar bölgelerden gelen Bulgarlar tarafından doldurulmuştur. Avrupa Türkiyesi'nde seyahatleriyle bilinen James Baker, Osmanlı döneminin sonuna kadar Yanbolu'yu 10.000 kişilik ahalisiyle müreffeh bir şehir olarak anlatır.

Doksanüç Harbi'nden sonra Yanbolu ve civarı Şarkîrumeli bölgesine dahil edildi. 1885'te yeni Bulgar Devleti'ne katıldı. 1888'deki Bulgar nüfus sayımında toplam 11.241 nüfusun 8825'ini Bulgarlar'ın, 1252'sini Türkler'in ve kalanını İspanya yahudileri, Yunanlılar ve Çingeneler'in teşkil ettiği görülür. Nüfusun müslüman kısmı toplam nüfusun % 11'ine düştü. Daha sonraki yıllarda Yanbolu'nun müslüman ve yahudi nüfusu aynı kalsa da Bulgar nüfusu giderek arttı ve geniş bir alana yayıldı. 1926'da 24.920 kişilik nüfusun içerisinde 1134 Türk ve 1162 yahudi bulunmaktaydı. Böylece bu tarihte Türkler toplam nüfusun % 4'üne geriledi. 1965'te nüfus 55.000 kişiydi; 2000'li yıllarda ise 100.000 kişiye yaklaştı. 1970'lerde iki Osmanlı eseri, büyük bedesten ve Eskicami çok iyi bir şekilde restore edildi. Komünizmin düşüşünden sonra cami şehirdeki küçük müslüman cemaatine geri verildi ve yeniden ibadete açıldı. Bedestenin restorasyonu ve yeniden inşası 1970'lerin en büyük ve en başarılı projelerinden biridir. Şehrin odak noktasında yer alan bedesten yine eski işlevini sürdürmektedir. Yanbolu günümüzde tekstil ürünleri ve ayakkabı yapımında kullanılan aletleri üreten fabrikaları, şarap üretimi, gıda sanayii ve tarım ürünlerinin ticaret merkezidir. 2001 Bulgar nüfus sayımında Yanbolu ilinin nüfusu 156.000, ilin merkezi olan Yanbolu'nun 2005'teki nüfusu 86.000 idi. Yanbolu ilinde bugün 3700-4400 arasında müslüman-Türk ve 3000'e yakın

Çingene yaşamaktadır. Nüfusun diğer kısmı tamamen Bulgar'dır.

XVI. yüzyıl Osmanlı şairlerinden Şeyh Kemaloğlu Beyânî Yanbolu'da doğmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 59-62; G. Eneholm, Notice sur les villes situées au-delá des Balkans, occupées par les troupes russes pendant le glorieuse champagne de 1829, St. Pétersbourg 1830, tür.yer.; a.mlf.,, Beležki vãrhu gradovete ottatak Balkana", Arhiv za proselištni proučvaniya, I/1, Sofia 1938, s. 121-129; J. Baker, Die Türken in Europa, Stuttgart 1879, s. 118-119; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 530-532; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 468-469; Istoriya na grad Yambol (ed. St. Dimitrov - B. Mateev), Sofia 1976, tür.yer.; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 358-359; D. Dimitrova, "Razkopki na srednovekovnata krepost pri grad Yambol", Arheologičeski Otkritiya i Razkopki, Sofia 1978, s. 179 vd.; a.mlf., "Razkopki na ukrepitelnata sistema na srednovekovnata krepost na grad Yambol", Arheologiceski Otkritiya, Sofia 1981, s. 100 vd.; A. Kuzev - V. Gjuzelev, Balgarski srednovekovni gradove i kreposti, Varna 1981, s. 30-32; P. Soustal, Tabula Imperii Byzantini VI, Thrakien, Wien 1991, s. 239-240; Krasimira Gagova, Trakiya prez Balgarskoto Srednovekovie, Istoričeska Geografiya, Sofia 2002, s. 327-331; J. B. Bury,

"The Bulgarian Treaty of A. D. 814, and the Great Fence of Thrace", The English Historical Review, XXV, Oxford 1910, s. 276 vd.; Dimitar Ovčarov, "Nablyudeniya i arheologičeski razkopki na pograničshiya val 'Erkesiya' v Yužna Balgariya", Godišnik na Sofiiski Universitet, Filosovsko-Istoričeski Fakultet, sy. 63 (1970), s. 445-460; Machiel Kiel, "Some Early Ottoman Monuments in Bulgarian Thrace: Stara Zagora (Eski Zağra), Jambol and Nova Zagora", TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 635-654; N. Tančeva-Vasilieva, "Srednovekovno selište i nekropol nad

anticniya Kabyle", Vekove, sy. 6, Sofia 1981, s. 55-59; Brockhaus Enzyklopädia, Stuttgart 1970, IX, 374.

Machıel Kıel

YANIKKALE

Macaristan’da tarihî bir şehir.

Macaristan’ın kuzeybatısında Tuna havzasına su taşıyan çaylardan biri olan Raba çayının (Türk döneminde Aksu) kenarında yer alır ve Macarca’da GyÆr olarak bilinir. Günümüzde ekonomi, sanayi, din, kültür, eğitim ve spor alanlarında önemli bir merkez konumundadır. Yukarı Panonya’da bir Roma şehri olarak Arrabona adıyla kuruldu. Şehir için Batı kaynaklarında geçen Raab/Raba adı buradan gelir. Ortaçağ Latin kaynaklarında Jaurinum diye anılır. Arrabona’nın da Arrabo akarsuyuna dayandığı belirtilir. Bazı araştırmacılar bunu şehrin ilk askerî kumandanı Şövalye Geur’dan hareketle onun adına bağlar. Şehir Macar Devleti’nin kuruluşundan itibaren bir piskoposluk merkezidir. Macar devlet tarihindeki Arpad Dinastisi’nin dokuzuncu kralı Aziz László’nun kafatası kemikleri bugün piskoposluk başkilisesinde muhafaza edilmektedir.

GyÆr, 1526’daki Mohaç yenilgisinden sonra bir süreliğine János Szapolyai, ardından Habsburg Arşidükü I. Ferdinand’ın egemenliği altına girdi. Ferdinand kaleyi Kont Kristof Lamberg’in idaresine verdi. Lamberg, Kanûnî Sultan Süleyman’ın Viyana Kuşatması (1529) sebebiyle yaklaşan Osmanlı ordularından kaçarken şehri de yaktı; Osmanlı kaynaklarında şehir bu sebeple Yanıkkale ismiyle anıldı. Harabeye dönen GyÆr şehrinin ve kalesinin yeniden inşasına ancak 1561’de başlanabildi. Bu inşa aşamasında modern İtalyan kale mimarisi uygulandı. Hisarların yapımı İtalyan mimarlar tarafından gerçekleştirildi. Böylece şehir Viyana’yı koruyan savunma sisteminin en önemli parçası haline geldi. Macaristan’ın Osmanlılar’a karşı meydana getirilen savunma sistemi birbirine paralel iki teşkilâtlanma şeklinde çalıştı: Macaristan tarafından finanse edilen başkaptanlıklar ile Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun ve ona bağlı olan veraset hukukuna dayalı Avusturya eyaletlerinin yardımıyla serhat bölgelerinde kurulan başkaptanlıklar. Bu sonuncusunun Viyana’nın ön bölgesini koruyan en önemli yapılanması GyÆr serhad boyu başkaptanlığı oldu. “Uzun Türk savaşları” sırasında (1591-1606) Sadrazam Koca Sinan Paşa’nın bir aydan fazla süren kuşatmasının ardından kale Osmanlılar’ın eline geçti (12

Muharrem 1003/27 Eylül 1594). GyÆr'ün savunması için Başprens Matthias'ın önderliğinde kalabalık bir ordu Tuna nehrinin kuzey tarafında karargâh kurmuştu. Osmanlı ordularının nehirden karşıya geçmesiyle başprens geri çekilmek zorunda kaldı. Böylece kalenin kaptanı Kont Ferdinand von Hardegg kaleyi elinde tutamayacağını anlayınca Osmanlılar'la müzakere yoluna gitti ve müzakereler kalenin Osmanlılar'a teslimiyle sonuçlandı. Kaleyi teslim eden Kont Hardegg ve kalenin teslimi hakkında Osmanlılar'la görüşmelerde bulunan tabya kumandanı Niklas Perlin 16 Haziran 1595'te Viyana'da Am Hof Meydanı'nda Viyana Savaş Konsili'nin kararıyla idam edildi. GyÆr ve yakınlarında Sinan Paşa'nın seferleri sırasında ele geçirilen topraklarda Tata merkezli oldukça küçük iki vilâyet kuruldu ve buralara beylerbeyiler tayin edildi. GyÆr vilâyetinin beylerbeyi önceleri İskenderiye sancak beyi olan Arnavut Osman Paşa idi. Onun 1595 Ağustosunda Estergon yakınlarındaki çatışmalarda hayatını kaybetmesi üzerine yerine Mahmud Paşa getirildi.

GyÆr Kalesi'ndeki Osmanlı gücünün durumu hakkında fazla bilgi yoktur. Bu döneme ait kayıtlarda rütbeli memurlar arasında Defterdar Mehmed Efendi ve Yeniçeri Ağası Yahyâ Paşa gibi isimlere rastlanmaktadır. Peçuylu İbrâhim, kalede hizmet veren askerlerin büyük kısmının Macaristan'ın Güney kısmından Pécs (Peçuy) sancağından GyÆr'e geldiğini anlatır. Bunlar, hem aile bağları dolayısıyla hem de GyÆr Kalesi'nin iaşesinin büyük kısmının Pécs'ten gönderilmesi sebebiyle buraya yerleşmişlerdi. Beylerbeyi Mahmud Paşa'nın arpalığı da Pécs sancağında bulunuyordu. Almanlar'a esir düşen Voyvoda Rüstem adlı bir Osmanlı askerinin verdiği bilgiler kalede bulunan görevli sayısının 3000 civarında olabileceğini gösterir. Ancak bunların 2050-2060'ı bilfiil hizmette bulundu. Kale muhafız kuvvetlerinin ana birlikleri hisar eri topçu, yardımcı topçu birlikleri, gönüllüler, atlılar, firkateynci azebler, martoloslar, yeniçeriler ve cebeciler şeklinde gruplara ayrılmaktaydı. İlk beylerbeyi Osman Paşa ve daha sonra Mahmud Paşa merkez olarak kullandıkları kaleyi neredeyse yeniden inşa ettiler; hisarların güçlendirilmesi bu dönemde de sürdü, Osmanlı kuşatması sırasında çatlayan iki top yeniden döktürüldü.

GyÆr'ün Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinin ardından bölgedeki Macar Krallığı'nın savunma hattı yaklaşık 100 km. genişliğinde kalmıştı. GyÆr'den Viyana'ya kadar sürekli tekrarlanan askerî saldırılara karşı hiçbir

önemli hıristiyan kalesi bulunmuyordu. Değişen stratejik dengelerle birlikte Viyana'nın tehlikeye girmesi sebebiyle ortaya çıkan çözüm arayışı neticesinde GyÆr'ün karşısında yeni bir uç bölgesinin oluşturulmasına karar verildi. Magyaróvár-sárvári végek (Magyaróvár-Sárvár serhaddı) adıyla anılan bölge böylece meydana geldi. Yeni Macar savunma hattının teşkil edilmesinde bölgenin en büyük Macar toprak sahipleri Ferenc Nádasdy ve Yukarı Tuna bölgesinin başkaptanı GyÆrgy Zrínyi'nin görüşleri dikkate alınmıştır. GyÆr ve çevresindeki yerlerini kaybeden hıristiyan muhafız birlikleri Sárvár ve Magyaróvár kalelerine yerleşmişlerdi. Nehir geçişlerine imkân veren yerlerin savunması için palanka-kaleler yapıldı, bunun yanı sıra geçiş yerlerindeki savunmaya elverişli yapılar

güçlendirildi. Böylece batı yönünün kapısı durumundaki Raba ve Rabça nehirlerinin geçiş yerlerini kontrol altında tutarak Osmanlı ordularının muhtemel saldırılarını, özellikle GyÆr'den harekete geçen yağmacı birliklerin akınlarını önlemeye çalıştılar. Yeni savunma sistemi o kadar iyi çalıştı ki Osmanlı orduları 1600 yılında Kanije'yi aldıklarında Kanije Kalesi'nin karşısında yapılan savunma hattı GyÆr örnek alınarak oluşturulacaktı. Osmanlılar'ın elindeki bu serhad kalesinde bulunan muhafızların iaşe sıkıntısı çektiklerine dair kayıtlar vardır. 1595'te Habsburg ve Macar Krallığı kuvvetlerinin Estergon'u ele geçirmesiyle iaşe konusundaki sıkıntılar daha da arttı.

Tata ve Papa kalelerini ele geçiren hıristiyan müttefik güçler GyÆr'ü başlıca hedefleri haline getirdiler. Miklós Pálffy ve Adolf von Schwarzenberg kumandasındaki ordu kale üzerine yürüdü. Gece karanlığında farkedilmeden Fehérvár Geçidi'ne yaklaştılar. Türkçe bilen Macar askerleri kendilerini firari Türkler diye tanıtıp Pécs'ten iaşe getirdiklerini, fakat düşmanın peşlerinde olduğunu söylediler ve hemen içeri alınmalarını istediler. Kale muhafız birliği kale kapısının açılması için izin isteyinceye kadar hıristiyan askerleri kale kapısını ağaç topuyla yıktılar. Kale içindeki mücadele, Miklós Pálffy idaresinde süvari birliklerinin yardıma gelmesiyle müttefikler lehine döndü. Böylece GyÆr tekrar Macar Krallığı'nın hâkimiyetine girdi (29 Mart 1598). Viyana Savaş Konsili'nin tâlimatıyla GyÆr serhad boyu başkaptanlığı tekrar kuruldu ve önceleri geriye çekilmiş olan ordular yeni ele geçirilen kalelere ve özellikle GyÆr'e

yerleştirildi.

GyÆr’ün stratejik önemi Macaristan’daki Osmanlı egemenliğine son verilmesine kadar sürdü. XVIII. yüzyılda şehir merkezi barok stilinde yeniden düzenlendi, GyÆr bir sanayi ve ticaret merkezine dönüştü, XX. yüzyılda da bir sanayi şehri olarak adını duyurdu, bu durumunu günümüze kadar muhafaza etti. Macaristan’daki rejim değişikliğine kadar ülkenin en önemli ağır sanayi ve makine sanayii merkezlerinden biriydi. Rába-Steiger marka iş makineleri, traktörler ve kamyonlar burada üretildi. Ağır sanayi alanındaki bu gelişmişlik 1990’lı yıllarda kısmen gerileme evresine girdi. Şehir 2003 yılı tahminlerine göre 135.000 nüfusa sahipti. GyÆr, Macar-Osmanlı araştırmaları için de önem arzetmektedir. XX. yüzyılın önde gelen Türkologlar’ından Imre Karácson burada yaşadı ve çalışmalarını da bu şehirde sürdürdü (DİA, XXIV, 379). Şehir halkının saygısını temsilen GyÆr’de 1915’te adına bir anıt dikildi.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, 71-80, 126-127, 142-148; G. Dávid, A Simontornyai szandzsák a 16. században, Budapest 1982, s. 23-26; G. Pálffy - I. Hermann, A pápai vár felszabadításának négyszáz éves emlékezete 1597-1997, Pápa 1997, s. 7-80; G. Pálffy, A császárváros védelmében. A Györi fökapitányság története 1526-1598, GyÆr 1999; S. L. Tóth, A mezökeresztesi csata és a tizenöt éves háború, Szeged 2000, s. 145-165; I. Arbanász - Gy. Csorba, “Magyar kutatók Isztambuli levélés könyvtárakban a második világháború elÆtt”, A kísérlet folytatódik II: Nemzetközi Vámbéry Konferencia (ed. Mihály Dobrovits), Dunaszerdahely 2005, s. 7-46; K. Hegyi, A török hódoltság várai és várkatonasága, Budapest 2007, I, 129-130, 150-151; III, 1467-1475; J. Kelenik, “Egy fogoly török tiszt vallomása a GyÆri vár és helyõrség állapotáról 1597-bÆl”, Hadtörténelmi Közlemények, sy. 102, Budapest 1989, s. 74-77; Atilla Çetin, “Karácson, Imre (Emeric)”, DİA, XXIV, 379.

Sandor Papp

YANOVA

Romanya'da tarihî bir şehir.

Romen dilinde Ineu, Macarca'da Jenö olarak geçer. Günümüzde Batı Romanya'da Arad idarî bölümü içinde Macaristan-Romanya sınırı yakınında Crişul Alb (Türk döneminde Ak Köröş) nehri kıyılarında yer alır. Tarihî kayıtlarda adına ilk defa Villa Ieneu şeklinde 1214'te rastlanır. Buranın Ineu Kalesi diye tanımlanması XIII. yüzyıldan itibaren ve özellikle XV. yüzyılda yaygınlaştı. Daha sonra adı Ineu kasabasıyla (oppidum) birlikte anılmaya başladı. XIV-XV. yüzyıllarda Ineu Romen Voyvodalığı burada bulunuyordu. Ineu Kalesi ve kasabası, XV. yüzyılda Erdel voyvodası ve Macaristan Krallığı başkumandanı nâibi Iancu de Hunedoara'nın (János Hunyadi/Yanko) yönetimi altına girdi. Yanova'da Osmanlı idaresi XVI. yüzyılda başladı. Arad ve Varad şehirleri arasında yer alan Ineu Kalesi ve kasabası, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1566 Sigetvar seferi sırasında ikinci vezir Pertev Paşa tarafından 25 Temmuz'da ele geçirildi. Osmanlılar burayı Yanova diye adlandırdı. Yanova ve Világoş'un (bugün Şiria) kuşatılmasına dair 24 Şevval 973 (14 Mayıs 1566) tarihli bir hüküm mevcuttur (BA, MD, nr. 5, hk. 598). Osmanlı tarihçisi Peçuylu İbrâhim fetih haberinin Sigetvar'ın düşmesinden iki üç gün önce ordugâha ulaştırıldığını yazar (Târih, I, 420).

1566'dan sonra Yanova (bazı araştırmalarda yanlış olarak Betova) bir süre Yanova-Pankota sancağı da denilen Pankota sancağının merkezi oldu. Muhtemelen 1578'den önce Tımışvar beylerbeyiliğine bağlı müstakil bir sancak haline getirildi. Bu bölgenin 975 (1568) tarihli kanunnâmesi 959'da (1552) ele geçirilen Lipova sancağı ile birlikte Kānunnâme-i Reâyâ-yı Livâ-i Lipova ve Yanova şeklinde kayıtlıdır. Böylece Lipova Livâsı Kanunnâmesi Yanova ve Pankota bölgesini içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu kanunnâme III. Murad devrinde yine Lipova ve Yanova Sancakları Kanunnâmesi adıyla aynen düzenlenmiştir. Yanova merkezli sancağa Yanova ve Samon (Macarca Jenö ve Simánd, Romence Ineu ve Şimand), Ağustos 1552'de fethedilen Timiş nehri kıyısındaki Desne (Desznye, Dézna, Dezna), Kalnup ve Totinç (Konop, Macarca Conop-

Feltót, Romence Taut), Temmuz 1552’de ele geçirilen Kespenye (Macarca Kisbânya, Romence Baişoara) nahiyeleri bağlıydı. Yanova kasabasında 1591’de dört mescid, Yanova Kalesi’nde

Mustafa Ağa kumandasında 339 asker mevcuttu. Bu kayıtlar kasabada müslüman sivil yerleşmesini gösterir.

XVI. yüzyılın son çeyreğine ait kayıtlarda Yanova’nın adına sancak beyi Gazanfer Bey hakkındaki şikâyetler vesilesiyle rastlanır. Onun Erdel Prensliği sınırında bulunan hasları dolayısıyla sınır köyleri çekişme konusu olmuştur. 13 Muharrem 991 (6 Şubat 1583) tarihinde Erdel voyvodasına (Báthori Zsigmond) gönderilen hükümde Gazanfer Bey’in Erdel sınırındaki haslarına dahil iki köy halkının vergilerini ödemediği bildiriliyordu (BA, MD, nr. 48, hk. 855). Altı ay sonra Tımışvar beylerbeyine yollanan hükümde ise Yanova Beyi Gazanfer Bey’in esir aldığı küçük çocuklardan müslüman olanları bırakıp olmayanları Erdel’e geri göndermesi ve bundan sonra böyle davranmaması tembih ediliyordu (BA, MD, nr. 51, hk. 195). Gazanfer Bey hakkındaki şikâyetler daha sonra da sürdü. Onun Solnak ve Gyula/Gule beyi ile Erdel köylerine saldırıp esirler aldığından bundan vazgeçmesi gerektiği yine kendisine bildirilmişti (MD, nr. 53, hk. 466, 471, 474).

1571’de Osmanlılar’ın Ak Köröş dedikleri Crişul Alb nehri kıyısında Osmanlılar tarafından Erdöç (Macarca Erdöhegy, Romence Padureni) palankası yaptırıldı. İçinde bir camisi olan palankada 1591’de Câfer Ağa kumandasında 268 asker vardı. 1593-1606 yıllarındaki Osmanlı-Habsburg savaşları döneminde Yanova, Erdöç palankasıyla birlikte György Borbély kumandasındaki Habsburglar’ın müttefiği Erdel birliklerince 22 Ekim 1595’te işgal edildi. Eflak Voyvodası Mihai Viteazul, 1599-1601’de Erdel Prensliği’ni ve Boğdan Voyvodalığı’nı hâkimiyeti altına aldığında Yanova kısa süre de olsa onun kontrolü altına girdi. Burası, 1658’de Köprülü Mehmed Paşa’nın Erdel Prensi II. Rákoczi (Rakoçioğlu) üzerine yaptığı sefer sırasında yeniden Osmanlı hâkimiyetine alındı. Osmanlı ordusu Tuna üzerine yaptırılan büyük köprüden geçtikten sonra Tımışvar ovasına ulaşıp Arad istikametinde Crişul Alb nehri boyunca ilerlemiş ve 1 Zilhicce 1068’de (30 Ağustos 1658) Yanova Kalesi ovasına gelmişti. Kuşatılan kale anlaşma ile teslim olmuştu. Kaledeki askerlere üç gün içinde orayı

terketmelerine izin verildi. Yanova Kalesi ve kasabası, başında Cengizâde Ali Paşa'nın bulunduğu Tımışvar (Timişoara) eyaletine katıldı. Yanova'nın müdafaası ve tahkimi için serhad askerleriyle Budin Valisi Vezir Gürcü Kenan Paşa tayin edildi. Vezir, Eylül-Ekim 1658'de Crişul Alb nehri kıyısındaki dört köşeli, üç kapılı, dört kule ve sekiz tabyaya sahip, dolma rıhtımı olan Yanova Kalesi'ni sağlamlaştırdı. Sebeş ve Lugoş kaleleriyle kasabaları Yanova sancağına bağlandı. Bu kasabaların ve bağlı köylerin geliri Haremeyn evkafına tahsis edildi.

1660'ta Oradea/Varad'ın muhasarası ve fethine Köse Ali Paşa'nın maiyetinde bizzat katılan Evliya Çelebi Yanova'dan geçerken burayı 800 evi, 200 dükkânı bulunan bir kale ve şehir diye niteler. IV. Mehmed, Köprülü Mehmed Paşa, Haseki Osman Ağa, Gürcü Kenan Paşa ve Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa adına camiler, Köprülü Hanı, bir paşa sarayı, bir mektep, bir hamam ve saat kulesi olduğunu yazar (Seyahatnâme, V, 405-409). Kasaba Crişul Alb nehrinin iki yakasına yayılmıştır, halkı Erdel ve Eflaklı'dır. Geniş bahçeler içinde büyük ve çok zengin bir şehirdir. Yeni yaptırılan bir iç kalesi vardır. Kalede sınırda bulunması dolayısıyla kalabalık bir askerî garnizon görev yapmakta, ancak barış zamanında bu rakam azalmaktadır (azeb ağası, beşli ağası, martolos ağası gibi on ağa ve yaklaşık 8000 görevli asker).

Yanova'da Osmanlı idaresi Viyana bozgunu sonrasındaki savaşlar esnasında sona erdi. 27 Mayıs 1693'te Habsburg askerleri burayı aldı. Bu fiilî durum 1699 yılı Karlofça Muahedesi'yle hukuken tesbit edildi. Yanova'nın 2002 yılı resmî sayımına göre nüfusu 10.207 idi. Bunun % 85,6'sı Romenler, % 8,4'ü Macarlar, % 5,1'i Romanlar (Çingeneler), % 0,5'i Almanlar, % 0,3'ü Slovaklar ve % 0,1'i ise diğerleri oluşturuyordu. Kasabanın nüfusunun bugün de aynı oranları koruduğu tahmin edilmektedir. Şehirde kum, andezit, kereste gibi küçük endüstri işletmeleri bulunmaktadır. Günümüzde 1552, 1645 ve 1870 yıllarında tamir edilen ve genişletilen Ineu Kalesi kalıntıları, XIII-XIV. yüzyıl gotik stilinde yapılan kilise ve 1861-1864 yıllarına ait Ortodoks kilisesi muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 4759, 4883; BA, MD, nr. 5, hk. 198; Documente turceşti privind istoria României (ed. Mustafa Ali Mehmet), Bucureşti 1976, I, 83; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 420; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 405-423 (Romence çevirisi: Calatori straini despre Țarile Române [haz. Mustafa Ali Mehmet], Bucureşti 1976, VI, 512-528); G. Kraus, Cronica Transilvaniei: 1608-1665 (haz. ve trc. G. Duzinchevici - E. Reus-Mîrza), Bucureşti 1965, s. 268-272; M. Costin, Opere (ed. P. P. Panaitescu), Bucureşti 1958, s. 185; Silâhdar, Târih, I, 123-128; Tahsin Gemil, Țarile Române în contextul politic international: 1621-1672, Bucureşti 1979, s. 160; Ştefan Pascu, Voievodatul Transilvaniei, Cluj-Napoca 1979-89, II, 162; III, 520; IV, 120; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 100-103; VIII, 552-553; Sadık Müfit Bilge, Osmanlı'nın Macaristanı, İstanbul 2010, s. 284-285; Mihai Maxim, "Yeni Osmanlı Belgelerine Göre XVII. Yüzyılda Temeşvar Eyâletinden Mekke ve Medine'ye Gönderilen Surre Altını", TTK Bildiriler, XIV (2005), II/2, s. 1049-1053 ve fotokopiler.

Mıhaı Maxım

YANYA

Yunanistan’da tarihî bir şehir.

Günümüzde Ioannina denilen şehir Yunanistan’ın kuzeybatısında dağlık bir bölge olan Epir’in (Epirus) siyasal, ekonomik ve kültürel merkezidir. Deniz seviyesinden 520 m. yükseklikte, bir platonun doğusunda bulunan Pambotis (Pamvotis) gölüne doğru uzanan küçük bir yarımadanın üzerinde kurulmuştur. Yanya gölü adı da

verilen Pambotis gölünün kuzeydoğu tarafı Mitsikeli dağıyla çevrilidir. Yanya’nın iskân tarihi antik döneme kadar uzanır. 1983’te yapılan kazılar sonucu temelleri antik döneme inen kalıntılar üzerinde yer alan XIII. yüzyıla ait bir hamam bulunmuş, ayrıca antik şehir oluşumları Bizans-Osmanlı kalesi temelinde keşfedilmiştir. Dolayısıyla buranın, Procopius’un da ifade ettiği gibi, İmparator I. Iustinianos (527-565) tarafından inşa ettirilen New Euroia olduğu yolundaki bilgiler yanlıştır. Ayrıca 2007’de ele geçen Korint gümüş sikkelerinin m.ö. 350-338 yıllarına kadar geri gittiği de anlaşılmıştır. Bununla birlikte bu antik yerleşim biriminin adı bilinmemektedir.

Ortaçağ Ioanninası’nın (Yanya) eski St. Ioannis Prodromos Manastırı’nın civarında geliştiği rivayet edilir. Şehrin adı ilk defa 673 tarihli Navpaktos Konsili’nin kayıtlarında piskoposluk merkezi diye geçer. Yöreye 600 yılı civarında kalabalık Slav grupları göç etti. X. yüzyılda bunları kuzeyden gelen Ulahlar’la XIV. yüzyılda Arnavutlar izledi. Her üç grup Yanya kesimine yerleşerek arkalarında birçok köyün adında yaşayan izler bıraktı. Piskoposluk merkezi olarak Yanya’nın adı 879’daki İstanbul Konsili’nde tekrar zikredilir. X. yüzyılda Yanya ve Epirus Bulgar Krallığı’na katıldı. 1020’de Bizans İmparatoru II. Basileios, Bulgarlar’ı mağlûp ettikten sonra Güney Balkanlar’daki idarî bölgeleri yeniden düzenleyip Yanya’yı Ohri Başpiskoposluğu’na bağladı. 1081’de Bohemund kumandasındaki Sicilya Normanları şehri ele geçirdi. Bohemund şehrin İkinci Akropolis’i haline gelen yarımadanın kuzey tepesini tahkim ettirdi. Birinci Akropolis Osmanlı döneminde İçkale olan güney tepesidir. Bohemund ayrıca yarımadayı ana

karadan ayıran bir hendek kazdırdı. 1153'te Şerîf el-İdrîsî ve 1160'ta İspanyol yahudi seyyahı Tudelalı Benjamin şehrin çok müreffeh olduğunu belirtirler. 1204'teki IV. Haçlı Seferi'nden sonra Despot I. Mikael Angelos (Komnenos) 1430'a kadar yaşayan bağımsız Yunan Epirus Despotluğu'nu kurdu; Yanya bu despotluğun merkezi yapıldı. Mikael şehri ve kaleyi büyüttü. Pek çok Yunanlı, Frenkler tarafından işgal edilen toprakları terkederek Yanya'ya yerleşti.

Yanya özellikle XIII ve XIV. yüzyıllarda hareketli bir döneme şahit oldu. XIII. yüzyılın ikinci yarısında pek çok defa el değiştirdi. 1318'de tekrar Bizans İmparatorluğu'na katılsa da bir dereceye kadar özerkliğini korudu. Piskoposluk rütbesi metropolitliğe yükseltildi. 1342'de Sırp Kralı Stefan Duşan tarafından ilhak edildi. Onun 1355'te ölümünden sonra üvey kardeşi Symeon Uroş, Epir ve Tesalya'nın idaresini eline aldı. 1366-1367'de şehir acımasız bir despot olan Sırp Kralı Tomas Preljubović'in idaresine girdi. 1379'da Malakasi Arnavutları, Bulgarlar ve Ulahlar'dan meydana gelen bir birlik Yanya'ya saldırdıysa da Tomas tarafından mağlûp edildi; 1380'deki saldırıda ise Tomas, Osmanlılar'dan yardım istedi. I. Murad, Gjin Shpata komutasındaki Arnavutlar'ı püskürten Lala Şâhin kumandasında bir kuvveti Epir'e gönderdi. 1382 Mayısında Lala Şâhin, Tomas'a yardım için tekrar geldi. 1384 yazında Lala Şâhin'in yerini alan Timurtaş Paşa büyük bir ordu ile Epir'e döndü ve Sphata'yı Arta'dan (Narda) çıkarmaya çalıştı. Aynı yılın Aralığında Tomas bir saray entrikası neticesinde ölünce dul eşi Maria Angelina, Floransalı zengin bir maceracı olan Esau Buondelmonti ile evlendi. Yeniden Arnavut tehdidiyle karşılaşan Esau 1386'da Osmanlılar'la irtibat kurarak I. Murad'ı ziyaret etti ve Osmanlı ordusunun yardımını sağladı. 1389 Haziranında I. Murad'ın Kosova Savaşı'nda ölümünün ardından Sphata, Yanya'ya tekrar saldırdı. Aynı yılın kış mevsiminde I. Bayezid, Esau'ya yardım etmek için bir kuvvet gönderdi ve Arnavutlar'ı püskürttü. Daha sonra Esau, Bayezid'in yanına gidip Osmanlılar'la yeni bir anlaşma yaptı. 1390'da Gazi Evrenos kumandasındaki bir Osmanlı birliğinin eşliğinde Yanya'ya döndü ve bu müttefik kuvvetler Arnavutlar'ı mağlûp ederek dağlara çekilmeye zorladı.

Esau 1411 Şubatında ölünce Yanyalılar Kephalonia (Kefalonya), Levkas (Ayamavra) ve Vonitsa'nın hâkimi İtalyan lordu Carlo Tocco'yu şehri teslim etmek üzere davet ettiler; böylece Yanya, Carlo Tocco'nun

yönetimine geçti. Carlo Tocco, Osmanlılar'ın yardımıyla Arnavut tehdidine son verdi. Evlilik dışı doğan kızlarından birini 1413'ün ilk günlerinde Mûsâ Çelebi ile evlendirdi. Mûsâ'nın ölümünden sonra Çelebi Mehmed hâkimiyetini sürdürmesi için ona müsaade etti; ayrıca veziri Bayezid Paşa'nın kardeşi Hamza Bey'e bir iyi niyet göstergesi olarak Mûsâ'nın dul eşini verdi. Carlo böylece Arta'yı kendi topraklarına kattı, 1429 Temmuzundaki ölümüne kadar buraları elinde tuttu. Yerine yeğeni II. Carlo geçti. 1430'un ilkbaharında I. Carlo'nun evlilik dışı oğullarının en büyüğü Hercules, II. Murad'ın yanına giderek II. Carlo'yu bertaraf etmek için yardım istedi. Bu sırada Rumeli beylerbeyi olan Sinan Paşa da Yanya'ya karşı harekete geçmişti. 1430'da II. Murad Selânik'i kuşattığında Yanya halkından bir temsilci grubunun şehri Osmanlılar'a teklif ettiği ve şehrin anahtarlarını Selânik'in hemen dışında bulunan Kleidi köyüne getirdiği söylenir. Ancak Yanya'nın ilhakıyla ilgili bu rivayet ilk dönem Osmanlı kroniklerinde yer almaz. Bizans tarihçisi Sfrances'e (Sphrantzes) göre Yanya 1430'un Ekim ayında "Türkler'in Beylerbeyi" Sinan Paşa'ya teslim oldu. Sinan Paşa, Emîr Süleyman Çelebi zamanından itibaren (1402-1411) gerek askerî gerekse diplomatik faaliyetleri dolayısıyla Epir'i ve Batı Yunanistan'ı iyi biliyordu. II. Murad, Sinan Paşa'nın idaresindeki şehre dinî-malî imtiyazlar tanıdı. II. Murad'ın bu fermanı Miklosich-Müller tarafından Yunanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır. Fermandaki haklar hemen hemen iki yüzyıl yürürlükte kaldı. Kalede bir Osmanlı askerî birliği bırakıldı ve anonim kroniğe göre askerler Yanyalı Grek kızlarıyla evlendirildi. Yarım yüzyıl Türkler'le yaşamaya ve birlikte çalışmaya alışan Yanya'nın Frenk idaresinden Osmanlı

idaresine geçişi uyum içinde gerçekleşti. I. Carlo Tocco'nun evlilik dışı doğan çocuklarından bazıları İslâmiyet'i benimsedi, bu sebeple Karlozâdeler (Karlızâde) olarak tanındı ve önemli Osmanlı kumandanları arasında yer aldı. Arkalarında günümüze intikal eden Karlova (Bulgaristan) ve Üsküp şehirlerindeki tarihî camileri bıraktılar (bk. KARLI-İLİ).

Osmanlı döneminde Yanya giderek gelişti ve Ortaçağ kalesi dışına taşan bir yerleşim yeri haline geldi. Epir'in bu önemli Bizans merkezi müslüman, hıristiyan ve yahudilerin karışık yaşadığı bir şehre dönüştü. Osmanlı dönemi boyunca önemli bir sancak merkezi oldu. Tanzimat düzenlemelerinden sonra bütün Epir'i (Ergirikasrı, Delvine ve Berat) ve

1856 yılından 1882'ye kadar bütün Tesalya'yı (Tırhala, Yenişehir/Larissa, Volos vb.) içine alan Yanya vilâyetinin ana merkezi durumunda kaldı. Osmanlı dönemi öncesi Yanya'nın nüfusu hakkında bilgi yoktur. Ortaçağ kalesi günümüzde de ayakta durmaktadır, sur duvarlarında kabartma semboller ve yazılar mevcuttur. Sur içi 20,7 hektarlık bir alanı kapsamakta, böylece burası yaklaşık Ortaçağ Atinası büyüklüğüne denk düşmektedir. 1 hektara 150 kişinin düştüğü kabul edilirse toplam nüfusun 3100 olduğu tahmin edilebilir. 1430'dan sonra sivil müslüman nüfusu barındıran bir mahalle eski kalenin dışında ortaya çıktı. II. Bayezid buraya Hünkâr (Çarşı Camii) adıyla bilinen kiremitle kaplanmış ahşap çatılı bir cami yaptırdı. Gazi Evranos'un oğlu Îsâ Bey'in zâviyesi de 1521 tahririnde zikredilir.

1530'da düzenlenen ve 1521 yılına ait bilgileri aktaran tahrir defterine göre Yanya'da hıristiyanların 600 hâneden ibaret otuz dokuz mahallesi, kırk beş hânesi olan bir müslüman mahallesi, bunların dışında bir dizdar komutasında kırk iki kişilik bir garnizonu bulunmaktaydı. Garnizonla birlikte müslümanlar % 11 civarındaydı. Kalenin müdafaasıyla vazifeli hıristiyan müsellemler de kaydedilmişti. Bu sırada Yanya, Arta'dan hâlâ daha küçüktü. Arta 1176 hâneye sahipken Yanya'da 645 hâne (toplam tahminî nüfus 3200) vardı (BA, TD, nr. 367, s. 261-275, 278-287). 972 (1565) yılına ait tahrir kayıtları, aradan geçen zaman içinde Yanya'nın hızlı bir şekilde büyüdüğünü gösterir. Mahalle sayısı 1521'dekiyle aynı olmakla birlikte hıristiyan hânesi 600'den 1061'e (tahminî 5000 kişi) yükselmişti (BA, TD, nr. 350). Ancak bu büyümenin arkası gelmedi. 987 (1579) tarihli Tahrir Defteri'nde Yanya'da elli üç neferden oluşan bir müslüman cemaatinin bulunduğu belirtilir. Hıristiyan mahalleleri 500 hâne ve 338 bekâr nüfusa sahipti. Ayrıca otuz dört neferden ibaret bir yahudi cemaati vardı. Bu durumda şehirde 925 yetişkin erkeğin var olduğu söylenebilir (garnizondakiler dahil % 10'u müslüman olan 3200-3400 civarında bir nüfus). Nüfusta görülen düşüş ilgili tahrir defterindeki eksiklikten kaynaklanmıştır, zira yedi mahallenin yer almadığı görülür (BA, TD, nr. 583). 991 (1583) tarihli tahrirde ilk kayıtlarda bazı düzensizliklerin olduğuna ve nüfus gruplarının yanlış yerlere kaydedildiğine işaret edilir. XVI. yüzyılda göldeki adada birkaç kilise ve manastır Osmanlı yetkililerinin izniyle yapılmış veya genişletilmiş, yüksek kaliteli fresklerle süslenmiştir.

1020’de (1611) eski Trikkala (Tırhala) piskoposu olan, bazı ruhlar ve şeytanlarla ilişkisi bulunduğu ithamıyla aforoz edilen Dionisos Skylosophos’un liderlik ettiği bir isyan şehri derinden etkiledi. Venedikliler’in yardımıyla 800 köylü durumdan tamamen habersiz Türkler’e saldırdı, çoğunu katletti ve Osman Paşa’nın sarayını yaktı. İsyancılar bertaraf edildikten sonra Dionisos idam edildi, daha önce verilen imtiyazlar kaldırıldı. 1613 Ağustosunda I. Ahmed’in emriyle Yanya hıristiyanlarının yarısının surların dışına çıkarılması kararlaştırıldı. 1618 Haziranında hıristiyanların diğer yarısı taşındı. Hıristiyanlar hisarın dışındaki açık alanda yeni evler ve kiliseler inşa etti. Kale içindeki kilise ve manastırlara el konuldu ve yıkıldı. Surla çevrili şehir içinde (Kastro) sadece müslüman ve yahudilerin kalmasına izin verildi.

1027’de (1618) İkinci Akropolis’teki eski Prodromos Manastırı’nın sahasında Yanya sancağının idarecisi Zülfikar Bey’in oğlu Arslan Paşa bütün Batı Yunanistan’ın en önemli külliyesini yaptırdı. Bu külliyede kubbeli bir cami, büyük bir medrese, yolcular ve fakirler için bir imaret, bir türbe, ayrıca İkinci Akropolis’in aşağısında ve dışında büyük bir çifte hamam bulunmaktaydı. Bütün bu yapılar Yunanistan’ın bu kesiminde günümüze kadar ayakta kalabilmiş nâdir örneklerdendir. Bunlar güzel bir şekilde restore edilmiştir; cami de müze olarak hizmet vermektedir. Caminin iç revaklarını tutan dört mermer sütununda üst kesimdeki kitâbede Arslan Paşa’ya dair bilgi bulunur (ayrıca bk. ARSLAN PAŞA CAMİİ). Eski Ioannina’nın diğer yüksek noktasında doğrudan kayalıklara göl kıyısına bakan yerine ikinci bir cami daha inşa edildi. Fethiye adlı cami Skylosophos isyanından sonraki hali yansıtır. 1800’lerde Tepedelenli Ali Paşa’nın yeniden yaptırdığı biçimde zamanımıza ulaşmış, 1970’lerde restore edilmiştir.

1669-1670’te Yanya’ya gelen Evliya Çelebi bazıları abartılı geniş bilgiler vermektedir. Ona göre şehirde pek çok âlim ve çoğu Farsça bilen bilgili kişiler vardır. Bir bölümü taştan yapılmış, aralarında pek çok sarayın da bulunduğu 4000 ev mevcuttur. Şehrin surlarla çevrili olmayan kısmında on sekiz müslüman, on dört hıristiyan, dört yahudi ve bir Çingene mahallesi bulunuyordu. Kalede iki cuma camisi ve iki mescid, açık şehirde ise hepsinin adı verilen yedi cuma camisi ve on bir mescid yer alıyordu. 1900 dükkân ve yedi de tekke vardı. İlyas Efendi Camii, XVI. yüzyılın sonunda

müslüman cemaatinin arttığını gösteren, 990'da (1582) yazılmış Arapça bir kitâbeye sahipti. Müslüman cemaatinin giderek çoğaldığının bir diğer göstergesi, Zülfikar Bey tarafından 1600'den önce yeniden inşa edilen II. Bayezid (Hünkâr) Camii'dir. Bununla birlikte en büyük değişimler 1020 (1611) yılından sonra gerçekleşmiştir. Eski Yanya'nın güney varoşu olan Kaloutsa'da Kanlı Çeşme Camii hâlâ ayaktadır. Bu cami 1730'lu yılların sonlarında yapılmıştır; kurucusu

Arslanpaşazâde Hacı Mehmed Paşa'dır. Diğer iki Yanya camisi gibi minaresi yerinde durmaktadır. Ankara'daki Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Hacı Mehmed Camii'ne ve diğer vakıflara ait vakfiyelerin birer sûreti muhafaza edilmektedir.

1611'den 1787 yılına kadar Yanya sancağına Arslan Paşa ailesinden gelen idareciler tayin edildi. 1787'de onların yerini Tepedelenli Ali Paşa aldı. 1821'e kadar Epir'i zamanla İstanbul'dan bağımsız şekilde demir yumrukla yönetti. Adım adım yönetimini bütün Tesalya dahil Yunanistan topraklarına doğru genişletti. XIX. yüzyılın onlu yıllarında Yanya'nın eski kalesini tamir ettirdi; kışla, dükkânlar, iki medrese, bir mektep, mutfak binaları ve garnizon için hamam, kendisi için İçkale'de bir saray inşa ettirdi. Göl tarafındaki küçük giriş kapısının üzerinde yer alan 1230 (1815) tarihli Arapça kitâbe işlerin bu tarihte tamamen bitirildiğini gösterir. İçkale'deki kapıyla kalenin ana kapısı üzerinde Tepedelenli Ali Paşa'nın iki kitâbesi 1843'te Yanya Valisi Osman Nûri Paşa tarafından çıkarılmış, yerine kendisinin ve Sultan Abdülmecid'in adının zikredildiği yeni metinler yerleştirilmiştir. Diğer saray ise güneybatı tarafından şehre yukarıdan bakan Litaritsa tepesinde inşa ettirildi; hâkim konumundan dolayı Litaritsa tepesi ayrıca güçlendirildi.

1812'de Henry Holland, Yanya'nın Arnavut askerleri hariç 30.000 nüfusa sahip bir şehir olduğunu belirtir. Ona göre on altı camisi, yedi veya sekiz kilisesi, Yunanlılar, Türkler, Arnavutlar ve yahudilerden teşekkül eden nüfusu bulunmaktadır. Bunların içinde Yunanlılar muhtemelen sayısı en kalabalık olanlarıdır. 1820'de Yunan bağımsızlık savaşının patlamasından hemen önce Tepedelenli Ali Paşa açıkça sultana karşı isyan etti. Hurşid Ahmed Paşa kumandasındaki büyük bir kuvvet on beş ay boyunca şehri kuşattı. Şehir büyük bir yıkımla karşılaştı. Hünkâr Camii bombardıman

sırasında yıkılsa da daha sonra Hurşid Paşa tarafından tekrar yaptırıldı. Ali Paşa'nın öldürülmesinin ardından şehir ve çevresi doğrudan Osmanlı yönetimine geçti. Ali Paşa'nın isyanından önceki yıllarda Yanya çok müreffeh bir şehirdi. Zengin Yunan tüccarlarının konakları bu refahın varlığına şahitlik eder. Şehrin ileri gelenleri, âlimler ve hayır severler daha sonra çok tanınacak olan okulları açtılar (özellikle Zosimea Gymnasium'u). Yanya öneminden dolayı Avusturya-Macaristan, İngiltere, Fransa, Rusya, daha sonra İtalya ve Hollanda gibi bütün önemli Batılı devletlerin konsoloslukları için bir ikametgâhtı.

1828'de J. Hütz, Yanya'yı (Janina) 3200 evi olan, dar fakat iyi döşenmiş caddelere sahip, bazı sarayları, on dört camisi, sekiz kilisesi, birkaç hanı, birkaç imareti, hamamları ve iyi durumdaki bir bedesteni bulunan aynı adlı bir sancağın merkezi olarak tasvir eder. Şehrin Yunanlılar, Türkler, Arnavutlar ve yahudilerden teşekkül eden 35.000 nüfusu mevcuttur. Yanya'nın birkaç medresesi ve iki Yunan akademisi, birkaç deri tabakhânesi vardı. Şehirde antik kitap satan dükkânlar bulunuyordu, ahalisi edebiyata meraklıydı, kitap satışı oldukça canlıydı. Yanya'nın tüccarları İtalya ve Avusturya ile (Venedik, Trieste vb.) geniş bir ticaret ağı oluşturmuştu. 1308 (1890) tarihli Yanya Salnâmesi istatistiklerine göre vilâyet 223.885 müslüman (% 44), 129.517 Ortodoks Arnavut, 118.033 Yunanlı, 37.767 Ulah, 3517 yahudi ve 93 Katolik olmak üzere toplam 512.812 kişilik nüfusa sahipti. 1900 yılı civarında şehrin bir garnizonu, 3292 evi, 17.924 nüfusu, on sekiz camisi, on bir kilisesi ve iki sinagogu vardı. Şemseddin Sâmi, Yanya'yı anlatırken 35.000 kişilik nüfusundan, şehirde otuz cami, altı kilise, iki havra, üç tekke, birkaç okul, bir kütüphane, bir idâdiye, bir ilkokul, birkaç sıbyan mektebinden, Rumlar'a ait Zosimea adında bir mektebi i'dâdî, Ulaklar'a ait rüşdiye, fakir ve öksüzlere ait hastahane, belediyeye ait bir hastahaneden, güzel çarşısı, birkaç han ve hamamı, bir yarımada üzerinde kurulan Tepedelenli Ali Paşa'ya ait mükemmel bir kaleden bahseder (Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4788-4789). Şehrin yüksek İslâmî eğitim veren, XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyıllarda inşa edilmiş beş medresesi vardı (1021/1612'de yapılan Arslan Paşa Medresesi, Arslanpaşazâde Celâl Ali Paşa Medresesi, Defterdar Mustafa Efendi Medresesi, 1780'lerde inşa edilen Ayşe Hanım Medresesi, Tepedelenli Ali Paşa'nın oğlu Veliyyüddin Paşa Medrese ve Kütüphanesi). 1879'da bir idâdî açılmıştı.

1881’den sonra günümüze kadar şehrin görünümüne damgasını vuran birkaç büyük bina inşa edilmiştir: Belediye, dâire-i askeriyye, topçu kışlası ve şehrin övünç kaynağı olan Hamidiye Gureba Hastahanesi. Vali (Tatar) Osman Paşa (1897-1905) nezâretinde kadınlar için bir rüşdiye kuruldu. 1903’te II. Abdülhamid’in tahta çıkışının yirmi beşinci yıl dönümü münasebetiyle Osman Paşa, Yanya’nın merkezindeki meydana günümüze kadar ulaşan bir saat kulesi dikti. 1895’te Alman etnograf Gustav Weigand, Yanya’nın çok canlı ticarî hayatından söz eder. 17.000 kişilik nüfusu, içinde Yunanlılar, Türkler, Arnavutlar ve diğerleri gibi kendi okullarını açan elli Aromun (Ulah) ailesi yer alıyordu. Şehirde konuşma dili Yunanca idi; müslümanlarının çoğu Arnavutça konuşmakla birlikte daha ziyade hıristiyan sipahilerinin torunlarıyla XVII. yüzyılda İslâmiyet’i benimseyen ordu hizmetindeki gruplara mensup kişilerdi (Turkoyaninotes). 1910’da bu grup 5600 kişi olarak sayıldı. En çok bilinen aileler Derbenci, Emin Ağa, Renda ve Cakulla idi. 1924’te bu grup Türkiye’ye göç etti. 1905-1910 yıllarında çekilen panoramik fotoğraflarda şehir siluetinde yirmi yedi minarenin varlığı görülür.

Yanya, 6 Mart 1913’te Esad Paşa’nın kumandası altında hemen hemen altı ay süren cesurane bir müdafaadan sonra Yunan ordusu tarafından ele geçirildi ve Yunan Krallığı’nın bir parçası haline geldi. 1928’de aralarında 3000 mültecinin de bulunduğu 20.405 kişilik bir nüfusa sahipti. Yahudilerin sayısı 3000 idi. Hemen hemen bütün müslümanlar (5000 civarında) 1923 Lozan Antlaşması’nın nüfus mübadelesi neticesinde şehri terketti. 1944 Ekiminde II. Dünya Savaşı’nı takip eden sıkıntılı dönemde milliyetçi Yunan kuvvetleri, Yanya’nın kuzeybatısında yer alan Çamëria bölgesinin Arnavutça konuşan müslüman nüfusunu, savaş süresince Alman ve İtalyan ordusuyla iş birliği yaptıkları

gerekçesiyle suçlayarak sürdüler. Geride çok sayıda cami harabesi ve yıkılmış köy kaldı. 1970’lerde bu bölge büyük oranda yerleşim dışıydı. II. Dünya Savaşı’nda Yanya’nın Alman işgali süresince yahudi azınlık yok edildi. 1951’de Yanya’nın nüfusu 32.315 idi. Bunların binlercesi Yanya civarındaki, 1945-1949 Yunan iç savaşında General Papagos’un ordusu tarafından yıkılan dağ köylerinin ahalisiydi.

1960’tan sonra şehir hızlıca büyüdü, kısmen modernleştirildi. 2007’de

70.000 kişilik nüfusu ile Yanya, Kuzeybatı Yunanistan'ın en büyük merkezi haline geldi. Ortodoks başpiskoposluğu ve Yunan ordusunun bölge komutanlığı buradadır. Yüzyıllar boyunca Yanya gümüş tel işlemeciliğiyle tanınmıştır. Fakat günümüzdeki canlılığı herhangi bir ekonomik etkinlikten değil tamamen tarihî geçmişinden ve idarî fonksiyonundan kaynaklanır. Etnoloji ve arkeoloji müzelerinin bulunduğu şehirde Osmanlı döneminden kalma ana tarihî eserler iyi korunmuştur. 2008'de Hacı Mehmed Paşa Camii'ni kuşatan dükkânlar yıktırılmış ve eserin restorasyonuna başlanmıştır. Bu caminin dışında Arslan Paşa ve kaledeki Fethiye camileri, minaresi bulunmasa da Tepedelenli Ali Paşa'nın oğluna ait Veli Bey Medresesi ve Camii, harap bir halde hâlâ ayaktadır.

Yanya bazı Osmanlı şair ve âlimlerinin doğduğu yerdir: XVI. yüzyılın en önemli Halvetî şeyhlerinin hayatını yazan (Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme, İstanbul 1290) Halvetî/Sünbülî şeyhi Yûsuf Sinan Sünbülî Efendi (ö. 989/1581); Arapça, Farsça, Türkçe, Yunanca ve Latince yazan, İbn Sînâ ve Aristo'nun eserlerini tercüme eden Yanyalı Esad Efendi (ö. 1143/1731), Şair Üsküdarlı Sâfî (ö. 1901), Nakşî tarikatının en önemli liderlerinden Şeyh Yûsuf Yanyavî (ö. 1902), Arapça, Türkçe ve Yunanca yazan, bir Yunanca-Türkçe sözlüğü ve gramerini tamamlayan Refî Efendi Yanyavî (ö. 1902), hukukçu ve devlet adamı Sava Paşa ve Ali Kemali Aksüt. Ali Emîrî, Yanya'daki Osmanlı şairleri üzerine bir tezkere yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Holland, Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia &c. during the Year 1812 and 1813, London 1815, s. 134-135; F. C. H. L. Pouqueville, Travels in Southern Epirus, Acarnania, Aetolia, Attica and Peloponesus or Morea in the Years 1814-1816, London 1822, V, tür.yer.; J. Hütz, Beschreibung der europäischen Türkei, München 1828, s. 283-284; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, IV, 562-567; F. Miklosich - J. Müller, Acta et Diplomata graeca medii aevi, Wien 1875, III, 282-283; G. Weigand, Die Aromunen, Leipzig 1895, s. 154-155; Guy de Chantepleure, La ville assiégée: Janina-October 1912 - Mars 1913, Paris

1913; S. Cirac Estopañán, Bizancio y España: el legado de la basilissa María y de los déspotas Thoman y Esaú de Joannina, Barcelona 1943, I; L. Vranoúsis, Chronika tis Meseonikis kai Tourkokratomenis Ipiru, Ioannina 1962; a.mlf., Istoriká kai topographiká tou mesaionikoú kástrou ton Ioannínon, Ioánnina 1968, s. 37-39; Cronaca dei Tocco di Cefalonia (ed. G. Schirò), Roma 1975; Historia e Popullit Shqiptar (ed. Selim Islami - K. Frashëri), Prishtinë 1979, I, 416-417; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 293-297; Hamdi Ertuna, Balkan Harbi'nde Yanya Savunması ve Esat Paşa, Ankara 1984; D. M. Nicol, The Despotate of Epirus, 1267-1479, Cambridge 1984; K. Fotopoulos, Ta Giannina oi mahalades to sokákia kai ta toponímia tous me tis istorikis kai laographikis paradóseis kai anékdota, Athens 1986; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987, s. 350-357, 543-554; V. Krapsítis, Istoria ton Ioannínon TH' aiónas méhri 1913, Athens 1988; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 285-287; C. Imber, The Ottoman Empire: 1300-1481, İstanbul 1990, s. 33, 111-113; G. G. Kanetákis, To Kastro: Symvolí stin poleodomikí istoría ton Ioanninon, Athens 1994; J. Strauß, “Das Vilayet Janina 1881-1912-Wirtschaft und Gesellschaft in einer geretteten Provinz”, Türkische Wirtschafts-und Sozialgeschichte: 1071 bis 1920 (ed. H. G. Maier - R. Motika), Wiesbaden 1995, s. 297-313; a.mlf., “Graeco-turcica: die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanischen Kultur”, Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit, Göttingen 1996, s. 325-351; S. I. Dakari, To Nisi ton Ioanninon, Athens 1996; D. Konstantios, The Kastro of Ioannina, Athens 1997; P. Kotzageorgis, “Oi Turkogianninotes”, To Islam sta Balkania, Athens 1997, s. 77-87; K. E. Fleming, The Muslim Bonaparte: Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece, Princeton 1999; M. Kokolakis, To Istero Giannotiko Pasaliki, choros, dioikitisi kai plithismos stin Tourkokratoumeni Ipeiro (1820-1913), Athina 2003; M. Kordosis, Ta Byzantina Giannena, Kastro (poli)-Xokastro, Koinonia-dioikisi-oikonomia, Athens 2003; E. Kanetaki, Othomanika Loutro ston Elladiko Horo, Athens 2004, s. 182-188; V. Pirsinellas, “Oi omologiés ton Tourkogianninoton”, Ipeirotika Chroniká, XII, Ioannina 1937, s. 160-169; K. Tsouri, “I vyzantina ohyrosi ton Ioanninon”, a.e., XXV (1983), s. 133-157; Archeologikon Deltion, XXXVIII (1983), s. 245-249; Melek Delilbaşı, “Selânik ve Yanya'da Osmanlı Egemenliği'nin Kurulması”, TTK Belleten, LI/199 (1987), s. 75-106; a.mlf., “1564 Tarihli Mufassal Yanya Livası Tahrir Defterlerine Göre

Yanya Kenti ve Köyleri", TTK Belgeler, XVII/21 (1996), s. 1-40; G. Smyris, "Ta Mousoulmaniki temeni ton Ioanninon kai i poleodomia tis Othomanikis polis", Ipeirotika Chroniká, XXXIV (2000), s. 9-90; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4788-4791; Nazif Hoca, "Yanya", İA, XIII, 358-360; Meropi Anastassiadou, "Yanya", EI^2 (İng.), XI, 282-283.

Machıel Kıel

YANYALI BEDREDDİN MEHMED

(ö. 1146/1733)

Osmanlı matematikçisi.

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Yanyalı Esad Efendi'nin oğlu olup Bedreddin lakabı Bedrî şeklinde de kaydedilir. Medrese tahsilinin ardından mülâzemetle ilmiyeye intisap ettiği anlaşılmakta (Sicill-i Osmânî, I, 332), 1146'da (1733) babasından üç yıl sonra vefat ettiği bilinmektedir (a.g.e., a.y.). Babası gibi aklî ilimlerle uğraşan Bedreddin Efendi daha çok matematikle ilgilenmiştir.

Eserleri. Bursalı Mehmed Tâhir'in adlarını verdiği altı eserinden üçünün nüshaları bilinmektedir. 1. Şerḥu baʿżi'l-maḳālâti'l-Öḳlîdisiyye. Bedreddin Efendi şerhin mukaddimesinde bütün açıları üçe, daireleri yediye, yayları altıya böldüğünü, dönemine kadar çözülemeyen birçok geometri problemini çözdüğünü söyler. Geometrik çizimler şerhin kenarlarında verilmiştir. Kendi konusunda önemli bir çalışma olan eserin bazı nüshaları mevcuttur (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 9787 [müellif hattı]; Askerî Müze, nr. 3028; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2010). 2. Tes̱lîs̱ü'z-zâviye ve tesbîʿu'd-dâʾire (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/7, vr. 65b-66b). 3. ʿAmelü'l-müsebbaʿ ve ġayrihî min ẕevâti'l-eḍlâʿi'l-kes̱îre fi'd-dâʾire (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/8, vr. 67b-68b). Günümüze ulaşmayan diğer eserleri de şunlardır: Reyḥânetü'r-rûḥ fî resmi's-sâʿât fî maʿrifeti'l-evḳāt, Taḥrîrü'l-Menâẓırı'l-Öḳlîdisî, Şerḥu Ḫulâṣati'l-ḥisâb (Osmanlı Müellifleri, III, 257).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, I, 332; Osmanlı Müellifleri, I, 235; III, 257; Brockelmann, GAL, II, 424; Suppl., II, 632; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-

maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1986, II, 951-952; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, s. 292-293; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 733-734; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 178-180.

Mahmut Kaya

YANYALI ESAD EFENDİ

(ö. 1143/1731)

Osmanlı bilgini ve düşünürü.

Kuzeybatı Yunanistan’daki Yanya şehrinde doğdu. Asıl adı Mehmed Esad, babasının adı Ali, dedesinin adı Osman’dır. Döneminde Esad Hoca, Esad Efendi olarak anılmış, eserlerinde “Yanyavî” nisbesini kullanmıştır. İlk eğitimini Yanya’da aldı. Buradaki hocaları arasında Yanya müftüsü Mehmed Efendi ile İbrâhim Efendi’nin adları anılır. Daha sonra İstanbul’a giderek medrese tahsiline başladı (1098/1687); ilme karşı arzusu ve üstün zekâsıyla kısa zamanda dikkatleri üzerine çekti. Mantık ve felsefenin yanı sıra matematik ve astronomi de öğrendi. Öklit geometrisinin temel eseri olan Usûl-i Öklîdis’i Müneccimbaşı Mehmed Efendi’den, matematik ve astronomiyi Tekirdağ müftüsü Mehmed Efendi’den (veya Mustafa Efendi; bk. İzgi, I, 301; İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, I, 151, 175), Farsça’yı Molla Müncil’den, felsefe ve kelâm ilimlerini Akşehirlizâde İbrâhim Efendi’den okudu. Fındıklılı İsmet ders aldığı hocaları arasında Tatar Abdülhalim Efendi ile Damadzâde Ahmed Efendi’nin hocası Seyyid Mustafa Efendi’yi de kaydeder.

Tahsilini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi’den mülâzemet alan Esad Efendi (1102/1691) önce Süleyman Ağa Dârülhadisi’ne müderris oldu (1111/1699); ardından sırasıyla Defterdar Yahyâ Efendi, Ebtem, Eyüp Ferhad Paşa, Mûsıle-i Sahn-ı Semân, Edirnekapı Mihrimah Sultan, Murad Paşa-yi Atîk medreselerinde müderrislik yaptı. Nihayet en yüksek müderrislik pâyesi olan Mûsıle-i Süleymâniyye ile Eyüp Sultan Medresesi müderrisliğine tayin edildi (1133/1721). Daha sonra Galata kadılığına getirildi (1138/1726). Bu sırada kurulan matbaada basılacak eserlerin tashihi için teşkil edilen heyetin ve tercüme kurulunun üyeleri arasında yer aldı; ayrıca III. Ahmed’in Topkapı Sarayı’nda kurduğu kütüphanede hâfız-ı kütüb olarak vazifelendirildi. Bu arada pek çok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında özellikle oğlu Bedreddin (Bedrî) Mehmed Efendi, hekim Abbas Vesim Efendi, vak‘anüvis Hâkim

Mehmed Efendi, şair ve hattat Said Ahmed Efendi dikkat çeken isimlerdir.

Esad Efendi, Lâle Devri'nin en önemli ilim ve fikir adamlarından biridir. Eserleri, yetiştirdiği öğrenciler, yaptığı görevler ve özellikle felsefe-mantık alanında Aristo'nun bazı eserlerini Grekçe'den Arapça'ya çevirip şerhetmesiyle tanınır. Bilgi ve birikimiyle ulemâ ve devlet adamlarının takdirini kazandı, devrinin âlimleri kendisine "muallimi sâlis" unvanını verdi (felsefe tarihinde Aristo birinci, Fârâbî ikinci muallim olarak anılır). Arapça, Farsça yanında Grekçe ve Latince de bilen Esad Efendi, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın öncülüğünde başlatılan yenileşme hareketleri çerçevesinde Grekçe'den tercüme yapan heyetin başkanlığına getirildi. Sadrazamın ve Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin isteği üzerine Aristo'nun bazı eserleriyle Porphyrius'un Îsâġūcî adlı eserini Arapça'ya çevirdi. Kaynaklarda Esad Efendi'nin Nakşibendiyye tarikatına mensup âbid ve zâhid bir kişi olduğu belirtilir. Vefatında Nakşibendiyye mensuplarına tahsis edilen Edirnekapı'daki Emîr Buhârî Dergâhı yakınındaki mezarlığa defnedildi.

Yanyalı Esad Efendi'nin çeşitli dilleri bilmesi onu akran ve emsallerinden üstün kılan bir özelliktir. Grekçe'den Arapça'ya çeviriler yapmışsa da bunlar, XVII. yüzyılın ortalarında ölen Selânik metropoliti Ioannis Kuttinius Efendi'nin Aristo ve Porphyrius'a ait eserler üzerine yazdığı şerh ve telhislerden ibarettir. Esasen bu eserler IX. yüzyılda Arapça'ya çevrilmiş ve üzerlerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Dolayısıyla Esad Efendi mantık ve fizik alanına yeni bir şey getirmemiştir. Ioannis Efendi, İtalya'nın Padoa şehrinde tahsil gördüğü halde çok önce orada başlamış olan Rönesans'tan, yani ilim ve düşünce hayatındaki gelişmelerden habersiz görünmektedir. Aksi halde astronomi ve fizik alanındaki gelişmeler ortada iken onun Aristo fiziği üzerinde çalışmasını izah etmek güçtür. Gerçi Esad Efendi, et-Ta'lîmü's-sâlis adını verdiği Fizika tercümesinde Ioannis'in bu çalışmasından faydalandığını belirtmektedir. Ayrıca bazı ayrıntılarda kendisini eleştirdiği İbn Rüşd'e göndermeler yaparsa da bütün bunlar Osmanlı ilim

anlayışına bir katkı sağlayacak düzeyde değildir. Meselâ tercümesinin mukaddimesinde tabiattaki olağan üstü olaylara dikkat çekmesi ve bazı bölgelerdeki ilginç bitki türlerinden ve mitolojik varlıklardan örnekler

vermesi, bunların mahiyetini araştırma ve sorgulama yerine bütün bunları Allah'ın azamet ve kudretine delâlet etmesi bakımından önemli sayması onun geleneksel anlayışı devam ettirdiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. et-Taʿlîmü'ṯ-ṯâliṯ. Aristo'nun sekiz bölümden oluşan Fizika (es-Semâʿü'ṭ-ṭabîʿî) adlı eserinin Karaferyeli Ioannis Kuttinius tarafından yapılan kısmen şerhi, kısmen özetinin Grekçe'den Arapça'ya tercüme ve şerhidir. Muhtevasının sekiz bölümden oluşması ve mukaddimede buna işaret edilmesi sebebiyle bazı kütüphane kataloglarında Tercümetü'l-Kütübi'ṯ-Ṯemâniye li's-Semâʿi't-tabîʿî şeklinde kaydedilmekle birlikte Esad Efendi eserine et-Taʿlîmü'ṯ-ṯâliṯ adını verdiğini eserin baş kısmında belirtir. Kitabına yazdığı uzun mukaddimede Fizika şerhlerinden en çok İbn Rüşd'ün çalışmasını beğendiğini, ancak bu şerhten yaptığı alıntıları Arapça aslı elinde bulunmadığından Latince tercümesinden naklettiğini, ayrıca bu çalışmasında Latince metni birebir şerhetmediğini, bazı ayrıntıları attığı gibi bazı ilâvelerde bulunduğunu kaydeder. Mukaddimenin ilk kısmında felsefenin tanımı, ilimler tasnifi ve fizik felsefesi üzerinde durulmuş, ikinci kısımda Aristo ve eserleri tanıtılmış, üçüncü kısımda fiziğin ilim olup olmadığı meselesi tartışılmış, dördüncü kısımda fiziğin konusu ele alınmış, beşinci kısımda "fizika" adı üzerine yapılan çeşitli yorumlara yer verilmiştir. Eserin biri müellif hattı (Râgıb Paşa Ktp., nr. 824) iki tam nüshasının yanında (diğeri Râgıb Paşa Ktp., nr. 825) çok sayıda eksik nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 414, Hâlet Efendi, nr. 540, Ayasofya, nr. 2489, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1238, Esad Efendi, nr. 1936, Hacı Mahmud Efendi, nr. 414; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2656; İÜ Ktp., AY, nr. 534, 4024). 2. Tercümetü'ş-Şerḥi'l-enver. Porphyrius'un Îsâġūcî'si ile Aristo'nun Kategoriler, Peri Hermeneias, I. ve II. Analitikler'inin bir özeti niteliğinde olup Ioannis Kuttinius şerhi esas alınarak Arapça'ya çevrilmiş, ayrıca şerhedilmiş, Esad Efendi şerhte kendi görüşlerine de yer vermiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2565, Hamidiye, nr. 803, Esad Efendi, nr. 1939; Râgıb Paşa Ktp., nr. 881; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2655; TSMK, nr. 6895). 3. er-Risâletü'l-lâhûtiyye. Eserde kelâm ilminin en önemli problemlerinden olan isbât-ı vâcib konusundaki deliller ele alınmış, mümkin ve zorunlu (vâcip) varlık, Allah'ın varlığı, Allah hakkında zât-vücûd veya mahiyet-vücûd ayırımı yapılamayacağı vurgulanmış, bu konuda filozoflar ve mutasavvıfların görüşlerine de yer verilmiştir. Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi'nin isteği üzerine kaleme alınan eserin iki eksik

nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 390, Cârullah Efendi, nr. 1135). 4. el-Ḥâşiyetü'l-Fetḥiyye ʿale'ş-Şerḥi'l-Ḥanefiyye li'r-Risâleti'l-ʿAḍudiyye. Adudüddin el-Îcî'nin âdâb-ı bahse dair risâlesi üzerine Molla Hanefî (Muhammed Şemseddin et-Tebrîzî) tarafından yazılan er-Risâletü'l-Ḥanefiyye (el-Ḥanefiyye) adlı şerhin hâşiyesi olup eksik bir nüshası bulunmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 414). 5. Ḥâşiye ʿalâ İs̱bâti'l-vâcib. Konusu ve muhtevası er-Risâletü'l-lâhûtiyye ile aynı olup bunun da mevcut nüshaları eksiktir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 390). 6. Kitâbü ʿAmeli'lmurabbaʿi'l-müsâvî li'd-dâʾire. Archimedes'in eserinden faydalanılarak kaleme alınan, bir dairenin alanına eş alana sahip bir kare tesbitine dair olan bu eserin iki nüshası bilinmektedir (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 172/2; Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 41/22).

Esad Efendi ayrıca Şâhidî'nin Tuhfe-i Şâhidî adlı Farsça-Türkçe manzum lugatını Grekçe'ye tercüme ederek Yanya'ya göndermiş, böylece Farsça'nın yayılmasına vesile olmuştur. Bu eserin herhangi bir nüshası bilinmemektedir. Bursalı Mehmed Tâhir, bunların dışında Esad Efendi'nin şu eserlerini de kaydeder: Tercüme-i Şifâ li'bn Sînâ, Şerḥu Ḥikmeti'l-İşrâḳıyye, Tercüme-i Metâlii'l-envâr (Sirâceddin el-Urmevî). Gerek Râmiz'in Tezkire'sinde gerekse diğer birçok kaynakta Esad Efendi'nin mürettep bir divanı olduğu kaydedilirse de şimdiye kadar buna rastlanmamış, ancak Sâlim ve Bursalı Mehmed Tâhir onun şiirlerinden örneklere yer vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 76-80; Râmiz, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 3b-4a; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 27-29; Osmanlı Müellifleri, I, 234-235; III, 242, 302; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 205-206; II, 320; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 46, 73-74; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 145-146; a.mlf., "XVIII. Yüzyılda Grekçe'den yapılan Tercümeler ve Es'ad Efendi'nin Fizika Tercümesi Üzerine Bazı Tesbitler", Felsefe Arkivi, sy. 28,

İstanbul 1991, s. 185-186; Kazım Sarıkavak, XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Es’ad Efendi, Ankara 1997; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 301-302; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 151, 175-176; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I, 111-113; Ârif, “Devleti Osmâniyyenin Teessüsü ve Tekarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ”, DEFM, I/2 (1332), s. 143-144; Mehmet Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, DİFM, III/10 (1928), s. 49-64; İhsan Fazlıoğlu, “Esʿad Efendî”, Mv.AU, I, 604-607.

Kâzım Sarıkavak

YÂR-ı GĀR

(يار غار)

Hz. Ebû Bekir'in, hicret yolculuğunun başında Hz. Peygamber ile Sevr mağarasındaki arkadaşlığına işaret eden lakabı.

Farsça yâr (dost) ve Arapça gār (mağara) kelimelerinden oluşan tamlama "mağara arkadaşı" anlamına gelir. Resûl-i Ekrem, hicret etmesini önlemek isteyen müşriklerin kendisine engel olmamaları için yola çıkacağı gece yatağına Hz. Ali'yi yatırmış, ardından Hz. Ebû Bekir'in evine giderek onunla gizlice Mekke'den ayrılıp şehrin dışındaki Sevr mağarasına sığınmış ve takipten kurtulmak için ikisi orada birkaç gün saklanmıştı. Bu sırada bir çift güvercin mağaranın ağzına yuva yapmış, bir örümcek de ağını örerek girişi kapatmış, onları arayanlar, önüne kadar geldikleri halde bu görüntü karşısında içeride kimsenin bulunamayacağını düşünerek mağaraya girmemiş ve oradan ayrılmışlardı. Ancak müşrikler henüz uzaklaşmadan, mağaradaki deliğinden çıkmak isteyen bir yılanın Resûlullah'ı sokmasından endişe eden Hz. Ebû Bekir deliğin ağzını ayağıyla kapatmış, yılan kendisini soktuğu halde sesini çıkarmamıştı. Ayrıca âyette de yer aldığı üzere (et-Tevbe 9/40), bu esnada yakalanacaklarından korkan Hz. Ebû Bekir'e Resûl-i Ekrem "Üzülme, Allah bizimledir" (Lâ tahzen! İnnellāhe maanâ) demiştir. Bu cümle yâr-ı gār kavramıyla birlikte edebî metinlerde iktibas, istişhâd, irsâl-i mesel ve telmih suretiyle çokça zikredilmiştir. Sevr mağarasında ve hicret yolu boyunca karşılaşılan zorluklara Hz. Peygamber'le beraber katlanarak onu korumak için her şeyi göze alan, her türlü fedakârlığı yapan Hz. Ebû Bekir'e Peygamber'in mağaradaki arkadaşı mânasına yâr-ı gār lakabı verilmiştir. Bu niteleme bir nevi unvan olarak özellikle Fars (bazı manzum örnekler için bk. Sîrûs Şemîsâ, s. 617) ve Türk edebiyatlarında yer bulmuştur.

Genelde Türk edebiyatında ve özellikle divan edebiyatıyla dinî-tasavvufî edebiyatın tevhid, na't, hilye-i çehâryâr, hicretnâme, siyer, mi'râciyye gibi türlerinde Hz. Ebû Bekir için kullanılan yâr-ı gār yakın dostluğu, en üst seviyede fedakârlığı ifade etmek için, ayrıca remiz ve mazmun olarak

başvurulan bir tabir haline gelmiştir. Fütûhî'nin Nâz ü Niyâz'ındaki, "Çâr-yâr-ı bâ-kirâmın evvelidir Bû Bekir/Gevher-i kân-ı sadâkat yâr-ı gār-ı Mustafâ/Gār içinde râst kaddin görücek dedi hıred/Bir eliftir lafz-ı gār içre yazıldı gûyiyâ" kıtası, Hz. Ebû Bekir'in bu vasfı üzerine kurulmuştur. Neccârzâde Şeyh Rızâ'nın, "Yâr-ı gār-ı nebevî yâver-i ehl-i İslâm/Hayr-i âl-i Kureşî efdal-i ashâb-ı kirâm" beyti de Hz. Ebû Bekir'i benzer niteliklerle anlatmaktadır. Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun na'tındaki, "Yâr-ı gār eyledi Sıddîk'ı seçip hicrette/Nesl-i Hâşim var iken mazhar-ı rüçhân olarak" beytinde de yâr-ı gārın Hz. Peygamber nezdindeki yerine, hicret kavramıyla birlikte onun diğer ashaba üstünlüğüne ve seçilmiş kişiliğine vurgu yapılmaktadır. Lârendeli Hamdi'nin Hz. Ebû Bekir vasfında yazdığı kısa methiyedeki, "Oluptur Mustafâ'nın çâryârı/Kerâmet Kâ'be'sinin rükn-i çârı/Husûsan yâr-ı evvel ya'ni Sıddîk/Emîr-i bârgâh-ı mülk-i tevfîk/Yüzü mir'ât-ı envâr-ı hakîkî/Resûlün gār içinde refîki/Şerîat âsumânı evcine bedr/Güzîn ü parsâ vü aliyyü'l-kadr" mısraları Hz. Ebû Bekir için sıddîk, çâryâr, yâr-ı evvel, yâr-ı gār gibi tamlamalarla yapılmış tavsifleri bir araya getirmiştir. Hamdullah Hamdi'nin na'tında yer alan, "Bu yâr-ı gārının kim erer medhi gavrına/Sen akl-ı evvelin kim eder sânisin senâ" beyti, Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e yakınlığını pekiştirmek amacıyla âyetteki "ikinin ikincisi" tabirinin telmihen zikredilmesine örnektir.

Yâr-ı gār Türk edebiyatında mecazen "yakın dost, güvenilir arkadaş" anlamında da kullanılmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Dîvân-ı Kebîr'deki, "Şems-i Tebrîzî tuî ender dilem/Hem karîn u yâr-ı gārem rûz u şeb" (Ey Şems-i Tebrîzî hep gönlümün içindesin/Gece gündüz en yakınım ve yâr-ı gārımsın) mısraları Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ arasındaki ileri derecede yakınlığı anlatmaktadır. Tamlamanın Şeyh Galib'in samimi arkadaşı Esrar Dede için yazdığı mersiyedeki kullanımı da bu anlayışa güzel bir örnektir: "Sâye gibi yanımda enîs-i nehâr idi/Hakkā tamâm âşık idi yâr-ı gār idi." Tabir Nâmî'nin, "Hıfz ede lutf u inâyet eyleye/Ola tevfîk u hidâyet yâr-ı gār" beytinde duanın kabulüne vesile olması amacıyla zikredilmiş, "Endûh u gussa hâtırımın yâr-ı gārıdır/Mülk-i neşât gönlüme gurbet diyârıdır" beytinde ise şair bu tabiri, gam ve kederin gönlündeki ayrılmaz bir ikili gibi devamlı beraberliğini ifade etmek için kullanmıştır. Bâkî'nin, "Uşşâkı zîr-i hâke iletse n'ola gamın/Derd-i mahabbet ehl-i dilin yâr-ı gārıdır" beytinde de aşk derdinin gönül sahiplerinin ayrılmaz bir parçası olduğu yâr-ı gār ile anlatılmıştır. Nakşî'nin, "Künc-i hâtırda hemîşe

yâd-ı lutf-ı hüsn eder/Ârzu vü iştiyâkın yâr-ı gārıdır gönül" beyti ise güçlü isteğin, arzu ve iştiyakın gönlün vazgeçilemezi sayıldığını ifade etmektedir. "Geldik bu gāra biz bir iki yâr-ı gār ile/Bir zevk olundu kim anıla rûzgâr ile" beyti tabirin daha dünyevî bir mânada kullanılışına az sayıdaki örneklerden biridir. Şihâbî ise "Bîkesem bîçâreyem bîakrabâyem hâsılı/Dâr-ı dünyâda benim bir yâr-ı gārım kalmadı" beytinde yâr-ı gārı kendi kimsesizliğini anlatmak için kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hamdullah Hamdi Divanı'nın Tenkidli Metni (haz. Ali Emre Özyıldırım, yüksek lisans tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71; Bâkî Dîvânı (haz. Sebahattin Küçük), Ankara 1994, s. 162; Neccârzâde Rızâ Divanı'nın Edisyon Kritiği (haz. Mehmet Özdemir, yüksek lisans tezi, 1999), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 415; Ömer Savran, "Fütûhî'nin Nâz u Niyâz'ı ve Nâz u Niyâz'da Âşık-Mâşuk", Turkish Studies, V/3 (2010), s. 497; Sîrûs Şemîsâ, Ferhengi Telmiḥât, Tahran 1373, s. 617; Pakalın, III, 605; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", DİA, X, 102.

Mustafa Uzun

YARALAMA

(bk. CİNÂYET; CİRÂH).

YARATMA

Yaratmanın Arapça karşılığı olarak İslâmî kaynaklarda en sık geçen kelime halktır; sözlükte "yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek (takdir)" ve mecazen "yakıştırmak, uydurmak" gibi anlamlarda masdar, "yaratılmışlar, insanlar" mânasında isimdir. Aynı kökten hilkat "yaratılış, fıtrat, tabiat", hâlik ve hallâk "yaratan", mahlûk "yaratılan", hulk/huluk "tabiat, huy, karakter, ahlâk" anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî, halk ve hulkun aslında aynı mânayı ifade ettiğini belirttikten sonra Kur'an'dan örnekler vererek (eş-Şuarâ 26/137; el-Kalem 68/4) gözle görülebilen şeylerin dış yapıları, şekilleri ve sûretleri için halk; basîretle görülebilen psikolojik güçler ve karakter için hulk kelimesinin kullanıldığını söyler (el-Müfredât, "ḫlḳ" md.). Halk kavramı dinî terminolojide özellikle Allah'a mahsus olmak üzere "yaratmak, yoktan var etmek" şeklinde tanımlanır. İbn Sîde mutlak bir ifadeyle, "Allah bir şeyi halketti" denildiğinde bunun, "Yokken var etti" mânasına geldiğini belirtir (el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam, IV, 388).

Hâlik ve hallâk kelimelerinin başında harf-i ta'rif bulunduğunda sadece Allah için kullanıldığı belirtilir (Lisânü'l-ʿArab, "ḫlḳ" md.). Eski sözlüklerde halk kelimesinin aslî mânasının "takdir" (ölçüp biçmek) olduğu kaydedilir (İbn Sîde, IV, 389; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ḫlḳ" md.). İlk sözlük yazarlarından Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî halk kelimesinin "ilk defa ortaya konan bir örneğe göre eşyaya yapı kazandırma" (inşâ) ve "olması istenen şeyin ölçülerini belirleme" (takdir) şeklinde iki anlama geldiğini söyler. Birinci anlama, "Biliniz ki halk da emir de Allah'ındır" (el-A'râf 7/54), ikincisine, "Halkedenlerin en güzeli olan Allah yüceler yücesidir" (el-Mü'minûn 23/14) meâlindeki âyetler örnek gösterilir. Hz. Îsâ'nın İsrâiloğulları'na mûcize olarak çamurdan kuş biçiminde bir şey yapacağını söylediğine dair âyette geçen halk (Âl-i İmrân 3/49) "takdir" mânasındadır ve Îsâ'nın "yoktan ortaya çıkarmayı kastetmediği özellikle belirtilir (Lisânü'l-ʿArab, "ḫlḳ" md.). Râgıb el-İsfahânî'ye göre halk kavramı "bir şeyin ölçülerini belirlemek" veya "uydurmak, yakıştırmak" anlamıyla insanlara da nisbet edilebilir. Nitekim Mü'minûn sûresinde (23/14) halk ilk anlamda, "Siz putperestler, asılsız inançlar uyduruyorsunuz" âyetinde (el-

Ankebût 29/17) ikinci anlamda kullanılmıştır (el-Müfredât, “ḫlḳ” md.). Nisâ sûresinde geçen (4/119), “O inkârcılar Allah’ın halkını mutlaka değiştirecekler” ifadesindeki “Allah’ın halkı” terkibini İbn Abbas, İkrime, Mücâhid gibi ilk müfessirler -halk kelimesinin fıtratla birlikte kullanıldığı âyeti (er-Rûm 30/30) delil göstererek- “Allah’ın dini” olarak yorumlamışlardır, Taberî de bu yorumu tercih etmiştir (Câmiʿu’l-beyân, IV, 282-285). Aynı terkip “Allah’ın hükmü” diye de açıklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫlḳ” md.). Şuarâ sûresindeki (26/137) “huluku’l-evvelîn” bazı kıraat âlimlerince “halku’l-evvelîn” şeklinde okunmuştur, bu kıraate göre terkip “öncekilerin uydurması, yakıştırması, eskilerin masalları (esâtîrü’l-evvelîn [krş. el-En‘âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24]) ve hurafeleri” (ehâdîs) mânasına gelir (Taberî, IX, 453; İbn Sîde, IV, 389). Son anlam için ihtilâk da kullanılır. Bu kelime müşriklerin Kur’an vahyine yönelik ifadelerinde yer almaktadır (Sâd 38/7).

İslâmî kaynaklarda yaratmayla ilgili ibdâ‘, ber’, zer‘, fatr, sun‘, inşâ’, ihdâs, îcâd, tasvîr, tekvîn, ihtirâ‘, ca‘l gibi kavramlar da yer almaktadır. “Yapmak, inşa etmek, ihdas etmek; başlamak, ilk olmak” anlamlarındaki bed‘ kökünden ziyâdeli masdar olan ibdâ‘ Allah’a nisbet edildiğinde “önceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak” (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “bdʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “bdʿa” md.); “alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık kazandırmak” (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bdʿa” md.); “bir şeyi yoktan var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak” (et-Taʿrîfât, “ibdâʿ” md.) gibi farklı şekillerde açıklanmıştır. Aynı kökten bedî‘ Allah’ın isimlerindendir. “Benzersiz yaratmak, her bir varlığı fiilen meydana getirmek, açığa çıkarmak” şeklinde açıklanan ber’ kelimesinin halktan farklı olarak özellikle canlıların yaratılması hakkında kullanıldığı belirtilir (Lisânü’l-ʿArab, “brʾe‘” md.). Aynı kökten türeyen bâri’ de Allah’ın isimlerindendir. İbn Manzûr, “yaratmak, yaratarak çoğaltmak” anlamındaki zer‘ kökünden türeyen zâri‘i bâri’in eşanlamlısı diye gösterir (Lisânü’l-ʿArab, “zrʾe” md.). Asıl mânası “yarmak” olan fatr Allah’a nisbet edildiğinde “varlığı yaratmak, ortaya çıkarmak”, fıtrat ise “ilk baştan yapmak, yaratmak; çocuğa anne karnında Allah’ın verdiği ilk yapı, hilkat, temiz tabiat; insanın özündeki Allah’ı tanıma yeteneği” gibi anlamlara gelir (Lisânü’l-ʿArab, “fṭr” md.). Sun‘ kelimesini “iş yapmak” diye izah eden Râgıb el-İsfahânî, her fiilin sun‘ fakat her sun‘un fiil olmadığını, hayvanlara ve cansız varlıklara sun‘ nisbet edilmeyeceğini”

söyler (el-Müfredât, “ṣnʿa” md.). Sun‘ kökünden türeyen sâni‘ Allah lafzı veya hâlik yerine kullanılır. “Canlanmak, hayat bulmak, büyüyüp gelişmek, gençlik çağına girmek” anlamındaki (el-Müfredât, “nşʾe” md.) neş’/neş’e kökünden türeyen inşâ kelimesine İbn Manzûr, “yaratmaya başlamak” mânasını verir (Lisânü’l-ʿArab, “nşʾe” md.). Râgıb el-İsfahânî kelimenin daha çok canlılar hakkında kullanıldığını belirtir (el-Müfredât, “nşʾe” md.). “Yokken var olmak, vuku bulmak, sonradan meydana gelmek” anlamındaki hudûs/hadâse kökünden türeyen, bilhassa kelâm ve felsefede yaratma konusunda çok sık kullanılan kelimelerden olan ihdâs “bir şeyi yok iken var etmek” (Lisânü’l-ʿArab, “ḥdṡ” md.), “zaman içinde var etmek” (et-Taʿrîfât, “İhdâṡ” md.) diye açıklanmıştır. Vücûd kökünden îcâd da “varlık vermek, örneksiz yaratmak” anlamında daha çok kâinatın yaratılışı bağlamında sıkça kullanılan felsefe terimlerindendir. “Şekil, biçim, örnek, bir şeyin dış görünüşü, yapısı, hakikati, mahiyeti, özü” anlamındaki sûretten gelen tasvir, İbn Manzûr’a göre Allah’a nisbet edildiğinde “her bir varlığa özel bir sûret vermek, başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan bir yapı kazandırmak” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “ṣvr” md.). “Var olmak, vuku bulmak, meydana gelmek” anlamındaki kevn/kiyân kökünden türeyen tekvin Allah’ın sıfatı olarak “varlığı meydana getirmek, oluşturmak, yaratmak, icat etmek” anlamındadır. Cürcânî tekvini “bir şeyi maddî bir asıldan icat etmek” şeklinde tanımlar (et-Taʿrîfât, “Tekvîn” md.). Râgıb el-İsfahânî birçok kelâmcının tekvini “ibdâ‘” mânasında kullandığını belirtirken (el-Müfredât, “kvn” md.) Cürcânî bir şeyin maddî bir asla ve zamana bağlanmadan var edilmesine ibdâ‘, madde ve olaylara bağlı olarak zaman içinde var edilmesine tekvin denildiğini söyler. İhtirâ‘ kelimesi “yarmak, yırtmak, parçalamak” anlamındaki har‘ kökünden türemiş olup kelâm ve felsefede “yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak, inşa etmek” mânasında (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ḫrʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫrʿa” md.) Allah’ın varlığını kanıtlamak için geliştirilen delillerden biridir. “Koymak, bir şey yapmak, icat etmek, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek, bir nesnenin durumunu değiştirmek” anlamlarını içeren ca‘l yaratmanın farklı tarzları için kullanılır (el-Müfredât, “caʿl” md.).

Kur’an. Kur’ân-ı Kerîm’de elli iki yerde halk kelimesi ve 200’ü aşkın yerde türevleri geçmektedir. Yaklaşık elli âyette göklerin ve yerin, 100 âyette insanın yaratılışından, elliye yakın âyette genel anlamda yaratmadan söz edilir. Diğer âyetlerde gece, gündüz, ay, güneş, bitki, hayvan, melek, cin,

şeytan, hayat, ölüm, öldükten sonra dirilme gibi varlık ve olayların yaratılışıyla Câhiliye devrinde tanrı yerine konan putların hiçliği bağlamında halk kavramı kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫlḳ" md.). İki âyette bedî‘ Allah'ın sıfatı şeklinde geçer (el-Bakara 2/117; el-En‘âm 6/101). Her iki âyette Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunun bedî‘ kelimesiyle ifade edilmesi bunun hâlik ile aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Bâri' "yaratıcı" anlamında iki âyette üç defa zikredilmiştir (el-Bakara 2/54; el-Haşr 59/24). Aynı kökten beriyye "yaratılmış, mahlûkat" mânasındaki halkın eş anlamlısı olarak (Taberî, I, 327-328; XII, 657) Beyyine sûresinde (98/6, 7) geçmektedir. Zer‘ masdarından fiiller altı âyette "yaratmak, türetmek" anlamında Allah'a nisbet edilmiştir (meselâ bk. el-En‘âm 6/136; en-Nahl 16/13; el-Mü'minûn 23/79). Kur'an'da yaratmayla ilgili kullanılan ve sanat, hilkat kelimeleriyle karşılanan fıtrat ile bunun fiil şekli olan "fatara" bir âyette yer alır (er-Rûm 30/30). Tefsirlerde, fıtrat kelimesinin bu âyetteki

bağlamı ve İslâm'ın insan tabiatına en uygun din olması dikkate alınarak buradaki fıtrata "Allah'ın dini, İslâm" mânası verilmiştir (Taberî, X, 182-184; Şevkânî, IV, 257). Fâtır "göklerin ve yerin yaratıcısı" anlamındaki ifade içinde altı, yine aynı kökten gelen değişik fiiller sekiz âyette tekrar edilmiştir. Bir âyette sun‘ fiili Allah'a nisbet edilmiştir (en-Neml 27/88). İnşâ ve aynı kökten kelimeler yirmi beş âyette Allah'ın fiili bağlamında kullanılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫlḳ" md.). Kur'an'da inşâ kavramının genellikle canlıların ve daha çok insanların yaratılışıyla ilgili olduğu görülür. İki âyette geçen, "O sizi topraktan yarattı" cümlesiyle (Hûd 11/61; en-Necm 53/32), Âdem'in yaratılışına işaret edilmiştir. Kur'an'daki "en-neş'ete'l-ûlâ" terkibi (el-Vâkıa 56/62) insanın ilk yaratılışını, "en-neş'ete'l-uhrâ" (en-Necm 53/47; krş. el-Ankebût 29/20) ölümden sonraki yaratılışını ifade eder (Taberî, X, 130; XI, 535, 652; Şevkânî, IV , 229). İhdas kavramı kelâm ve felsefedeki kozmolojik anlamıyla Kur'an'da yer almaz. İki âyette geçen muhdes kelimesi (el-Enbiyâ 21/2; eş-Şuarâ 26/5) vahyin Allah tarafından meydana getirildiğini anlatır (Taberî, IX, 3, 433). Fahreddin er-Râzî, Mu‘tezile'nin bu âyetleri Kur'an'ın mahlûk olduğuna delil gösterdiklerini belirterek bu görüşü eleştirir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXII, 140-141). "Allah'ın insana sûret vermesi" mânasında dört âyette (Âl-i İmrân 3/6; el-A‘râf 7/11; el-Mü'min 40/64; et-Tegābün 64/3) tasvir masdarından fiiller, bir âyette (el-Haşr 59/24) Allah'ın hâlik ve bâri'

isimlerinin arkasından musavvir kelimesi zikredilir. Taberî, “Sizi yarattık sonra size şekil verdik” meâlindeki âyette geçen (el-A‘râf 7/11) halk ve tasvire dair değişik yorumları aktardıktan sonra bu âyetin, “Babanız Âdem’i yarattık, sonra ona şekil verdik” mânasına geldiğini söyler (Câmiʿu’l-beyân, V, 436-438). Şevkânî ise âyeti, “Sizi nutfe olarak yarattık, bunun ardından da size sûret verdik” diye yorumlar. Şevkânî’nin naklettiği yorumlardan birinde halk ile ruhların yaratılması, tasvir ile de bedenlerin şekillendirilmesinin kastedildiği belirtilir (Fetḥu’l-ḳadîr, II, 219-220). Allah’ın yaratma buyruğu olan “kün” (ol) emri, çoğu, “Allah bir şeye hükmettiğinde ona ‘ol’ der, hemen olur” anlamındaki ifade kalıbıyla sekiz âyette geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kvn” md.). Mâtürîdîler, Allah’a nisbet ettikleri tekvin sıfatını bu âyetlere dayandırırlar. Taberî’ye göre bu ifade Allah’ın olmasına hükmettiği ve yarattığı her şeyi kapsar. Âyetteki söz dizilişinden çıkabilecek, “Önceden var olmayan bir şeye nasıl ‘ol’ diye hitap edilir?” sorusu tartışma konusu olmuştur. Taberî’ye göre Cenâb-ı Hakk’ın bir şeyi varlık alanına çıkarma iradesi ve emriyle o şeyin var edilmesi arasında öncelik-sonralık ilişkisi düşünülemeyeceği için bu soru anlamsızdır (Câmiʿu’l-beyân, I, 557-558). Bir yoruma göre Allah’ın yaratmayı murat ettiği şey henüz yaratılmamışken O’nun ilminde mevcut olup “kün” emri ilminde olanın varlığa çıkmasını sağlar. Diğer bir yorumda bunun belli bir varlığa yönelik sözlü emir değil Allah’ın kendi iradesine bağlı hükmü olduğu belirtilir (Mâverdî, I, 178-179). Allah’ın yaratıcı eylemini ifade etmek üzere 100’ü aşkın âyette “ca‘l” masdarından isim ve fiiller yer almıştır. En‘âm sûresinin ilk âyetinde Allah’ın gökleri ve yeri yaratması için “halaka”, karanlıklarla ışığı yaratması için “ceale” fiilinin kullanılması bu iki kavramın aynı anlamı içerdiğini gösterir. Şevkânî’nin yorumuna göre âyette önce, “Gökleri ve yeri yarattı” ifadesiyle cevherlerin, ardından -cevherler arazsız olamayacağı için- “Karanlıkları ve ışığı yarattı” ifadesiyle arazların yaratılışına işaret edilmiştir (Fetḥu’l-ḳadîr, II, 113). “Halaka” ile “ceale” arasındaki anlam birliği, Allah’ın insanları ve diğer canlıları çift yarattığı bildirilirken bu iki fiilden bazan birinin, bazan diğerinin kullanıldığı âyetlerde de görülür (ez-Zâriyât 51/49; en-Necm 53/45; krş. er-Ra‘d 13/3; el-Kıyâme 75/39). Allah’ın her şeyi bir ölçüye göre yaratması bir yerde “halaka” (el-Kamer 54/49) başka bir yerde “ceale” (et-Talâk 65/3) fiiliyle ifade edilmiştir. Yine Allah’ın ilk insanı yaratmadan önce bu iradesini meleklere bildirdiğine dair âyetlerin ikisinde hâlik (el-Hicr 15/28; Sâd 38/71), birinde aynı mânada (Taberî, I, 236) câil (el-Bakara

2/30) kelimesi geçer.

Kur'ân-ı Kerîm'de yoktan yaratmanın (ex nihilo) tam karşılığı olan bir ifade yoktur. Birçok âyette "min" edatıyla Allah'ın -her canlıyı sudan (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45), insanı topraktan (er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11) yaratması gibi-bir şeyi bir şeyden yarattığı belirtilir. İblîs'in Âdem'in önünde secde etmeyi reddederken sebep olarak Allah'ın onu topraktan, kendisini daha değerli kabul ettiği ateşten yaratmasını göstermiştir (el-A'râf 7/12; Sâd 38/76). Ancak Kur'an'daki bu tür ifadeler, Grek felsefesinde olduğu gibi bir varlığın başlangıçsız bir temel maddeden (arkhe, hyle) yaratıldığı anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın gökler ve yer ile bunlarda bulunan ve mülk, halk, îcâd ve ibdâ' yönünden kendisine ait olan her şeyi (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 22), ortada herhangi bir asıl, örnek olmadan (Taberî, I, 556) yarattığını bildiren çok sayıdaki âyet (meselâ bk. el-Bakara 2/117; el-Hicr 15/85; el-Furkān 25/59; Fâtır 35/1) dikkate alındığında Kur'an'a göre Âdem'in yaratıldığı toprak, canlının yaratıldığı su ve İblîs'in yaratıldığı ateş dahil bütünüyle âlemin ve onda olanların başka bir asıl madde olmadan yoktan yaratıldığı, dolayısıyla yaratılan her şeyin önceli ve sonlu olduğu ortaya çıkar. Nitekim herhangi bir asıl, öz veya ilk madde belirtilmeden; "Her şeyi yarattı" (el-Bakara 2/29; el-En'âm 6/101, 102; el-Furkān 25/2; ez-Zümer 39/62); "Dilediğini yaratır" (Âl-i İmrân 3/47; en-Nûr 24/45; el-Kasas 28/68) gibi mutlak yaratmadan söz eden çok sayıda âyet vardır. "Daha önce sen (Zekeriyyâ) hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım" meâlindeki âyette geçen (Meryem 19/9) "hiçbir şey değilken" ifadesi "sırf yokluktan yaratma" şeklinde açıklanmıştır (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 161). Âyetlerde genellikle varlığı, özel olarak insanı ilk defa Allah'ın yarattığı, sonunda onu yokluk haline veya bir başka varlık aşamasına yine O'nun çevireceği bildirilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bdʾe" md.). Taberî'nin naklettiğine göre aynı mahiyetteki bir âyete (el-Enbiyâ 21/104), "Hiçbir şey yaratmadan önce sadece biz vardık ve bizden başka bir şey yoktu; bunun gibi eşyayı helâk eder, yokluğa çeviririz" mânası verilmiştir (Câmiʿu'l-beyân, IX, 96-97).

Göklerin ve yerin yaratılmasıyla ilgili olarak on âyette yer alan "bi'l-hakkı" ifadesi "doğru ve isabetli" veya "hikmetli" şeklinde açıklanmıştır. Nitekim göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunanların boş yere (bâtıl) yaratılmadığını bildiren âyetlerdeki bâtıl kelimesine (Âl-i İmrân 3/191; Sâd

38/27), “anlamsız, amaçsız, eğlence olsun diye” mânası verilmiş (krş. el-Enbiyâ 21/16; ed-Duhân 44/38), bu âyetlerden evrenin ve evrendeki her şeyin yaratılışındaki hikmetin vurgulandığı belirtilmiştir (Taberî, III, 551; V, 233; Fahreddin er-Râzî, XIII, 26-27; Şevkânî, I, 458). Mü’minûn sûresinde (23/115) insanın yaratılışının da anlamsız olmadığı bildirilir. Birçok âyette ibadet, secde, tesbih gibi kavramlarla doğrudan veya dolaylı biçimde gerek insanların gerekse evrendeki her şeyin temel yaratılış sebebinin Allah’a kulluk olduğuna işaret edilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/21; en-Nahl 16/49; el-İsrâ 17/44; Fussılet 41/37; ez-Zâriyât 51/56). Bununla birlikte -Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığından-O’nun kurduğu küllî

düzen içinde her varlığın yaratılış amacı bu düzenin işleyişine kendi konumuna göre katkıda bulunmaktır. Meselâ insanların kadın ve erkek olarak yaratılması beşer türünün devamı içindir (en-Nisâ 4/1; en-Nahl 16/72). Suyun yaratılışı canlıların meydana gelmesine ortam hazırlamıştır (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45). Güneş ışık ve aydınlık vermesi için (Yûnus 10/5; Nûh 71/16), gece insanların dinlenmesi, güneş ve ay zamanı ölçmeleri, yıldızlar yön bulmaları, yağmur bitkilerin oluşup gelişmesi için (el-En‘âm 6/96-99) yaratılmıştır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de yaratılmışlarda son amacın insan olduğu bildirilmekte, ilgili âyetlerden bu amacın iki yönnün bulunduğu anlaşılmaktadır. 1. İnsan hayatına fayda sağlama, insan hayatını kolaylaştırma. Bu hususla ilgili birçok âyette gökler, yer, denizler, ırmaklar, nehirler, denizlerdeki gemiler, gece ve gündüz, ay ve güneş, yağmur, bitkiler, hayvanlar gibi yerde ve göklerde bulunanların hepsinin insanın emrine verildiği (müsahhar kılındığı) bildirilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “caʿl”, “sḫr” md.leri). Bunların yaratılış amaçlarından biri, insanlık âleminin Allah’ın tayin ettiği son vakit (ecel-i müsemmâ) gelinceye kadar kendisini kuşatan yaratılmışlardan istifade etmesidir. 2. İnsanın yaratıcıyı tanıması, O’nun varlığına, birliğine inanması ve O’na itaat etmesi. Çeşitli âyetlerde insanın kendi yaratılışı dahil gökler, yer ve bunlarda bulunanlar; gece, gündüz, güneş, ay, yıldızlar, rüzgâr, şimşek, bulut, yağmur, deniz, hayvanlar, bitkiler; cinsiyet, dil ve renk farklılıkları gibi insan bilgisinin ulaşabildiği bütün varlık ve olaylar Allah’ın birliğini, kudretini ve hikmetini gösteren, insanların ibret alması gereken işaretler (âyetler) olarak gösterilmiştir (el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/5-6; er-Rûm 30/20-25, 46; Fussılet 41/37; el-Câsiye 45/3-6). Sonuçta insanın, bilgisinin ulaşabildiği bütün yaratılmışlara ibret nazarıyla bakarak

ilâhî hakikatin delillerini ve işaretlerini görmesi, doğru bir inancı benimsemesi ve hayatına buna göre düzen vermesi amaçlanmıştır.

Hadis. Hadislerde de yaratmayla ilgili en çok kullanılan kelime halktır. Bir hadiste aynı anlamda “berae” ve “ẕerae” fiilleri yer almıştır (Müsned, III, 419; el-Muvaṭṭaʾ, “Şeʿar”, 12). Ayrıca esmâ-i hüsnânın zikredildiği rivayetlerde yaratmayla ilgili hâlik, bâri’, musavvir, bedî‘ ve fâtır isimleri geçer. Bazı hadislerde inşâ kavramı “yaratma” mânasında geçmektedir (Buhârî, “Tefsîr”, 50/1, “Tevḥîd”, 257; Müslim, “Cennet”, 36, 38). Buhârî göklerin, yerin ve diğer varlıkların yaratılışına ayırdığı bölümün girişinde (“Tevḥîd”, 27) “Allah sıfatları, fiilleri ve emriyle hâliktır, mükevvindir; O yaratılmamıştır; O’nun fiili, emri ve yaratmasıyla meydana gelen şeyler ise mef‘ûl, mahlûk ve mükevvendir” dedikten sonra Hz. Peygamber’in gece gökyüzüne bakarak, “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için işaretler vardır” meâlindeki âyeti okuduğunu (Âl-i İmrân 3/190), ardından namaz kıldığını nakleder. Bir hadiste Allah için “yaratan, sonra sûret veren, sûreti en güzel yapan” ifadesi geçer (Müsned, I, 95, 102; Müslim, “Müsâfirîn”, 201, 202; Ebû Dâvûd, “Salât”, 119). “Her şey Allah’ın mahlûku ve mülküdür” (Müslim, “Ḳader”, 10); “Yaratılmış her canlının yaratıcısı yalnızca Allah’tır” (Buhârî, “Tevḥîd”, 18; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 48; Tirmizî, “Nikâḥ”, 40) meâlindeki hadisler Allah’ın tek ve mutlak yaratıcı olduğunu ifade eder. Bir hadiste her mahlûkun sudan yaratıldığı bildirilir (Tirmizî, “Cennet”, 2). Melekler nurdan (Müsned, VI, 158, 168; Müslim, “Zühd”, 60), şeytan ateşten (Müsned, IV, 226; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 3) yaratılmıştır. İnsanlar Âdem’in çocuklarıdır; Âdem de topraktan yaratılmıştır (Tirmizî, “Menâḳıb”, 74).

“Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” hadisinde (Buhârî, “İstiʾẕân”, 1; Müslim, “Birr”, 115, “Cennet”, 28) sûretin Allah’a izâfe edilmesi değişik yorumlara yol açmıştır. Râgıb el-İsfahânî’ye göre bu hadis Allah ile sûret arasında bütün-parça (ba‘zıyyet) ilişkisini ve benzerliği değil mülkiyet ilişkisini ifade eder (el-Müfredât, “ṣvr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣvr” md.). Diğer bazı kaynaklarda bu hadise iki farklı açıklama getirilmiştir. Burada ya özel olarak Âdem’in sûreti kastedilmiş, onun düzgün ve hilkati kâmil bir beşer olarak yaratıldığı anlatılmış veya -sûret kelimesi “sıfat” anlamında da kullanıldığına göre-hadiste Allah’ın Âdem’i kendi zâtında olan hayat, ilim, görme, işitme gibi sıfatlarla donattığı belirtilmiş, Âdem’in sûreti Allah’ın

ismine izâfe edilerek Âdem'in şahsında insan türüne şeref bahşedilmiştir (İbn Hacer, XXIII, 3-4; Bedreddin el-Aynî, XVIII, 284). Hadislerde bazı yaratılışlar için zaman da zikredilir. Buna göre Allah dünyayı cumartesi günü (Müsned, II, 327; Müslim, "Münâfiḳīn", 27), Âdem'i cuma günü (Müsned, II, 1, 4; Müslim, "Cumʿa", 17, 18; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 207) yaratmıştır.

Hz. Peygamber, çok soru sormanın sakıncalarına dikkat çekmek üzere insanların durmadan soru sorduklarını, sonunda işi, "Allah her şeyi yarattığına göre O'nu kim yarattı?" demeye kadar götürdüklerini (Buhârî, "İʿtiṣâm", 3), diğer bir rivayete göre benzer soruları insanları saptırmak için şeytanın onlara soracağını belirtmiş, böyle durumla karşılaşanlara, "Şeytandan Allah'a sığınırım" diyerek bu kuruntuyu zihinlerinden çıkarmalarını öğütlemiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 11). Yaratılışın başlangıcına işaret eden bir hadiste, "Allah vardı ve O'nunla birlikte (diğer bir rivayete göre O'ndan başka) hiçbir şey yoktu; arşı su üzerindeydi; her şeyi levh-i mahfûza yazdı, gökleri ve yeri yarattı" denilmektedir (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 1; Müsned, II, 313, 501; V, 316, 321). İslâm âlimleri bu hadisi yoktan yaratmanın açık bir delili kabul ederler. Muʻtezile âlimi Ebû Bekir el-Esamm'a göre Kur'an'da da geçen, "Arşı su üzerindeydi" ifadesi (Hûd 11/7) arşın suya bitişik olduğu anlamına gelmez; bu, "Gök yerin üstündedir" demeye benzer (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVII, 150). Tefsir ve hadis âlimleri bu ifadeden arşın ve suyun yer ve göklerden önce yaratıldığı mânasını çıkarmışlardır (Zemahşerî, II, 259; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVII, 150; Bedreddin el-Aynî, XII, 255-256). İbn Hacer elAskalânî söz konusu hadisi şöyle açıklar: "'Allah'tan başka' ifadesi gösteriyor ki başlangıçta Allah'ın dışında ne su ne arş ne de başka bir şey vardı". İbn Hacer, "Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce bütün ölçü ve hacim kriterlerini belirlemişti" diye başlayan hadisi (Müsned, II, 169; Tirmizî, "Ḳader", 18) dikkate alarak yukarıdaki hadisten şu mânayı çıkarır: "Arşı su üzerinde bulunduğuna göre Allah önce suyu, sonra arşı, sonra da gökleri ve yeri yarattı. Hadisteki 'kâne' fiili Allah'ın ezeliyetine, başka varlıkların da yokluktan yaratılmasına delâlet eder" (Fetḥu'l-bârî, XIII, 6-7). Âyet ve hadislerde yaratma bağlamında geçen arş ve kürsînin (el-Bakara 2/255; Müsned, I, 282, 296; V, 229; Dârimî, "Riḳāḳ", 80) maddî bir varlığa tekabül etmeyip ilâhî saltanat, hâkimiyet, yücelik ve büyüklükten kinaye olduğu da belirtilmiştir. Başka bir hadiste, "Şanı yüce olan Allah'ın

ilk yarattığı şey kalemdir. Sonra ona ‘yaz’ dedi; işte o anda kıyamete kadar olacaklar belirlendi” denilmektedir (Müsned, V, 317; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Ḳader”, 17). Bu hadisin kader konusunun sembolik bir ifadesini yansıttığı ve bu açıdan Allah’ın, yaratılmasını takdir ettiği şeyleri önce belirlediğini bildiren yukarıdaki hadisle aynı şeyi anlattığı dikkate alınırsa ilk yaratılanın su olduğuna

işaret eden rivayetlerle çelişmediği görülür. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, “Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?” sorusuna, “Amâda idi; onun ne altında ne üstünde hava vardı. Sonra Allah kendisinden başka hiçbir şey yokken su üzerinde arşı yarattı” şeklinde cevap vermiştir (Müsned, IV, 11, 12; Tirmizî, “Tefsîr”, 11/1; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13). İlk dil âlimlerinden Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Arapça’da amânın “bulut” anlamına geldiğini, ancak bu hadisteki mânasını bilmenin mümkün olmadığını söyler. Bu görüşe katıldığını belirten Ezherî’ye göre akılla kavranamayan şeye de amâ dendiğine göre hadisteki “amâda idi” ifadesinin, Allah’ın akılla kavranamayacak ve mahiyeti bilinemeyecek bir konumda bulunduğu şeklinde anlaşılması mümkündür (Lisânü’l-ʿArab, “ʿamy” md.; ayrıca bk. AMÂ).

Kelâm. Kelâm literatüründe halk kavramına genellikle “bir şeyin şekil ve ölçüsünü belirlemek” (takdir) anlamı verilmiştir. Kādî Abdülcebbâr’ın naklettiğine göre Ebû Ali el-Cübbâî halkın takdirden ibaret olduğunu, mahlûkun da “yaratılıştan beklenen amaca göre mükemmel bir şekilde belirlenmiş fiil” anlamına geldiğini söylemiş, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise halkı iradeyle aynı şey saymıştır (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 548). Gazzâlî, Haşr sûresinde (59/24) ardarda gelen hâlik, bâri’ ve musavvir isimlerinin farklı anlamlar içerdiğini belirterek yokluktan varlığa çıkarılan bir şeyin oluşum sürecini takdir, icat ve tasvir şeklinde sıralar. Buna göre Allah takdir edici olarak hâlik, icat edici olarak bâri’, yarattıklarını en güzel biçimde şekillendirdiği için musavvirdir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 52-53). Fahreddin er-Râzî halkın hem “îcâd, ibdâʿ, yokluktan varlığa çıkarma” hem “takdir” mânasına geldiğini belirtir; takdiri de “bir şeyi belli bir ölçüye göre oluşturmak” (tekvin) şeklinde tanımlar. Râzî’ye göre takdirde üç unsur bulunur: Bir şeyi varlığa çıkaracak kudret, o şeyi belli ölçüde belirleyen irade, bu ölçü hakkındaki bilgi. Râzî, Muʿtezile âlimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî’nin, halk kavramında “düşünme” anlamının bulunması sebebiyle

Allah hakkında hâlik isminin ancak mecaz yoluyla kullanılabileceği yönündeki fikrini halkın “îcâd ve ibdâ‘” mânasını da içermesi, ayrıca Allah’ın takdir için düşünmesinin şart olmaması sebebiyle reddetmiştir (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 208-214).

Kelâm kaynaklarında âlemin yaratılması meselesi tartışılırken halk, ibdâ‘, îcâd gibi kelimelerin yanında konu çoğunlukla hudûs kavramı çevresinde ele alınmış, yaratma için ihdâs, yaratıcı için muhdis, yaratılan için hâdis ve muhdes kelimeleri kullanılmıştır. Bütün kelâm âlimleri çeşitli delillere dayanarak cevher ve arazların, dolayısıyla cisimlerin ve bütünüyle âlemin hâdis olduğunu, her hâdisin bir muhdise ihtiyacı bulunduğunu belirtip -çeşitli delillerle teselsülün imkânsızlığını da göstererek-buradan âlemin Allah tarafından yaratıldığı sonucunu çıkarırlar. Kelâm ilminde Allah’ın âlemi yoktan (ma‘dûm, lâ şey’, leys) yarattığı konusunda ittifak edilmekle birlikte ma‘dûmun “şey” olup olmadığı, bir varlığa tekabül edip etmediği meselesi önemli tartışmalara yol açmış; Ehl-i sünnet kelâmcıları şey’e “varlık” anlamı verdikleri için ma‘dûmu “lâ şey’” (şey değil) sayarken Mu‘tezile âlimleri onu şey kabul etmiş; bu da Ehl-i sünnet âlimleri tarafından âlemin önceden mevcut olan bir şeyden yaratıldığı, dolayısıyla Allah’tan başka ezelî bir gerçeğin var olduğu şeklinde anlaşılarak eleştirilmiştir. Mu‘tezile kaynaklarında, “Ma‘dûm şeydir” biçiminde açık bir ifadeye rastlanmaz. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Abdullah el-Basrî’nin, “Ma‘dûm sürekli var olmayan, yok olandır” şeklindeki sözünü ma‘dûmların daha önce var olduğu fikrine götürdüğü için reddetmiş, kendisi ma‘dûmu “mevcut olmayan mâlûm” diye tanımlamış ve bu tanımın Allah’ın dışında ikinci bir kadîmin varlığını akla getirmeyeceğini söylemiştir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 176-177). Buna karşılık Hişâm b. Amr el-Fuvatî hariç Mu‘tezile âlimlerinin ma‘dûmları gerçek şeyler saydıklarını, onların ezelî ve sonsuz olduğuna inandıklarını bildiren İbn Hazm bunun sınırsız, ezelî ve yaratılmamış şeylerin varlığını tasdik etme anlamına geldiğini ve âlemin ezelîliğini kabul eden (dehrî) bir görüş olduğunu belirtir (el-Faṣl, IV, 202). Nitekim bu tartışmaları değerlendiren H. Austryn Wolfson, ma‘dûmun bir şey olduğuna inanan bütün Mu‘tezile âlimlerini; Platoncu düşüncedeki önceden mevcut ezelî madde inancını takip ettiğini söylemektedir (Kelâm Felsefeleri, s. 280). Öte yandan Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah’ın sıfatları konusundaki görüşleri de Mu‘tezile’nin benzer itirazıyla karşılaşmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri Allah’ın diğer sıfatları gibi halk sıfatının da ezelî olduğunu

düşünürken Mu‘tezilîler bu görüşün birden fazla kadîm varlık bulunduğu (taaddüd-i kudemâ’) sonucuna götüreceğini, dolayısıyla tenzihe aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Mu‘tezile âlimlerinin Allah’ın zâtından ayrı gerçeklikler olarak sıfatların varlığını reddetmeleri kendi aralarında da Allah’ın ezelde yaratıcı olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına yol açmıştır. Nitekim Eş‘arî’nin verdiği bilgiye göre Abbâd b. Süleyman, “Allah ezelde yaratıcıydı” demenin de, “O ezelde yaratıcı değildi” demenin de mümkün olmadığını, aynı durumun diğer fiilî sıfatlar için de söz konusu olduğunu söylemiş, Cübbâî ve mezhebin Bağdat kolu mensupları ile Basra kolu mensuplarının bir bölümü, “Allah ezelde yaratıcı ve râzik değildi” derken diğer sıfatlar hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür (Maḳālât, s. 186-187).

İslâm Felsefesi. İslâm felsefesi kaynaklarında yaratmayla ilgili halk, ibdâ‘, îcâd, sun‘, hudûs gibi kavramlar yanında sudûr, feyiz ve işrak da kullanılmakta ve yaratıcı sâni‘, bâri’, mübdi‘, muhdis, fâil, evvel gibi isimlerle anılmaktadır. İlk İslâm filozofu, aynı zamanda Mu‘tezile kelâmcısı olarak bilinen Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, daha sonra geliştirilecek olan Yeni Eflâtuncu sudûr teorisinin aksine âlemin Allah’ın iradesiyle yoktan yaratıldığını ve onun son bulacağını kaydetmiş (Resâʾil, I, 114 vd.), “ilk gerçek bir” diye andığı Allah’ın bütün oluşların yoktan yaratıcısı (mübdi‘) olduğunu, bütün yarattıklarının O’nun varlıkta tutması sayesinde mevcudiyetlerini sürdürebildiklerini belirtmiştir (a.g.e., I, 162). Kindî gerçek anlamda fiili “varlıkları yokluktan var etme” şeklinde tanımlar ve bu anlamdaki fiilin Allah’a mahsus bulunduğunu, “bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma” diye açıkladığı ibdâ‘ kavramının da bu mânadaki fiiller için kullanılabileceğini ifade eder (a.g.e., I, 165, 182-183). Buna karşılık Ebû Bekir er-Râzî’nin Eflâtun felsefesinden ilham alıp ileri sürdüğü (Mâcid Fahrî, s. 93-96), yaratıcı, nefs, heyûlâ (mutlak madde), halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) ilkelerinden oluşan “el-kudemâü’l-hamse” (beş ezelî prensip) hakkındaki düşüncesi, İslâm inanç ve düşünce geleneğinde değişik yorumlarıyla benimsenen yaratma fikrine aykırı görülmüş, birçok müslüman âlim ve düşünürün ağır eleştirisine hedef olmuştur (Resâʾil felsefiyye, s. 165-216; DİA, XXXIV, 481). İhvân-ı Safâ Allah için hâlik, yaratılmışlar için mahlûk sıfatlarını kullanmakla birlikte daha ziyade yoktan ve örneksiz yaratmayı ifade eden ibdâ‘, ihdâs, ihtirâ‘ gibi kavramları tercih etmiştir. Bununla birlikte başka yerlerde de

görüldüğü gibi bu konuda da kavramları gerçek anlamlarının dışına taşıdığı görülmektedir.

Nitekim Allah'ın kerem ve cömertliğinin ifadesi olan yaratıcılığını Yeni Eflâtuncu feyiz ve sudûr kavramlarıyla açıklar ve yaratıcıdan ilk sudûr edenin akıl olduğunu, ardından yine feyiz yoluyla küllî nefs, ilk madde ve nihayet diğer varlıkların yaratıldığını ileri sürer. İhvân-ı Safâ'ya göre aklın da ibdâ' gücü bulunmakla birlikte ona bu özelliği bahşeden Allah'tır. Bütün varlıkların formları akılda mevcut olup sudûr sürecinde akıl bu formları ruhanî cevher olan küllî nefse aktarır ve sonuçta eşya küllî nefs aracılığıyla var edilir (er-Resâʾil, II, 127; III, 517; IV, 206-207; er-Risâletü'l-câmiʿa, s. 51, 377, 481, 491).

Fârâbî kâinatın meydana gelişini Yeni Eflâtuncu feyiz ve sudûr teorisiyle sistemleştirmiş, daha sonra bu anlayış başta İbn Sînâ olmak üzere aynı çizgideki diğer düşünürlerce devam ettirilmiştir. Öte yandan sudûr teorisine karşı özellikle Gazzâlî'nin başlattığı güçlü eleştiriler İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye gibi ünlü düşünürler tarafından sürdürülmüştür. Buna karşılık sudûrcu yaratma teorisi Sühreverdî el-Maktûl, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mistik düşünürlerin yaratılış düzenini açıklamalarına farklı derecelerde ilham kaynağı teşkil etmiştir. Yaratmanın ezelîliği konusunda değişik bir görüş İbn Rüşd tarafından benimsenmiştir. İbn Rüşd, Eş'ariyye'nin varlığın sonradan yaratıldığı ve sonlu olduğu yönündeki düşüncesini ve kanıtlarını eleştirirken kendisi âlemin fâili olan Allah'ın varlığı gibi fiilinin de ezelî olmasını mâkul ve mümkün görmüş, her varlığın başlangıcı ve sonu bulunduğunu, ancak var olmanın (yaratılışın) sonsuz bir süreç olduğunu söylemiştir (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 182-185, 428-429, 431-434; Faṣlü'l-maḳāl, s. 85-87). Aynı fikri benimseyen İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün bu açıklaması, hem geçmişte ve gelecekte sonu olmayan varlığın imkânsızlığını savunan kelâmcıların görüşünü hem de cisimlerin hareketlerinin başlangıçsız ve sonsuz olarak devam ettiğini, dolayısıyla semavî cisimlerin yaratılmamış bulunduğunu ileri süren filozofların iddialarını çürütmektedir. Sonuçta İbn Rüşd gibi İbn Teymiyye de tek tek varlıklarla tür bakımından varlığı birbirinden ayırmak gerektiğini, fertleri hâdis olan bir türün tür olarak sürekli olabileceğini ileri sürmüştür (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl, IX, 101-103).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ẕrʾe” md.; et-Taʿrîfât, “Caʿl”, “Kâne” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʿa” md.; Müsned, I, 95, 102, 282, 296; II, 1, 4, 169, 244, 251, 313, 323, 327, 501; III, 419; IV, 11, 12, 226; V, 229, 316, 317, 321; VI, 158, 168; Kindî, Resâʾil, I, 114 vd., 162, 165, 182-183; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Beyrut 1402/1982, s. 165-216; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 186-187; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1377/1957, II, 127; III, 517; IV, 206-207; a.mlf., er-Risâletü’l-câmiʿa (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1394/1974, s. 51, 377, 481, 491; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, I, 236, 327-328, 556-558; III, 551; IV, 282-285; V, 233, 349, 436-438; IX, 3, 96-97, 237, 433, 453; X, 130, 182-184; XI, 535, 652; XII, 657; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 176-177, 548; Mâverdî, en-Nüket ve’l-ʿuyûn (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I, 178-179; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 202; İbn Sîde, el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-aʿẓam (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1388/1968, IV, 388-389; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 52-53; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 259; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1972, s. 182-185, 428-429, 431-434; a.mlf., Faṣlü’l-maḳāl (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1961, s. 85-87; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, IV, 22; XIII, 26-27; XVII, 150; XXI, 161; XXII, 140-141; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 208-214; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Beyrut 1399/1978, IX, 101-103; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), XIII, 6-7; XXIII, 3-4; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XII, 255-256; XVIII, 284; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 458; II, 113, 219-220; IV, 229, 257; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 93-96; H. A. Wolfson, Kelâm Felsefeleri (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 280; Tevfik Yücedoğru, Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış, Bursa 2006, s. 75-124; R. Arnaldez, “Khalḳ”, EI² (Fr.), IV, 1012-1020; Mahmut Kaya, “Râzî, Ebû Bekir”, DİA, XXXIV, 481.

Mustafa Çağrıcı

TASAVVUF.

İlk sûfîler yaratılış başta olmak üzere Tanrı-âlem ilişkisini bir inanç meselesi olarak görmüş, bu hususta Ehl-i sünnet'in ve özellikle Eş'arî kelâmcılarının açıklamalarını kendileri için geçerli ve bağlayıcı kabul etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülüğünde gelişen bu tasavvuf anlayışı Serrâc, Kelâbâzî, Hücvîrî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi sûfî müellifler tarafından sürdürülmüş, tasavvufun akaide dair meselelere ancak dolaylı biçimde müdahale edebileceği fikri kabul edilmiştir. İlk dönem sûfîleri Ehl-i sünnet'in yaratılış görüşüyle bu görüşü dayandırdıkları Allah'ın kudret ve iradesiyle âlemi yoktan var ettiği, âlemde zorunlu bir nedensellik bulunmadığı gibi düşünceleri genelde benimserler (Kelâbâzî, s. 63). Hücvîrî sûfîlerin yaratılış görüşünü özetlerken göklerin, yerin, dağların, çöllerin, feleklerin, ölümün, hayatın, kısacası her şeyin bir yaratıcısının bulunduğunu, O'nun muhtar ve kādir olduğunu söyler, ardından Ehl-i sünnet'in Allah'a nisbet ettiği sıfatları zikreder. Bununla birlikte Hücvîrî, kendi devrinde İslâm dünyasında çeşitli yaratılış teorileriyle sûfîlere ait görüşleri birbirinden ayırmaya çalışır. Bu bağlamda sûfîlerin karanlıkla nur fikrini kabul eden Seneviyye'den, Ehrimen ve Yezdân ikiliğini benimseyen Mecûsiyyûn'dan, tabiat ve kuvvet fikrine sahip tabîiyyûndan, yedi yıldızın yaratılışını kabul eden felekiyyûn/eflâkiyyûndan, "iki yaratıcının varlığına inanan" diye tanımladığı Mu'tezile'den farklı düşündüklerini belirtir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 521).

Sûfîler, Ehl-i sünnet'in yaklaşımını benimsemekle birlikte bu konuda bazı yeni düşünceler de geliştirmişlerdir. Bunların en önemlisi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bezm-i elestte ruhların yaratılıp yaratılmadığı hakkındaki görüşüdür. Cüneyd'e göre tasavvufun maksadını teşkil eden tevhid derecesine ancak beşerî özelliklerden bütünüyle kurtulup fenâ haline ermekle ulaşılabilir. Ona göre fenâ, yaratılmadan önceki hale dönüşü ifade eder. Buradan hareketle Cüneyd'in insanın yaratılışını veya dıştaki varlığını (kevn) önceleyen bir hakikat fikrine sahip olduğu belirtilir. Aynı yaklaşım Hallâc-ı Mansûr'da da görülmektedir. Bu görüşlere paralel olarak bazı menkıbelerde, sûfîlerin bezm-i eleste ve bu âlemdeki mîsâka atıfta bulunduklarından tasavvuftaki seyrüsülûkün maksadını mîsâkı hatırlamak

diye zikrettikleri kaydedilir. Bu düşünceler, sûfîlerin insanın fiilen yaratılmadan önce bir hakikate sahip olduğunu ve bunu ruhlar âleminde veya elest bezmindeki varlık diye ifade ettiklerini gösterir. İlk dönem sûfîleri tarafından nazarî çerçevesi çizilmeden ileri sürülen bu imalar, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sıkça atıfta bulundukları bu konular tasavvufun farklı devirlerini birbirine bağlayan düşünceler olmuştur.

Yaratılışla ilgili olarak sûfîlerin üzerinde durduğu diğer bir görüş yaratılışta bir amacın bulunup bulunmadığı hususudur. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin, "Felek âdemoğlunun nefesleriyle döner" sözü insanın kâinattaki yerini belirtir. Ona göre insan âlemin varlık sebebidir. Bu bağlamda ilk sûfîlerde âlemin veya insanın kıdemi fikri görülmese de ruhun ölümlü olup olmadığı hususunda aralarında bazı görüş ayrılıklarının varlığı zikredilmektedir. Kelâbâzî sûfîlerin ruh hakkında yaratılmış olduğu ve yaratılmış olmadığı şeklinde iki gruba ayrıldıklarını belirtir (Taarruf, s. 100).

Bundan dolayı fenâ-bekā, fark-cem', ayrıca vuslatın anlamı bu konudaki görüşlerle doğrudan irtibatlıdır. Kuşeyrî, sûfîlerin büyük çoğunluğunun ruhun yaratılmış olup bedene yerleştirildiğini kabul ettiğini söyler. Âhirette ruh bedenle birlikte yeniden yaratılacaktır. Ona göre ruhun yaratılmamış olduğunu kabul edenler sapıklık içindedir (Risâle, s. 234).

Yaratılışla ilgili diğer bir konu âlemdeki nedensellik problemidir. Yaratma kudret ve iradeyle gerçekleştiğine göre âlemde ilâhî kudreti sınırlayan bir sebeplilik bulunmamalıdır. Sûfîler tevekkül, sabır, fenâ ve tevhid gibi hususlara dair görüşlerini açıklarken nedensellik hakkındaki düşüncelerini de ortaya koymuşlardır. İlk sûfîler için nedensellik, üzerinde hiç konuşulmaması gereken bir şeydir. Onlar Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu, sebeplerin O'nun fiilini sınırlamayacağını ve bir nedensellikten söz edilemeyeceğini belirtirler (a.g.e., s. 345 vd.; Sühreverdî, s. 194 vd.). Öte yandan bazı ilk sûfîler hastalanınca tedavi olmayı, insanlardan gelecek bir yardımı kabul etmeyip her şeyin Allah'tan isteneceğini söylerken nedensellik fikrine karşı çıkmışlardır. Sûfîler, tasavvufî hallere dair fikirlerinde Allah'ın âlemdeki fâilliğini ve ilâhî kudretin sınırsızlığını vurgulamış, kulun O'nun fiili karşısındaki mutlak edilgenliğini idrak etmesini tasavvufun bir gereği saymıştır (Abdülkerîm b. Hevâzin el-

Kuşeyrî, s. 355; Ebû Tâlib el-Mekkî, III, 94 vd.). Âlemdeki sebepliliği reddeden böyle bir hal anlayışı çerçevesinde insan sürekli Hakk'ın fiilinin tesiri altındadır ve bu fiili sınırlayacak hiç bir güç yoktur. Sûfîlere göre tevekkül, rıza, teslimiyet, tefvîz, inâbe ve sabır Allah'ın kulu için her şeyin en iyisini yaratacağı inancına dayanır (a.g.e., III, 152).

Tasavvuf, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte nazarî bir dile ve sistematik bir yapıya kavuşmuş, kelâm ve felsefenin alanı sayılan konular sûfîler tarafından ele alınmış ve ilk defa bir yaratılış teorisinden söz edilir hale gelinmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisi kelâm ve felsefenin yaratılış ve sudûr teorilerinin izlerini taşıyan, bunun yanında âyet ve hadislerden çıkarılmış pek çok kavram ve ifadenin yorumlandığı zengin bir dile sahiptir. Aynı zamanda bu teori süratli geçişlerle ahlâktan metafiziğe, tabiattan fıkha, kelâma ve diğer din bilimlerine doğrudan ve dolaylı atıfların bulunduğu geniş bir zeminde üretilip dile getirilmiştir. Teorinin takibi felsefe ve kelâm metinlerine göre güçlük arzetse de özellikle cedel üslûbundan uzak kalan dili diğerlerine göre daha anlaşılır bir yapıya sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin yaratılış anlayışı kelâmdaki yaratılışla felsefedeki sudûr teorisinin bir eleştirisi olarak da yorumlanabilir. Bundan dolayı yaratılış Sadreddin Konevî tarafından metafiziğin çerçevesine dahil edilmiştir (Tasavvuf Metafiziği, s. 10). Yaratılış meselesi ayrıca İbnü'l-Arabî döneminde ve daha sonra ilâhî isimler, insanın ahlâkî bir varlık olarak gelişimi, âlemin anlamı gibi hususların ana çerçevesini belirlemiştir.

Her şeyden önce sudûr teorisinin Tanrı ile âlem arasındaki süreklilik ilişkisiyle "birden bir çıkar" ilkesi (a.g.e., s. 14) İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisinde muhafaza edilmiştir. Sûfîler sudûr teorisinin bu yönünü reddetmezken benzer bir akıl yürütmeyle Tanrı'yı mutlak varlık olarak kabul etmişlerdir (Demirli, İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, s. 169 vd.). İbnü'l-Arabî düşüncesinin metafizikçilerin düşüncesiyle örtüştüğü birinci nokta budur. Bu durumda yaratılış, mutlak varlığın mümkinlerin hakikatlerinde tecellîsi veya onlara varlık vermesinden ibarettir (Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s. 31). Bu da İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd olarak bilinen varlık anlayışının ana cümlelerinden biridir. Âlemin yaratılış sürecinde dile getirilen akıllar, felekler, semavî varlıklar, tabiat içindeki süreklilik ve ilişkiler, müvelledât-ı selâse, semavî varlıklarla yer arasındaki irtibat da sudûr teorisindeki şekliyle muhafaza edilmiştir. Ancak İbnü'l-

Arabî söz konusu teoriyi vahiy ekseninde yorumlarken onun özünü ve içeriğini oluşturan nedensellik ilkesini ortadan kaldırmış, “vesileci sudûr” diye ifade edilebilecek bir düşünceyi savunmuştur. Vesileci sudûr Tanrı-âlem ilişkisini sudûr teorisiyle yorumlayan, fakat bu teorinin özünü teşkil eden zorunlu nedensellik zincirini Tanrı ile her bir varlık arasında bulunan, “vech-i has” diye adlandırılan merkezî bir kavramla aşan yeni bir yaratılış felsefesidir (Demirli, İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, s. 214). Sûfîlere göre sudûr teorisinin hatası Tanrı ile cüz’îler arasında mevcut doğrudan irtibatı göz ardı etmiş olmasıdır. Bu tutum, hem Tanrı hem varlıklar açısından bilgiyi sadece nedensellik zincirine hapseden epistemolojideki temel bir sapmadır. Bu eleştiri, daha önce kelâmcıların Allah’ın cüz’îleri bilmesi hakkında filozoflara yönelttikleri eleştirinin bir devamıdır. Ancak İbnü’l-Arabî ve Konevî, kelâmcılara göre meseleyi daha derin bir tahlile tâbi tutarak yaratılış teorisi değişmeden bu sorunun aşılamayacağını öngörmüşlerdir. Kelâmcılar meseleyi bir bilgi sorunu olarak ele alırken İbnü’l-Arabî konunun yaratılış anlayışından kaynaklandığını düşünmüş, bundan dolayı yaratılış teorisini temelden değiştirecek vech-i has kavramını kullanmış, bu sayede her cüz’înin Tanrı ile doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki irtibatı bulunduğunu belirtmiştir. Bu şekilde her şey Tanrı’ya hem sudûr silsilesi hem vech-i has yoluyla bağlanır (Sadreddin Konevî, Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar, s. 72; Demirli, Bilgi ve Varlık, s. 227). Böyle bir anlayış İslâm filozoflarının sudûr teorisini bozmak, aynı zamanda sudûr zincirindeki her varlığın bir sonraki için teşkil ettiği nedenselliği vesileye çevirmek demektir. Sudûr teorisinin vesileci sudûr anlayışına dönüştürülmesi İbnü’l-Arabî’nin “yaratmak” anlamında kullandığı tecellî, zuhur, sudûr, hurûc, îcâd, ihtira‘, tasvir gibi pek çok kavramı açıklamaya imkân verir (Demirli, İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, s. 177). Ayrıca İbnü’l-Arabî, Eş‘arîler gibi yaratılış konusunu durağan bir iş veya bir defada olmuş bir hadise olarak görmez. Ona göre âlem her an yenilenen veya yeniden yaratılan arazlardan meydana gelir (Fusûsu’l-hikem, s. 169). İbnü’l-Arabî, Eş‘arîler’in bu anlayışını iki açıdan çelişkili bulmaktadır. Birincisi değişimin ardındaki sürekliliği açıklayamaması, daha tutarlı olan ikincisi de sürekli değişen arazlardan oluşan âlemin toplamını değişmez saymasıdır. İbnü’l-Arabî bir araz hakkında verdiği hükmü bütün âleme teşmil ederek, “Bütün âlem her an yeniden yaratılır” der (a.g.e., s. 169).

Yaratmanın her an yeniden gerçekleştiğini kabul eden sûfîler “tecdîd-i halk” fikrini savunmuştur. Tecdîd-i halk Eş‘arîler’in cevher-araz görüşüyle irtibatlıdır ve kavram daha önce onlar tarafından kullanılmıştır. Sûfîlerin tecdîd-i halk telakkisini Eş‘arîler’in görüşünden ayıran nokta teceddüd-i emsâl ve bu tabirin bağlı olduğu a‘yân-ı sâbite fikridir. Her şey yeniden yaratılırken sürekliliği sağlayan şey İbnü’l-Arabî’ye göre yaratmanın teceddüd yoluyla gerçekleşmesidir. İbnü’l-Arabî’ye mahsus olan teceddüd-i emsâl fikri yine ona ait olan a‘yân-ı sâbiteden çıkmıştır. A‘yân-ı sâbite, İbnü’l-Arabî’nin yaratılış düşüncesinin, “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” esasından sonra dayandığı ikinci önemli kavramdır ve her şeyin ilm-i ilâhîde

sabit olan hakikati demektir. Yaratılış Tanrı’nın sürekli biçimde bu a‘yân-ı sâbiteye tecelli etmesinden veya kelâmcıların tabiriyle Hakk’ın a‘yân-ı sâbiteyi bilmesinden ibarettir. Bu kavramın yaratılışla ilgili diğer bir yönü de yaratılışın, yani bir zaman içinde gerçekleşen hudûsun ezelle ilişkili olmasıdır. Zira her şey kadîmde bir taayyüne sahiptir ve her şey ezeldeki haline göre dışta varlık kazanmaktadır. Bu yaklaşım kısmen Mu‘tezile’nin ma‘dûmât, kısmen İslâm filozoflarının mahiyet fikriyle irtibatlı olsa da genelde Eş‘arîler’in sıfatlar teorisiyle ilgilidir. İbnü’l-Arabî’ye göre sudûrun ortaya çıkardığı bazı sorunlar da ancak a‘yân-ı sâbite ile çözülebilir. A‘yân-ı sâbite sürekli olarak ilâhî ilimdedir ve dıştaki âlem a‘yân-ı sâbitenin gölgelerinden ibarettir.

İbnü’l-Arabî yaratılışın gayesi meselesini de ele almıştır. Ona göre âlem bir maksat için var olmuştur. Ancak İbnü’l-Arabî bu görüşlerini açıklamak üzere bazı âyetleri, bir kısmı zayıf veya mevzû olan hadisleri yorumlamıştır. Buradan hareketle sûfîler “kenz-i mahfî” tabirini üretmişlerdir. Bu kavram, “Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı murat ettim; mahlûkatı yaratıp kendimi tanıttım, böylece onlar da beni tanımış oldu” anlamındaki rivayete dayanmaktadır (bu rivayetin mevzû oluşu hakkında ittifak edilmiştir, bk. Aclûnî, II, 155). Vahdeti vücûd merkezinde gelişen tasavvuf düşüncesinde bu kavram Tanrı’ya işaret eder. Bu tabir ekseninde dile getirilen düşünce âlemin varlık sebebini ilâhî kemalin feyezanı şeklinde görmektir ve bu düşünce bir ölçüde sudûr teorisinin kemal-mükemmel fikriyle irtibatlı görünmektedir. İnsan bu maksadın gerçekleşmesinin vasıtası sayılır. İbnü’l-Arabî insanın bu yönünü anlatmak için, “İnsan ilk maksatla amaçlanan

varlıktır” der (Fusûsu’l-hikem, s. 26) ve insanı âlem aynasının cilâsı kabul eder. Burada insandan kastedilen insân-ı kâmil (Hz. Peygamber) olsa da vekâleten bütün insanlar bu kapsama girer. Sûfîler hakîkat-i Muhammediyye, nûr-ı Muhammedî, akl-ı evvel gibi terkipleri bu bağlamda yorumlamışlardır. Yaratılışla ilgili düşüncelerden biri de varlık mertebeleridir. İbnü’l-Arabî’ye göre yaratma veya taayyün belirli mertebelere göre ortaya çıkar. Mertebeler düşüncesi “bir” ile “çokluk” sorununu açıklamayı hedefler ve her mertebeyle ilgili çeşitli sorunlar üzerinde durulur (DİA, XX, 500). Mertebeler fikri özellikle tecerrüd, fenâ, mi‘rac gibi tasavvufî bilginin merkezî kavramlarını açıklamada belirleyici rol oynar. Bu sebeple bir insanın kemale ermesi demek olan mi‘rac veya terakkî yolculuğu bütün yaratılış mertebelerini geçerek ilk taayyün mertebesine dönmesiyle gerçekleşir.

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 63, 100; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü’l-kulûb: Kalplerin Azığı (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1999, III, 94 vd., 152; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (nşr. İs‘âd Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, s. 521; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Risâle (trc. Dilaver Selvi), İstanbul 2005, s. 234, 345 vd., 355; Sühreverdî, Avârif, s. 194 vd.; İbnü’l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, I, 23; a.mlf., Fusûsu’l-hikem (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 26, 169, 429; Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi’l-cem ve’l-vücûd (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 10, 14, 31; a.mlf., Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 64, 72; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Dımaşk 1421/2000, II, 155; A. Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 39; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1992, s. 283; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, İslâm Tasavvufu: İslâm’da Mânevî Hayat (trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 185; Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık, İstanbul 2005, s. 54, 227; a.mlf., İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabî ve Vahdeti Vücûd

Geleneği, İstanbul 2008, s. 169 vd., 177 vd., 214; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", DİA, XX, 500.

Ekrem Demirli

DİNLER TARİHİ.

Canlı ve cansız bütün varlıkların yaratılışı meselesi dinlerde çeşitli kavramların kendisiyle ilişkilendirildiği aslî doktrinlerin temelini oluşturur. Yaratılış ve ondan sonraki düzenlemeler (kozmoloji ve kozmogoni) sadece var olmanın mahiyetini açıklamaz, aynı zamanda insanın yeryüzündeki konumu ile kendisini kurtuluşa ulaştıracak yolu içeren ahlâkî tutuma dair doktrinleri de belirler. Böylece dinlerde yaratılış doktrini, Tanrı'nın insana yönelik metafizik planının tarihsel ve fiziksel zemininin teşkiline ışık tutar.

Dinlerde yaratılış felsefelerinin açıklamaya çalıştığı şey büyük oranda evrenin, dünyanın, canlıların ve cansızların nasıl meydana geldiği ve düzenlendiği problemiyle ilgilidir. Tarih felsefesi açısından bakıldığında bu probleme iki farklı din şeklinin iki farklı sistem geliştirerek cevap vermeye çalıştığı görülür. Çok tanrılı dinler, yaratılışı döngüsel (devrî) bir tarih tezi üzerine oturtarak bu konuda tek tanrılı dinlere has yoktan var etme doktrininin gerektirdiği delilleri bütünüyle dışlamaktadır. Döngüsel tezi savunan çok tanrılı antik dinlerde yaratılış sonradan ortaya çıkan bir süreç değildir. Madde ve form ezelden beri var olagelen bir şeydir, ilâhlar sadece var olan ilk maddeye şekil vermiştir. Yaratılış başı ve sonu bulunmayan, sürekli tekrarlanan formlar âleminde bir düzenlemedir. Gerçekte tanrılar da bu âlemin bir parçası olup zaman açısından ondan önce değildir. Klasik örneklerine Sumer ve Grekler'de rastlandığı gibi insandan önce dünyada var olan tanrılar, yapmak zorunda kaldıkları dünyevî işlerden (beslenmek, hatta tarım yapmak vb.) kurtulmak amacıyla insanı ve insan için çeşitli canlıları yaratmaya mecbur kalmışlardır. Çok tanrılı dinlerde her şeyin kendisinden meydana getirildiği ilk madde çoğunlukla su, bazan kozmik bir yumurta veya bir toprak parçasıdır. Her yaratılış, bu ilk unsurun iyi ve kötü parçalar halinde ikiye ayrılması ve bunların birbiriyle mücadele etmesiyle devam eder. İyi olan unsur iyi varlık türlerine şekil verir; çoğu defa tanrılar bu aşamada ortaya çıkar. Kötü olan unsur da kendine uygun tanrılar yaratır. İnsanın yaratılması da bu yaratılmış tanrıların bir icraatı olarak kabul edilir.

Eski Mezopotamya'da Sumerler'den başlayarak yaratılışla ilgili bütün efsaneleri Enuma Eliş adı verilen çivi yazılı metinlerde bulmak mümkündür. Buna göre başlangıçta kaosu temsil eden ilk tuzlu su Tiamat'la (dişil prensip) yer altında mevcut tatlı su Abzu (eril prensip) vardı. İki suyun karışımından ilk tanrılar Mummu, Lahmu, Lahammu, Anşar, Kişar doğdu. Bu tanrılar daha sonra göktanrısı Anu ile tatlı suların tanrısı Ea'yı yaratır. Bunların çok sayıda tanrıyı yaratmaları üzerine Abzu rahatsız olup çocukları olan tanrıları öldürmeye karar verir. Bunu öğrenen tanrılardan en bilgesi Ea bir büyü ile Abzu'yu öldürür ve sarayını Abzu üzerine inşa eder. Ardından eşiyle birlikte fırtına tanrısı olacak dört kulaklı ve dört gözlü Marduk'u yaratır. Eşinin öldürülmesi üzerine Tiamat kendi taraftarları olan tanrıları toplar ve büyülü güçlere sahip Kingu'yu bunların başına getirir. Marduk'la Tiamat arasında meydana gelen şiddetli savaştan Marduk galip çıkar. Tiamat'ın bedenini parçalayan Marduk onun organlarından yeri ve göğü yaratır. Marduk, Kingu'nun toprakla karıştırılmış kanından insanı halkeder ve Ea aracılığıyla insanın yeryüzündeki konumunu ve görevlerini belirler. Bu mitler çerçevesinde anlatılan öykülerin ve kahramanların dönemin belli

tarihî şartlarını yansıttığı gerçeği burada incelenemeyecek kadar ayrıntılıdır.

İkinci tür yaratılış felsefesi tek tanrılı dinlerde ortaya çıkan yoktan yaratılış (ex nihilo) biçimidir. Bu yaratılış anlayışında Tanrı mevcut olan her şeyi tamamen yoktan var etmiş ve tamamen iradî şekilde düzenlemiştir. Ex nihilo modelinin iki örneği Yahudilik ve Hıristiyanlık'tır. Yahudilik'te yaratılışla ilgili anlatımlar büyük oranda Tevrat'ın Tekvîn kitabının ilk dört bölümünde bulunur. Birinci bölümün birinci cümlesinden ikinci bölümün dördüncü cümlesine kadar yer alan kısımda hiçbir şey yokken Tanrı'nın ilk temel formları yaratması ele alınır. Önce ışık, sonra suların arasından gök kubbenin yaratılışı, denizler ve bitkilerin yaratılışı, hayvanların yaratılışı, insanın Tanrı sûretinde yaratılışı anlatılır. Bu yaratılış işlemi altı günde tamamlanır ve yedinci gün kutsanır. Buraya kadar nakledilen yaratılış öyküsü ikinci bölümden üçüncü bölümün sonuna kadar farklı şekilde tekrarlanır. Bu bölümdeki ana konu Âdem ile Havvâ'nın cennetteki hayatıdır. Tanrı topraktan Âdem'i, onun kaburga kemiğinden Havvâ'yı yaratır. Kıssanın geri kalan kısmı yılanın Havvâ ile Âdem'i kandırması ve

onların cennetten çıkarılmasıyla ilgilidir. Cennetten uzaklaştırma tarihsel yaratılışın başlangıcını teşkil eder. Yaratılışın amacı Tanrı'ya kulluktur. İnsan bütün yaratılmışların üzerinde bir konuma yerleştirilerek bu amacın anlamı açıklanır. Kabalacı yaratılış doktrini, yaratılmayı Tanrı'nın belli aşamalar halinde on ayrı şekilde tecellisi şeklinde algılayıp İslâm tasavvufundaki vahdeti vucûd fikrine yaklaşır. Hıristiyanlık'ta yaratılış büyük oranda Yahudilik'teki doktrin çerçevesinde yorumlanmışsa da kilise babaları yaratılışın altı günde vuku bulduğu yolundaki ifadeyi sembolik bir anlatım olarak kabul eder. Hıristiyan yaratılış doktrinini Yahudilik'ten ayıran en önemli husus şeytanın yaratılış konusundaki mistik misyonudur. Şeytan, Âdem ile Havvâ'nın yaratılma süresinde tarihsel ve zamansal boyutların oluşumunda âdeta görünmeyen mistik bir rol oynar. Onun yoldan çıkarması eylemi zaman ve tarihin teşekkül mantığına zemin hazırlar. Buradan hareketle gnostik Hıristiyanlık yaratılış ve kurtuluş süreçlerini şeytanın misyonu ile ilişkilendirir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Heidel, The Babylonia Genesis: The Story of the Creation, Chicago 1942, s. 15-25; F. G. Bratton, Myths and Legends of the Ancient Near East, New York 1970, s. 7, 8, 9; J. S. Forrester-Broun, The Two Creation Stories in Genesis, Berkeley 1974, s. 8, 10, 15; F. R. McCurley, Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformation, Philadelphia 1983, s. 10, 11, 12; S. N. Kramer, Tarih Sümerde Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 10, 12, 20; a.mlf., Sümer Mitolojisi (trc. Hamide Koyukan), İstanbul 1999, s. 66-70; S. H. Hook, Orta Doğu Mitolojisi (trc. Alâeddin Şenel), Ankara 1991, s. 24-30; J. Campbell, İlkel Mitoloji (trc. Kudret Emiroğlu), İstanbul 1992, s. 10-25; M. Eliade, Ebedî Dönüş Mitosu (trc. Ümit Altuğ), İstanbul 1994, s. 61-70.

Kürşat Demirci

YARDIMLAŞMA

İnsanın sosyal bir varlık olması ve toplu halde yaşaması, toplu halde yaşayan insanların da birbirlerinin yardımına ihtiyaç duyması sebebiyle İslâmî literatürde yardım ve yardımlaşmaya dair çok sayıda kavram bulunmaktadır. “Yardım etmek” anlamındaki avn kökünden türeyen teâvün ve muâvene “yardımlaşma” mânasında en sık rastlanan kelimelerdendir. İâne ve maûnet kelimeleri de “yardım etmek” mânasında kullanılır. Yardım eden kimseye ve genellikle işe yarayan her şeye muîn, birinden yardım istemeye istiâne, kendisinden yardım istenen kişiye müsteân denir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿavn” md.). Yine aynı kökten gelen mâûn insanlara faydalı olan şeyleri anlatır (Taberî, XII, 709). Modern Arapça’da kooperatif için teâvüniyye kelimesi kullanılır. “Birine yardımcı olup yükünü sırtlama, yükünü paylaşma” anlamındaki zahr kökünden türeyen tezâhür ve müzâhere “birbirine destek olmak, yardımlaşmak”, zâhir ve zahîr de “yardım eden” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ẓahr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ẓahr” md.). “Yardım etmek” mânasına gelen bir başka kelime de nasrdır. Nasr “mazluma yardım etmek”, nusret ise “yardım etmenin güzelliği (hüsnü’l-maûne)” diye açıklanır. Aynı kökten nâsır ve nasîr “yardım eden”, tenâsur “yardımlaşma”, müstansır “yardım isteyen” mânasındadır. Nasîrin çoğulu olan ensâr kelimesi Mekke muhacirlerine yardım eden Medineli müslümanlar hakkında kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nṣr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nṣr” md.). Bunların yanında sözlükte “birinin bakımını, ihtiyaçlarını üzerine almak” anlamındaki “kefl” kökünden türeyen “tekâfül” “birbirine kefil olmak, birbirinin ihtiyacını karşılamak” demektir. Bir kimsenin bakımını üzerine alana kâfil ve kefîl denir. Modern Arapça’da “et-tekâfülü’l-ictimâî” sosyal dayanışmayı ifade eder. İslâmî kaynaklarda ayrıca “teâdud, tesânüd, tevâsul, ülfet/teâlüf, ihsan, infak” gibi kavramlar da yardımlaşma bağlamında kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de iâne kavramı iki âyette yer alır (el-Kehf 18/95; el-Furkān 25/4). Dört âyette istiâne masdarından gelen fiiller özellikle “Allah’tan yardım isteme” anlamında, iki âyette müsteân “yardımı umulan” mânasında Allah’ın sıfatı olarak geçer (Yûsuf 12/18; el-Enbiyâ 21/112).

Teâvün kavramının iki defa zikredildiği Mâide sûresinin 2. âyetinde, kötülük edenlere karşı hissedilen öfkenin intikamcı ve saldırgan tutumlara yol açmaması gerektiği belirtildikten sonra, "İyilik ve takvâda yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın" buyurulmak suretiyle Câhiliye asabiyetinin beslediği, hiçbir ahlâkî ölçü tanımayan kabileci dayanışma ve yardımlaşma reddedilir. Şevkânî buradaki yardımlaşmanın bütün iyilikleri, yardımlaşma yasağının da bütün kötülükleri kapsadığını söyler (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 10). Kurtubî'ye göre iyilik ve takvâda yardımlaşmanın çeşitli yolları vardır ve herkesin yardımı kendi yetenek ve imkânlarına göredir; meselâ âlim bilgisiyle, zengin malıyla başkasına yardım eder (el-Câmiʿ, VI, 46-47). Mâverdî bu âyette insanlara yardımlaşma emredilirken iyilik ile takvânın birlikte zikredilmesinin sebebini şöyle açıklar: "Çünkü Allah'ın hoşnutluğu takvâ ile, insanların hoşnutluğu iyilikle kazanılır; bu ikisine sahip olan kimse tam mutluluğa ve sonsuz nimete sahip olur" (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 184). Kur'an'da zahr ve türevleri de sıkça geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẓhr" md.). Üç âyette müzâhere (et-Tevbe 9/4; el-Ahzâb 33/26; el-Mümtehine 60/9), üç âyette de tezâhür (el-Bakara 2/85; el-Kasas 28/48; et-Tahrîm 66/4) masdarından fiil kalıpları bulunur. Mâide sûresinin 2. âyetindeki teâvün yerine Bakara sûresinin 85. âyetinde tezâhür masdarından bir fiil kullanılır ve yahudileri eleştiri bağlamında, "Sonra siz ... kötülük ve düşmanlık yolunda onlarla yardımlaşıyorsunuz" ifadesi geçer. Tezâhür ve müzâhere kavramının yer aldığı diğer âyetlerde de haklı ve meşrû olmayan yardımlaşmalar nehyedilir. Beş âyette zahîr kelimesi yer alır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẓahr" md.). Nasr masdarının türevleri de hem Allah'a hem insanlara nisbet edilerek birçok âyette kullanılmıştır (a.g.e., "nṣr" md.). Bir âyette, "Allah size yardım ederse artık sizi hiç kimse yenemez; sizi yardımsız bırakacak olursa O'nun dışında size yardım edebilecek kim vardır? Müminler

yalnız Allah'a güvensinler" buyurulmuştur (Âl-i İmrân 3/160). Kur'ân-ı Kerîm'de ilk müslümanların müşriklerle savaşlarında Allah'ın onlara yardım ettiği (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/123; et-Tevbe 9/25; el-Feth 48/3), buna karşılık inkârcıların dünyada da âhirette de ilâhî yardımdan mahrum kalacakları (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/22, 56; en-Nahl 16/37; Fussılet 41/16) bildirilir. Dua mahiyetindeki bazı âyetlerde peygamberlerin ve müminlerin Allah'tan yardım diledikleri anlatılır (meselâ bk. el-Bakara 2/250, 286; el-

Mü'minûn 23/26). Dört âyette müminlerin Allah'a yardımından söz edilmiş (el-Hac 22/40; Muhammed 47/7; el-Hadîd 57/25; el-Haşr 59/8), bu tür ifadeler "Allah'ın dinine, peygamberine, kullarına yardım etme; Allah'ın koyduğu kurallara uyma, ahde bağlı kalma" şeklinde açıklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nṣr" md.; Taberî, IX, 166-167; XI, 310; Şevkânî, III, 515; V, 37). Zekât ve kefâretle ilgili âyetlerin amacı müslümanlar arasında yardımlaşmayı sürekli kılmak ve yardımı bir kurum haline getirmektir. Ayrıca sadaka, ihsan, in'am, it'am, infak, îsâr, ikram, bezl gibi kavramlarla yardımlaşmayı teşvik eden çok sayıda âyet vardır. Fecr sûresinde (89/17-26) Mekke müşriklerinin bencillik ve maddeperestlikleri, yetimlerin ve muhtaçların sıkıntıları karşısındaki duyarsızlıkları ağır biçimde eleştirilmekte, bu yüzden büyük cezaya çarptırılacakları bildirilmektedir. Yâsîn sûresinde (36/47) muhtaçlara yardım etmeye çağırılan Mekke müşriklerinin, "Allah'ın doyurmadıklarını biz mi doyuracağız" demeleri açık bir sapkınlık olarak nitelendirilmektedir. Haşr sûresinde (59/9) Mekke muhacirlerine kucak açan Medineli müslümanlardan söz edilirken, "Onlar kendileri darlık içinde olsalar bile muhacirleri kendi öz canlarına tercih ederler" buyurulmaktadır. Bu âyet, bir müslümanın din kardeşini gerektiğinde kendisine tercih etmesinin yüksek bir ahlâkî erdem olduğuna işaret eder. Medineli ilk müslümanların Kur'an'da ensar adıyla onurlandırılması ve hatıralarının ebedîleştirilmesi (et-Tevbe 9/100, 117) onların bu yardım severliklerinden kaynaklanmıştır. Kur'an'da ensar kelimesi Hz. Îsâ'nın havârileri için de kullanılmakta (Âl-i İmrân 3/52; es-Saf 61/14) ve bir yoruma göre Kur'an'da hıristiyanlara verilen nasârâ ismi buradan gelmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nṣr" md). Mümtehine sûresinde (60/8-9) müslümanların kendilerine zarar vermeyen gayri müslimlere iyilik etmelerine izin veren âyetler din farkının yardımlaşmaya engel oluşturmadığına işaret eder.

Hadislerde de yardımlaşmayla ilgili çok sayıda kavram geçmektedir; birçok hadis mecmuasında bu konuya özel bablar ayrılmıştır. Bir kutsî hadiste, "Yalnız benim rızam için birbirine yardım edenler sevgimi hak etmiştir" buyurulur (Müsned, IV, 386). Buhârî'nin müslümanlar arasındaki yardımlaşmaya (teâvün) ayırdığı babda yer alan bir hadise göre ("Edeb", 36) Resûlullah, "Müminler aralarındaki ilişkiler bakımından taşları birbirine kenetlenmiş binaya benzer" demiş, ardından bunu iki elinin parmaklarını birbirine kenetleyerek göstermiştir. "Sadaka her müslümanın vazifesidir"

ifadesiyle başlayan bir hadiste maddî yardımın yanında hayır amaçlı çalışmanın, bedenle yardım etmenin, iyiliğin yayılması ve kötülüğün önlenmesi çabalarına katılmanın, nihayet kötülükten uzak durmanın bile sadaka olduğu bildirilir (Müsned, IV, 395, 411; Buhârî, “Zekât”, 30, “Edeb”, 33; Nesâî, “Zekât”, 56). Bu hadise göre, günümüzde anlamı çok basitleştirilen sadaka İslâmî anlayış açısından her türlü meşrû yardımlaşmayı kapsayan bir kavramdır. “Güçlü isen gücünü zayıflara yardım için kullan ki bu senin sadakan olsun” mânasındaki hadiste de (Müsned, V, 154) bu husus görülmektedir. “Kardeşinin ihtiyacını gideren kimsenin ihtiyacını da Allah giderir” (Müsned, IV, 104; Buhârî, “Meẓâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 58); “Bir kimse kardeşine yardım ettiği müddetçe Allah da ona yardımını sürdürür” (Müsned, II, 274) meâlindeki hadisler yardımlaşmanın hem dinî değerine hem toplumsal yararına işaret etmektedir. Hadislerde zulme uğrayana yardım etme hususu da sıkça geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿavn”, “ẓlm”, “nṣr” md.leri), bu arada zalime yardım etmekten de söz edilir. Hz. Peygamber, “Zalime yardım iki elini yakalayıp zulmünü engellemekle olur” buyurmuştur.

Müslüman âlim ve düşünürler, hem insanın sosyal bir canlı olduğu şeklindeki Aristocu görüşe (Aristote, s. 461-463) hem de ilgili âyet ve hadislere (el-Enfâl 8/63; Müsned, II, 400; V, 335) atıfta bulunarak insanların tek başlarına üstesinden gelemeyecekleri ihtiyaçlarla kuşatıldıklarını, toplumsal hayatın, devlet ve hukuk gibi kurumların bu ihtiyaçları yardımlaşarak karşılama zaruretinden doğduğunu söylemişlerdir. Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla’nın “İhtiyâcü’l-insân ile’l-ictimâ‘ ve’t-teâvün” başlığı altında (s. 117-119), her bireyin kendisine gerekli şeyleri tek başına elde etmesi mümkün olmadığından insanların topluluklar oluşturmayı ve birbiriyle yardımlaşmayı sağlayacak bir fıtratta yaratıldığını belirtir ve buradan hareketle kendi toplum ve devlet felsefesini kurar. Fârâbî’ye göre erdemli toplumun üyeleri kendi yeteneklerini en iyi biçimde kullanarak mükemmel bir toplum kurabilirler. İnsan tabiatı hakkında kötümser bir anlayış taşıyan Mâverdî’ye göre insan muhtaç olmadığını gördüğü zaman doğası gereği azgınlaşır, saldırganlık onun hâkim özelliğidir. İnsanı uysallaştıran şey kendi başına yetersizliğinin farkına varmasıdır, İlâhî irade onu canlılar arasında en âciz varlık olarak yaratmıştır. Dolayısıyla insan fıtrî eksikliğinden dolayı hemcinsinden yardım bekler (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 132). Bütün insanlar eşit yetenek ve imkânlarla dünyaya gelselerdi hiç

kimse diğerinden yardım alamayacak, sonuçta ihtiyaçların karşılanamaması yüzünden insanlık helâk olacaktı. İnsanların değişik yeteneklerle donatılması ve farklı imkânlara kavuşturulmasıyla onların aralarında iletişim kurmaları, birbirleriyle kaynaşmaları, dayanışma ve yardımlaşma içinde bulunmaları ve bu suretle eksiklerini gidermeleri amaçlanmıştır. Âyetlerde belirtildiği üzere (Hûd 11/118; en-Nahl 16/71) bu durum insanlık için Allah'ın bir lutfudur (a.g.e., s. 135). Râgıb el-İsfahânî de insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için yardımlaşmak zorunda olduklarını belirttikten sonra bir topluluğun (sûfîlerin), "Cinleri ve insanları yalnız bana ibadet etsinler diye yarattım" meâlindeki âyete (ez-Zâriyât 51/56) dayanarak dünya işlerini terketmeyi fazilet saymalarını eleştirmiştir. Çünkü Allah'ın kullarına faydalı olacak işler yapmak da büyük bir ibadettir. Nitekim, "Bütün insanlar Allah'ın ailesidir, insanların en hayırlısı Allah'ın ailesine en çok faydası dokunandır" anlamındaki hadis (Ebû Ya'lâ, VI, 65; Taberânî, VI, 252-253) bunu göstermektedir (Râgıb el-İsfahânî, ez̠-Z̠erîʿa, s. 387-388, 402-403).

Bu görüşlere Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi sonraki düşünürler de katılmıştır. Gazzâlî'ye göre siyaset de toplumsal zaruretin bir neticesidir. İnsanların çeşitli tehlikelere karşı birbirinden güç ve yardım almaya ihtiyaç duymaları yerleşim birimlerinin doğmasını sağlamış, ancak toplumsal hayat sürtüşmeleri de beraberinde getirmiştir. Nihayet bütün bu zaruretler insanlar arasında barış, adalet, sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı gerçekleştirecek siyasî kurumların ortaya çıkmasına vesile olmuştur

(İḥyâʾ, I, 12-13, 55; II, 193-194; III, 10, 281; el-İḳtiṣâd, s. 235; el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 70). İbn Haldûn da insanlar için toplu yaşamanın zorunluluğunu filozofların, "İnsan doğası gereği medenîdir" şeklinde ifade ettiklerini belirttikten sonra, insanların en zorunlu ihtiyacı olan besinlerin üretilmesinden yenmeye hazır duruma getirilmesine kadar birçok alete, iş ve işlemlere ihtiyaç bulunduğunu, bir kişinin tek başına bunları başarmasının düşünülemeyeceğini söyler (Muḳaddime, s. 41-43). İbn Haldûn medeniyet teorisini bu temel düşünce üzerine kurmaktadır. İhvân-ı Safâ topluluğunun dost tanımı, onların yardımlaşma ve dayanışmaya ne kadar üstün bir meziyet olarak baktıklarını gösterir. Buna göre hakiki dost düşmanlarına karşı dostuna yardım eder, sıkıntı ve belâlar karşısında dostuna dayanak, zor zamanlarında destek olur. Dost dostun arkasında

kaledir; dostu onu andığında yardımına koşar, unutulsa da unutmaz. Dostuna iyilik etmesini öğütler ve bu hususta ona öncü olur; malını ve canını dostuna adar. Aydınlık dostlar din ve dünya hayatının huzuru için birbirine yardım ederler; zengin âlime malıyla, âlim zengine bilgisiyle yardımcı olur; böylece herkes herkesin kurtuluşuna katkı sağlar, diğerinden de bir karşılık beklemez (er-Resâʾil, IV, 44-45, 55-56).

Ahlâk ve fıkıh kitaplarında yardımlaşmayla ilgili çeşitli ilkelerden söz edilir. Öncelikle herkes kendi ihtiyacını yine kendi imkânlarıyla karşılamaya çalışmalı, başkasının eline bakmamalıdır; çünkü birinden yardım almak bir tür esirliktir; özgür kalmak isteyen kişi hiç kimseden yardım beklemez; asıl zenginlik ve onur bundadır. Yardım eden kimse de karşılık beklememeli, yardım alan ise imkân ölçüsünde bunun karşılığını vererek iyilik sahibine teşekkür etmelidir. Ebû Hâtim el-Büstî'ye göre akıllı kişi özellikle düşmanına, aptal, günahkâr ve yalancılara, kendisinden bir beklentisi bulunanlara ihtiyacından söz etmez (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ, s. 142, 144, 250; Mâverdî, s. 199, 205-206). İbn Hazm iyilik yapana teşekkür etmenin farz olduğunu belirtir, yapılan iyiliğe aynıyla veya daha fazlasıyla karşılık vermeyi öğütler. Bununla birlikte iyilik edenin kötü işlerine yardımcı olmak bir teşekkür sayılmaz. Yanlış ve haksız işlerde yardımlaşanlar gerçekte birbirlerine kötülük etmiş sayılırlar (el-Aḫlâḳ ve's-siyer fî müdâvâtü'n-nüfûs, s. 88).

Fıkıh kitaplarında ilgili âyet ve hadislerden hareketle muhtaçlara yardım etmenin öncelikle onların yakınlarının görevleri arasında yer aldığı belirtilir. Bu yükümlülüğü yerine getirmekten kaçınan akraba aleyhinde dava açılabilir (M. Ebû Zehre, s. 69-74). İbn Hazm iyilik ve takvâyı emreden, kötülük, aşırılık ve saldırganlığı yasaklayan âyetlerle Hz. Ömer'in uygulamasını delil göstererek susuzluk, açlık, yılan sokması gibi bir tehlike ile karşılaşan birine elinden geldiği halde yardım etmediğinden onun ölümüne yol açan kimseye eğer bu sonucun doğacağını önceden biliyorsa taammüden, bilmiyorsa hataen adam öldürme cezasının uygulanması gerektiğini söyler (el-Muḥallâ, X, 522-523). İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi birçok fakih de aynı görüştedir (Teckânî, s. 264-265).

Dinin ve dindarlığın yardımlaşmaya etkisi üzerine yapılan araştırmalarda

dindarlığını içine sindirmiş, özümsemiş bireylerde yardım etme iradesinin bu durumda bulunmayanlara göre daha güçlü olduğu tesbit edilmiştir (geniş bilgi için bk. Ayten, s. 94-120). İslâm'da hayır yapma ve sevap kazanma niyetine dayanan zekât, sadaka-i fıtır, kurban, nezir, karz, kefâret, vakıf vb.ne dair hüküm ve uygulamaların temel hedefi toplumda yardımlaşmanın kurumsallaşmasını sağlamaktır. Başta vakıflar olmak üzere bütün İslâm beldelerinde erken dönemlerden itibaren muhtaçlara hizmet vermek amacıyla kurulan aşevi, dârülaceze, yetimler evi, imaret, hastahane gibi pek çok kurum müslümanların dayanışma ve yardımlaşma ruhunu ortaya çıkaran hayır müesseseleridir (ayrıca bk. CÖMERTLİK; İHSAN; İN'ÂM; İNFAK; TESÂNÜD).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿavn" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 387-388, 402-403; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿavn" md.; Müsned, II, 274, 400; III, 99, 201, 324; IV, 104, 386, 395, 411; V, 154, 335; Aristote [Aristo], Éthique à Nicomaque (trc. J. Tricot), Paris 1994, s. 461-463; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1985, VI, 65; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, IX, 166-167; XI, 310; XII, 62-63, 709; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 117-119; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 142, 144, 250; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Riyad 1415/1995, VI, 252-253; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1377/1957, IV, 44-45, 55-56; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 132, 135, 184, 199, 205-206; İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 522-523; a.mlf., el-Aḫlâk ve's-siyer fî müdâvâtü'n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 88-89; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 12-13, 55; II, 193-194; III, 10, 281; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 235; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 70; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Abdülhamîd), II, 334; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 46-47; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 41-43; Şevkânî,

Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 10; III, 515; V, 37; M. el-Habîb et-Teckânî, el-İḥsânü'l-ilzâmî fi'l-İslâm, Mağrib 1410/1990, s. 264-265; M. Ebû Zehre, et-Tekâfülü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 69-74; Ali Ayten, Empati ve Din, İstanbul 2010, s. 94-120.

Mustafa Çağrıcı

YARIŞ

(bk. MÜSABAKA).

YARLIK

Türk ve Moğol devletlerinde hükümdar buyruğu ya da fermanı.

Türkçe'den Moğolca'ya geçen yarlık kelimesi Türk ve Moğol dillerinde "buyruk, emir, ferman" anlamına gelir. Geniş coğrafyalara hâkim olan Moğol hanları, kendilerini Çin imparatorları gibi "Gök'ün oğulları" diye gördükleri ve yeryüzünde kendilerine eşit insanların bulunmadığını düşündükleri için başkalarına söyledikleri yahut yazdıkları her şeyi "büyüğün küçüğe söylediği söz, emir" telakki etmiş ve dîvân-ı inşâlarında çıkan bu tür yazılara yarlık demişlerdir (Grigoryev, s. 19-21). İlk Moğol hanlarının yarlıkları sözlüdür. Bunların yazıya geçirilmesi fikri, diğer birçok uygulamada olduğu gibi XIII. yüzyılın başında Uygurlar'dan alınmıştır. Bu sebeple Moğol hanlarının yarlıkları özellikle yapı ve formül açısından Uygur yarlıklarının etkisi altında kalmıştır (Poçekaev, s. 62). Gerek Büyük Moğol İmparatorluğu'nda gerekse Altın Orda Hanlığı'nda çok sayıda Uygur'un kâtiplik yapması ve Altın Orda bürokrasisinde başlangıçta Uygur dilinin kullanılması söz konusu etkiyi daha belirgin duruma getirmiştir. Hâkimiyet altındaki Ruslar'la Litvanyalılar, hanlardan gelen her yazıya yarlık denmesine o kadar alışmışlardı ki kendilerinin hana gönderdikleri mektuplara bile yarlık demeye başlamışlardır. Meselâ Nikonovskaya Yıllığı'nda, "1379'da Ryazan Knezi Oleg yarlıkla birlikte elçisini Mamay Mirza'nın yanına gönderdi" cümlesi yer almaktadır (Grigoryev, s. 25). Yarlık yazma geleneği Büyük Moğol İmparatorluğu'ndan sonra Moğolistan'da ve Cengizoğulları'nın kurdukları devletlerde devam etmiştir.

Yarlıklar içerik bakımından diplomatik ve tarhanlık olmak üzere ikiye ayrılabilir. Hanın egemenliği altındaki ülkelerin hükümdarlarına gönderilen yazılar diplomatik yarlık diye nitelendirilmiş, hanın istediği kişilere veya kurumlara verdiği, sahibine vergi ve devlet hizmetinden muafiyet sağlayan, geniş maddî imkân ve imtiyazlar tanıyan yarlıklar tarhanlık yarlığı adını almıştır (Özyetgin, Orta Zaman Türk Dili, s. 20). Altın Orda hanları, Cengiz Han'ın yasasını uygulamayıp kendi yasalarını yapma hakkına sahip olmadıklarından bunların yarlıkları aynı zamanda yerli yasa sayılmış ve Büyük Moğol İmparatorluğu'n-dan alınan diğer yasaları tamamlamıştır.

Rus tarihçisi Berezin'e göre (Oçerk Vnutrennego, s. 42) yarlıkların Büyük Moğol hanlarının yasasından farkı yalnızca yarlık sahibi hanın egemenliği döneminde geçerli kabul edilmesidir. Bundan dolayı tahta çıkan her yeni han ya selefinin verdiği yarlıkları onaylayarak süresini uzatır ya da iptal ederdi. Yarlık verme hakkı aslında hanlara ait olsa da hanların eşlerince de benzer belgelerin düzenlendiği bilinmektedir. Başlangıçta bu belgeler hanlarınkinden farklıydı (Grigoryev, Sbornik Hanskih, s. 47-48); Altın Orda Hanlığı'nın zayıfladığı dönemde ise belgeler arasındaki fark ortadan kalkmıştır. Yarlıkların bir kısmı hanın inisiyatifiyle verilmiş, bir kısmı talep üzerine düzenlenmiştir. Talepler hana doğrudan değil karaçibey, emîr ve ulu bey gibi önde gelen devlet adamları aracılığıyla iletilirdi. Yarlıkların verilmesinde hanlara sunulan hediyeler önemli rol oynardı. Tarihçilerin bir kısmı bu uygulamayı rüşvet yahut yapılan işle masraflar karşılığında ödenen vergi diye yorumlamaktadır (Poçekaev, s. 46-47).

Yarlıklar çeşitli üslûplarla kaleme alınmıştır. Bunların üslûplarının çeşitlenmesinde yazıldıkları dönemin siyasal ve kültürel durumu, yarlığın konusu ve yazılış amacı önemli bir etken olmuştur. Meselâ İslâmiyet'in kabulünden sonra Altın Orda hanlarının yarlıklarına Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler eklenmiştir. Diplomatik ve tarhanlık yarlıklarının en dikkat çekici özelliği belgelerin giriş bölümündeki (intitulatio) "sözüm" formülüdür. Nitekim Altın Orda Hanı Toktamış'ın Lehistan-Litvanya Kralı Yagayla'ya (Jagiello, II. Wladislav) gönderdiği 1393 tarihli yarlık "Toktamış sözüm Yagaylaga" diye başlamaktadır (Özyetgin, Altın Ordu, s. 105-106, 135-136). Özbek Han'ın eşi Taydula'nın Rus Mitorpoliti İvan'a verdiği tarhanlık yarlığı da, "Taydula'nın sözüdür" ibaresini içermektedir (Grigoryev, Sbornik Hanskih, s. 47). Giriş bölümünün altında satırlar içeriden yazılır. Ayrıca satır atlama (2-3 satır) ve boşluk bırakma uygulamaları Moğol resmî yazışma geleneğine ait bir özelliktir. Bu gelenek İran yazışmalarında da mevcuttur. Bazan bu satırların, önemini vurgulamak için yaldızla yazıldığı da görülür (Vásáry, s. 67; Özyetgin, Orta Zaman Türk Dili, s. 23-24).

Girişten sonra yarlığın verildiği ya da tarhanlık yarlıklarında yarlığın hitap ettiği kişilerin adları bulunur. "Inscriptio" adı verilen bu bölümde meslek grupları ana hatlarıyla beşe ayrılır: Askerî-idarî görevliler, ruhanîler, yarlığın geçerli olduğu bölgedeki askerî-idarî görevliler, muhtemel icracılar, bütün halk (Usmanov, s. 209). Bu bölümün ardından hanın tarhanlığın

verilmesiyle ilgili emir ve hükümleri sıralanır. Meselâ Mengü-Timur Han'ın Rus Mitropoliti Kiril'e gönderdiği yarlıkta şu imtiyazlardan bahsedilmektedir: "Hana, hanbikeye, beye, memura, darugaya, elçiye, tamgaçılara hiçbir vergi ödenmesin. Kiliseye ait topraklardan, sulardan, bahçelerden, bağlardan, değirmenlerden, kışlıklardan, yazlıklardan hiç vergi alınmasın, alınan şeyler de geri verilsin. Din görevlileri olan ustalar, kuşçular, parsçılar, diğer hizmetliler ve işçiler esir alınmasın ve onlara iş verilmesin" (Grigoryev, Sbornik Hanskih, s. 30). "Dispositio" denilen bu bölümden sonra hanın emir ve yasaklarına uymayanlara karşı uyarıların yer aldığı "sanctio et corroboratio" kısmı gelir. Meselâ Muhammed Bülek Han'ın Metropolit Mihail'e verdiği yarlıkta hanın emrine uymayanlar uyarıldığı gibi yarlık verilen metropolitten de kendisine tanınan imtiyazları kötüye kullanmaması istenir: "Kim kilise evlerinde kalırsa veya onları yıkarsa günahkâr olacak ve kilise adamları bize kimi şikâyet ederse o kişi tarafımızca hayvan gibi cezalandırılacak ve öldürülecektir. Ve sen Metropolit Mihail, imtiyazlı olduğunu söyleyerek kilise evlerinde, topraklarında, sularında, bahçe ve bağlarında kendi adamlarından tamga alırsan günahı senin üzerine olacak" (a.g.e., s. 202). Uyarılardan sonra Altın Orda yarlıklarında, ya sadece eski on iki hayvanlı Türk takvimi ya da on iki hayvanlı Türk takvimiyle hicrî takvim bir arada kullanılarak tarih ve yer adı yazılır (datatio ve locus). Yarlıklarda, belgenin kûfî yazıyla yazılmış Altın Orda kançılaryasına ait yarlığın resmiyetini gösteren, bir nevi tasdik işareti mahiyetindeki al veya altın damgalar kullanılırdı (Özyetgin, Orta Zaman Türk Dili, s. 25). Yarlığa bazan al damga denildiği de görülür.

İlhanlılar, Timur Devleti ve diğer Ortaçağ Türk devletlerinin aksine Altın Orda Hanlığı ve mirasçı hanlıklardan günümüze pek az yazılı kaynak ulaşmıştır. Bu husus, zamanımıza kadar gelebilen az sayıdaki yarlıkların ve bunların yabancı dillere tercümelerinin (Rusça, İtalyanca, Latince) değerini daha da arttırmaktadır. Altın Orda hanları ve ileri gelen devlet adamlarının hâkimiyeti altındaki Rus knezlerine, yabancı ülke hükümdarlarına, Rus metropolitlerine, Azak'taki Cenovalı, Venedikli tüccarlara verdikleri yarlıklardan Altın Orda Devleti'nin siyasî, iktisadî, askerî ve idarî yapısı hakkında bilgi edinilmekte, yarlıklar konuyla ilgili en önemli ana kaynak konumunda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

V. Grigoryev, O Dostovernosti Yarlıkov, Dannıh Hanami Zolotoy Ordı Russkomu Duhovenstvu, Moskova 1842; I. N. Berezin, Oçerk Vnutrennego Ustroystva Ulusa Djuçieva, St. Petersburg 1864, s. 42; M. Priselkov, Hanskiye Yarlıki Russkim Mitropolitam, Petrograd 1916; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940; A. Grigoryev, Mongolskaya Diplomatika XIII-XV Vekov (Çingizidskiye Jalovannıye Gramotı), Leningrad 1978; a.mlf., Sbornik Hanskih Yarlıkov Russkim Mitropolitam, St. Petersburg 2004; a.mlf. - V. Grigoryev, Kollektsiya Zolotoordınskih Dokumentov XIV Veka iz Venetsiyi, St. Petersburg 2002; M. Usmanov, Jalovannıye Aktı Djuçieva Ulusa XIV-XVI vv., Kazan 1979, s. 209; I. Vásáry, Az Arany Horda Kancellárıáya, Budapest 1987, s. 67; A. Melek Özyetgin, Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelenmesi, Ankara 1996; a.mlf., Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler, İstanbul 2005, s. 11-36; İlyas Kamalov, Altın Orda ve Rusya: Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi, İstanbul 2009; R. Poçekaev, Pravo Zolotoy Ordı, Kazan 2009, s. 46-47, 62.

İlyas Kamalov

YA‘RUBÎLER

(اليعاربة)

Uman’da hüküm süren bir hânedan (1615-1743).

Uman’da Nebhânîler’den sonra hüküm sürmüştür. İbâzî mezhebine mensup Ya‘rubîler’in Nebhânîler gibi Ezd kabilesinin bir kolu veya Nebhânîler’in alt kollarından biri olduğuna dair görüşler ileri sürülmektedir (Wilkinson, The Imamate, s. 219; EI² [İng.], XI, 292). Hânedan, Uman’da iç karışıklıkların yaşandığı bir süreçte Hamîs b. Saîd eş-Şaksî er-Rustâkī, Mes‘ûd b. Ramazan en-Nebhânî en-Nezvî ve Sâlih b. Saîd ez-Zâmilî gibi din âlimleri başta olmak üzere

bölge ileri gelenlerinin Nâsır b. Mürşid b. Mâlik el-Ya‘rubî’ye biat etmesiyle kurulmuştur (1024/1615). Nâsır b. Mürşid’e 1034’te (1624) biat edildiği de söylenmektedir (Sâlimî, II, 3; Sirhân b. Saîd b. Sirhân, s. 44, 46; EI² [İng.], XI, 292).

1004 (1595) yılında Rustâk’ta doğan ve burada yetişen Nâsır b. Mürşid, Uman İbâzîliği’nin önemli isimlerinden biridir. Rustâk’ı merkez edinen Nâsır b. Mürşid (1615-1640) yönetimi ele geçirmek isteyen gruplarla mücadele ederek Uman’da birliği sağladı. Onun döneminde, Doğu Afrika ve Hint Okyanusu’nda hâkimiyeti ele geçiren Portekizliler’e karşı başarılı mücadeleler verildi ve Uman, Portekizliler’den sonra bölgede önemli bir deniz gücü haline geldi. Ardından Uman ticaretinin gelişmesiyle halkın refah seviyesi arttı ve imar faaliyetlerine girişildi. Nâsır, Maskat’ı zaptetmek için Mes‘ûd b. Ramazan en-Nebhânî kumandasında bir ordu sevkedince Portekizliler barış antlaşması yapmak zorunda kaldı (1630). Nâsır’ın Culfâr’daki (Re’sülhayme) İran birliklerine karşı 1633’te Ali b. Ahmed komutasında gönderdiği ordu da başarılı oldu. Matrah ve Suhâr’a düzenlenen seferler sonucunda Portekizliler barış antlaşması teklif ederek burada kalmaya devam ettiler. Nâsır’ın ölümünden önce Uman’da genel olarak Portekiz hâkimiyeti zayıflatılmış, Portekizliler’in elinde sadece Maskat, Matrah ve Suhâr’daki kaleler kalmıştı. Dönemin meşhur

âlimlerinden, Menhecü’ṭ-ṭâlibîn adlı fıkıh kitabının müellifi Hamîs b. Saîd eş-Şaksî, Nâsır’ın en yakın yardımcılarından biriydi. Nâsır’ın halefi I. Sultân b. Seyf b. Mâlik (1640-1680) Portekizliler’den Maskat’ı aldı (1060/1650). Ardından Portekizliler’in elindeki diğer kaleler ele geçirildi. Sultân, Nezve’de (Nezvâ) inşası on iki yıl süren yeni bir kale yaptırmak suretiyle imar faaliyetlerini devam ettirdi. İbâzî imamlarından Salt b. Mâlik el-Harûsî döneminde inşa edilen Nezve Kalesi Nâsır b. Mürşid tarafından yenilenmişti. I. Sultân’dan sonra yerine oğlu Bel‘arab (Ebü’l-Arab) geçti (1680-1692). Bel‘arab mimari açıdan önemli olan Cebrîn Kalesi’ni yaptırarak yönetim merkezi haline getirdi. Onun döneminde tarımın gelişmesi için çeşitli ıslahatlar yapıldı. Bel‘arab’ın kardeşi Seyf b. Sultân (1692-1711) yönetim merkezini tekrar Rustâk’a aldı. Seyf devrinde Uman deniz gücü doruk noktasına ulaştı. Portekizliler’le yapılan deniz savaşlarında üstünlük sağlandığı gibi Pembâ, Mombasa ve Kilve gibi yerler zaptedildi; İranlılar, Uman’a Basra körfezine giriş hakkı vermek zorunda kaldı. Bu dönemde su kanalları yenilendi, toprakların daha verimli hale gelmesi için çalışmalar yapıldı, bol miktarda hurma ve hindistan cevizi ağaçları dikildi.

Seyf’in yerine geçen oğlu II. Sultân döneminde (1711-1720) Uman deniz gücü daha da arttı ve Bahreyn ele geçirildi. İmar faaliyetlerini sürdüren II. Sultân güzelliğiyle dikkat çeken Hazm Kalesi’ni inşa ettirdi ve yönetim merkezi yaptı. Refah düzeyinin gittikçe artmasıyla Uman’da zengin tâcirler ve büyük toprak sahipleri ortaya çıktı. Ancak bunların özellikle köylülere ve kölelere yaptıkları haksız muameleler toplumda karışıklıkların çıkmasına yol açtı. II. Sultân’ın 1133’te (1720) ölümünden sonra yerine on iki yaşındaki oğlu II. Seyf’in geçmesi üzerine ulemâ iktidarın bu şekilde saltanatla intikal etmesine karşı çıktı. Bu arada taht iddiasında bulunan ve imamlığını ilân eden Sultân b. Mürşid ulemânın desteğini sağladı. Uman’ın büyük kısmına hâkim oldu ve Matrah liman şehrini idare merkezi edindi. Seyf b. Sultân ise bu sırada büyük ölçüde önemini kaybeden Maskat’ta tutunabildi. Ya‘rub b. Ebü’l-Arab ve Muhammed b. Nâsır el-Gâfirî de iktidarı ele geçirmek için mücadele edenler arasındaydı. Uzun süren iç savaşın ardından 1141 (1728) yılında II. Seyf’in imamlığı kabul edildi. II. Seyf’in İran’la yaptığı iş birliği, onların Uman’ın iç işlerine karışmaları ve imâmet tartışmalarında taraf olmaları sonucunu doğurdu. Sultân b. Mürşid, İranlılar’la yapılan savaşta öldürüldü. Durumun daha da kötüleşmesi ve

Seyf’in 1156’da (1743) vefatıyla damadı olan Suhâr Valisi Ahmed b. Saîd iktidarı ele geçirdi ve İranlılar’ı Uman’dan çıkarmayı başardı. Böylece Uman’da günümüze kadar devam eden Bû Saîd hânedanı dönemi başladı. Abdullah b. Halfân b. Kayser Sîretü’l-İmâm Nâṣır b. Mürşid adlı bir eser kaleme almış (nşr. Abdülmecîd Hasîb el-Kaysî, Maskat 1977), Raymond Denis Bathurst, Ya‘rubîler’i konu alan bir doktora tezi hazırlamıştır (1967, The Yaʿrubī Dynasty of Oman, Oxford University).

BİBLİYOGRAFYA

Sirhân b. Saîd b. Sirhân, Annals of Oman to 1728 (trc. E. C. Ross), Cambridge 1984, s. 44-74; C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien: aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammleten Nachrichten, Kopenhag 1772, s. 298-301; J. R. Wellsted, Travels in Arabia, London 1838, I, 392-397; Delîlü’l-Ḫalîc (Târih), II, 633 vd.; Sâlimî, Tuḥfetü’l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân (nşr. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş), Kahire 1380/1961, II, 3-150; W. Phillips, Oman: A History, London 1967, s. 43-45; Zambaur, Manuel, s. 128; J. C. Wilkinson, Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflāc of Oman, Oxford 1977, s. XIV, 2, 28, 50, 126, 149, 155, 224, 245; a.mlf., The Imamate Tradition of Oman, Cambridge 1987, s. 218-225; Sâlim b. Hammûd es-Seyyâbî, ʿUmân ʿabre’t-târîḫ, Maskat 1401/1980, III, 221-358; Mahmûd Ebü’l-Ulâ, Coġrâfiyyetü iḳlîmi ʿUmân: Salṭanatü ʿUmân ve Devletü’l-İmârât, Küveyt 1408/1988, s. 195-197; Saîd M. Bedevî v.dğr., Delîlü aʿlâmi ʿUmân, Beyrut 1412/1991, s. 81, 86, 152, 160-161; ʿUmân fi’t-târîḫ, London 1995, s. 372-420; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 113; A. Grohmann, “Ya’rub”, İA, XIII, 360; G. R. Smith, “Yaʿrubids”, EI² (İng.), XI, 292.

Casim Avcı

YAS

(bk. MATEM).

YASA

Moğol ve Türk devletlerinde emir ve kanunları ifade eden terim.

Yasakla aynı anlamdaki yasanın Türkçe mi Moğolca mı olduğu tartışmalıdır. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Muḳaddimetü'l-edeb'inde birkaç yerde "ordusunu hazırladı, düzene soktu, sözünü süsledi" (güzel konuştu) anlamında yasadı fiilinin geçmesi, bu fiil ve türevlerinin birçok Türk lehçesinde bulunması ve yan anlamlar kazanması kelimenin Türkçe olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca Cengiz Han'ın ilkelerine Türkçe bilig denmesi de bu anlamda benzerlik taşır. Yasa/yasak Türk devletlerindeki törü/töre, tüzük ve Osmanlı Devleti'ndeki örf (örfî hukuk) ve kanunla eşanlamlı yahut yakın anlamlıdır. Moğollar'da "yasak" anlamındaki jasak/casak kelimesi "ceza"nın yanı sıra "hükümet ve hâkim" mânasını da ifade eder. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren genelde ikiye ayrılan Moğol feodallerinin yönetimi elinde tutan birinci kesimi "jasakun noyan" (tam yargılama yetkisine sahip noyanlar) olarak ortaya çıkmıştı; ikinci kesimin böyle bir yetkisi yoktu. "Jasaklar"a han ve meselâ "cinong" gibi büyük senyörler mensuptu (Vladimirtsov, s. 256-257).

Moğollar. Yasa kelimesinin, 1206'da topladığı ve kendisini Moğol kabileleri üzerinde hâkim ilân ettiği kurultayda Cengiz Han tarafından kullanıldığı belirtilir. Cengiz Han yasasının (yasa-yı büzürg) aslı veya istinsah edilmiş bir metni günümüze ulaşmamıştır. 1206 tarihli kurultayda yasanın ilân edildiğine dair görüşler, bu tarihe en yakın iki kaynak olan Moğolların Gizli Tarihi ve Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'i tarafından doğrulanmaz.

Reşîdüddin, 1218-1219 kurultayında yasanın (âyin) uygulamalarının ve "yusun"ların (âdetler) temelinin yeniden atıldığını söyler. Moğolların Gizli Tarihi'nde yasa sözü birkaç yerde geçse de burada "kanun" anlamında değil "düzen ve emir" anlamında görünür. Cengiz'in, kardeşliği Şigi Kutuku'ya, "Ganimetleri bize üleştir ve -ona yargılama yetkisi vererek-cezalandırılması gerekenleri cezalandır; benimle anlaştıktan sonra taksim ve umum halkla ilgili hukukî meseleler hakkındaki bütün kararları ak kâğıtlı bir kitaba mavi

yazıyla yaz. Şigi Kutuku'nun yazacaklarını benim neslimden hiç kimse değiştirmesin; onu değiştiren suçlu olur" dediği kaydedilir.

Moğol yasası üzerine araştırmalar yapan D. Ayalon'a göre yasanın 1206 yılında ilân edildiğine ve yazıya geçirildiğine dair herhangi bir delil yoktur. Cüveynî ise Cengiz'in yasalarının kitap haline getirildiğini ve Moğol seçkinlerinin bu kitaptaki emirlere başvurduğunu yazar. Cüveynî, Makrîzî ve İbn Battûta'nın eserleri vasıtasıyla dağınık bir şekilde sonraki dönemlere ulaşan Cengiz yasaları (otuz yedi madde) teknik anlamda hukukî değil av, ordu düzeni ve posta sistemiyle ilgilidir ve idarî nitelikte gözükür. Bununla birlikte hukukî meselelerde ve devletin bütün geleneklerinde hânedanın değiştirilemez emirleri niteliğindeki büyük yasanın varlığına inanılmış, Çin kaynaklarının tanıklığına dayanarak Cengiz Han'ın ölümünden iki yıl sonra 1229'da Ögedey'in büyük han ilân edildiği kurultayda ilk defa yazılı bir nüshasının yürürlüğe konduğu ileri sürülmüştür (EI2 [İng.], XI, 293).

Cengiz yasasına atfedilen hükümlerden cezaî nitelikte olanlar şu hususları yasaklamıştır: Zina etmek, livâta yapmak, yalan söylemek, sihirbazlıkla uğraşmak, başkalarının hareketlerini araştırmak, kavgada birisine yardım etmek, suya veya küle su dökmek yahut işemek, üç defa başkasından mal alıp üç defa iflâs etmek, esir alanın izni olmadan savaş esirine yiyecek giyecek vermek, kaçan bir esiri tutup sahibine teslim etmemek, savaşta veya geri çekilme sırasında birinin düşürdüğü bir şeyi alıp sahibine vermemek. Bu suçların cezası ölümdür. Hayvanları boğazlamak da yasaktı; hayvanlar Moğol usulüne göre karnı yarılıp kalbi elle sıkılarak öldürülmeliydi. Cengiz yasalarından intikal eden konular arasında toplumsal hayatı ilgilendirenler de vardır. Buna göre dinlerin ruhanî reisleri, Hz. Ali soyundan gelenler, fakirler, hâfızlar, fakihler, tabipler, âlimler, zâhidler, müezzinler ve ölü yıkayanlar vergiden muaf tutulmuştur. Yemek ikram eden kişi sunduğu şeyden, önce kendisi yemelidir. Yemek yiyenlerin yanından geçen bir kimse davet beklemeden onlara katılmalıdır; arkadaşlarından fazla yememeli, suya el sokmamalı, suyu kapla almalıdır. Elbiseler yıkanmamalıdır, zira necis nesne yoktur. Dinler ve mezheplerin hepsi muhteremdir. Hükümdara veya herhangi bir kimseye sadece adıyla hitap edilmelidir.

Bu yasa içinde ayrıca askerlerle ilgili düzenlemeler de yer almaktadır. Ordu

onlu sistem içinde teşkilâtlandırılmış ve başlarına onbaşı, yüzbaşı, binbaşı rütbeleriyle kumandanlar getirilmiştir. Bir suçlu en yüksek derecede kumandan da olsa kendisini cezalandırmak üzere hükümdarca gönderilen en düşük rütbeli kimseye itaat etmelidir. Generaller sadece hükümdara başvurabilir, aksi halde idam edilir. İzinsiz görev yerini değiştirenin cezası da ölümdür. Görevini ihmal eden asker, sürek avı sırasında avı kaçıran avcı dayak cezasıyla, bazan da ölümle cezalandırılır. Ölüm cezasından diyet vererek kurtulmak mümkündür. Elinde çalıntı at bulunan kimse onu iade etmekle yükümlüdür, ayrıca dokuz at daha vermelidir; bu atları vermeye gücü yoksa çocuklarını vermelidir; çocuğu da yoksa idam edilir. Bir kumandanın ikametgâhının eşiğine basan kişi ölüme mahkûm edilir. Kimse kimseyi aşağı görmemelidir. Ayda üç defadan fazla sarhoş olmak suçtur.

Cengiz yasasında medenî hukukla ilgili hükümlere dair kaynaklarda fazla bilgi bulunmaz. Sınırlı bilgilere göre câriyelerden doğan çocuklar sahih nesepli sayılır ve babalarının mirasından pay alır. Miras paylaşımında yaşları büyük çocuklar küçüklere göre daha fazla pay sahibidir, buna karşılık baba evi küçük çocuğa kalır. Çocukların derecesi annelerinin derecesine göre belirlenir. Bir kimsenin eşlerinden, önce nikâhlanmış olanı, bazan da babası çok ünlü bir soya mensup bulunanı baş kadın sayılır. Cengiz yasası sürekli bir posta teşkilâtı kurulmasını da emreder. Bu arada isteyerek teslim olan şehirlere ve halkına zarar verilmez (Arsal, s. 169-174). Bu yasaya göre hükümdarlık hânedan ailesi içinde büyük erkek çocuğa intikal eder (Ötemiş Hacı, s. 31).

Moğollar’ın ve Türkler’in aynı coğrafyada yaşamaları, benzer örf ve âdetlere, benzer efsanelere sahip olmaları, Türkler’in Moğollar’dan önce birçok devlet kurmaları ve nihayet Cengiz’in yargılama ile görevlendirdiği Şiti Kutuku’nun Türk soyundan gelmesi gibi sebeplerle Cengiz yasasının büyük kısmının Türk örflerine dayandığı veya ona uygun olduğu ileri sürülmüştür. Muhtemelen Cengiz Han kendi koyduğu kurallar yanında toplumun örf ve âdetlerinin önemli bir kısmına da yasa gücü tanımıştır (Arsal, s. 168; Canatar, s. 41-42; Gömeç, I/2 [2006], s. 4 vd.). Türkler’de kelimenin kullanımının Cengiz Han’dan önceye dayanmasına rağmen (Clauson, s. 974) Cengiz Han’ın egemenliğinden sonra hukukî anlamda yaygınlık kazandığı ve onun adıyla bütünleştiği söylenebilir. Orhon yazıtlarında ve Kutadgu Bilig’de hükümdarın iyi töre koymasından söz

edilmesi Türk geleneğinde devlet başkanının kanun koyma yetkisine işaret içindir. Müslüman Türkler arasında yasa hukukunu ilk kuramlaştıranlardan birinin, Fetâvâ-yı Cihandârî müellifi ve Sultan Muhammed b. Tuğluk'un siyasî danışmanı Ziyâeddin el-Berenî olduğu söylenmiştir. Osmanlı Devleti'nde şer'î hukuk yanında örfî hukuk tanımlanırken örnek diye Cengiz'e atıf yapılması geleneğin teşekkülü bakımından ilgi çekicidir: "Mücerred tavr-ı akl üzre nizâm-ı âlem-i zâhir için meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izâfe ederler; siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî derler ki örfümüzce ona örf derler" (Tursun Bey, s. 12). Tursun Bey'den önce ilk Osmanlı tarihçisi kabul edilen Ahmedî ise Moğol sultanlarının zulmü doğrudan değil kanunlarla yaptığını belirterek (Zulm kim kānûn u zabt ile ola/Adl gibi halka ol âsan gele) ister adaletli veya adaletsiz, ister isabetli ya da isabetsiz olsun bizzat yasanın varlığının halkın tavrı bakımından önemini vurgular. Siyâset-i şer'iyye (idare, yönetim) tamlamasındaki siyaset kelimesinin Türkçe yasanın başına, Cengiz'in askerleri arasındaki üç temel düzen ve ilkeyi (avcılık, ordu teşkilâtı, posta sistemi) vurgulamasından dolayı Farsça "se" (üç) sözü getirilerek "se-yasa" (üç yasa) ve bu ifadenin Arapça'da siyaset halini aldığı şeklindeki izah, Cengiz yasasının siyaset ve siyâset-i şer'iyye kavramını yorumlama bakımından etkisini gösterir (DİA, XXXVII, 299).

İlhanlılar. İlhanlı kaynaklarında yasa emir veya cezadan ziyade "birini ölüme mahkûm etme" anlamına gelir. Birçok defa yasadan söz edilmesine rağmen Cengiz'in yasasına nâdiren atıf yapılır. Yasa bir ölçüde "ahkâm ve ferman" mânasına gelecek şekilde kullanılmıştır. Gāzân Han zamanında Moğollar'ın İslâmiyet'i kabul etmeye başlamasıyla Moğol yasası geri plana itilmiştir. Reşîdüddin'e göre Gāzân Han gençliğinde "yasak ve yusun"un ateşli

bir taraftarıydı ve Moğol askerlerine iktâ verdiğinde Cengiz Han'ın yasasını çok övmüştü. Bu övgüyü bazı araştırmacılar Cengiz yasasını aşındıran uygulamaları örtmek amacına yorumlamışlardır. Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Târîḫ-i Olcaytu'da Olcaytu'nun sarayında Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki uzun bir ihtilâftan söz eder. Bu ihtilâf üzerine Kutluk Şah Noyan, "Bu yetmiş iki parçaya ayrılmış tuhaf Arap dininden Moğol yasa ve yusunlarına dönelim" demişti. Bu nakilden, Moğol beyleri arasında bu devirde geleneklerinin hâlâ yaşadığı ve onların İslâm'a dair bilgilerinin zayıflığı

sonucu çıkarılabileceği gibi eski Moğol gelenekleriyle şeriat arasında belli bir gerilimin var olduğu da anlaşılır.

Fars kaynaklarında mahkeme ve yargılama gibi farklı anlamlarda “yargu” sözü sıkça kullanılır. Meselâ Câmiʿ u’t-tevârîḫ’in İran’daki Moğollar’dan söz edilen bölümünde sık sık yargu kelimesi geçer. Cüveynî’ye göre İlhanlılar’ca, hükümdar aleyhindeki eski yüksek idarecilerin ve suikast iddiasıyla diğer düşmanların durumu soruşturulurken zaman zaman işkencenin uygulandığı yargular (yargılamalar) yapılmıştır. Reşîdüddin de yargulardan, resmî görevlilerden şikâyet ve entrikalara karşı tahkikat dolayısıyla bahseder. Yarguya emîr-i yargu veya yargucı tarafından nezaret edilirdi. Moğol emîrleri ve askerleri, Moğollar’a tâbi devletlerdeki hükümdarlar, emîrler, vezirler ve diğer devlet adamları, Moğol şehzadeleri gerektiğinde yarguda muhakeme edilip hesaba çekilirdi. Yargucı, hasımlar arasındaki anlaşmazlıkları da Cengiz yasasına göre sonuca bağlardı (Uzunçarşılı, s. 266 vd.). İlhanlılar ve Kirman Karahıtayları’ndaki yargu davalarının boyutları tam olarak bilinmemektedir. Şems-i Münşî, Destûrü’l-kâtib adlı eserinde emîr-i yargunun işlevlerini anlatan uzun bir bölüme yer verir. Bazı araştırmacılar, Destûrü’l-kâtib’de anlatılan yargu ile 1206 kurultayında Cengiz’in görevlendirdiği Şigi Kutuku’nun faaliyetleri arasında benzerlikler tesbit etmiştir. Şigi Kutuku’nun hükmettiği belirli ceza davaları “mavi kitap”a kaydedilir, dava için Moğolların Gizli Tarihi’nde de geçen yargu kelimesi kullanılırdı. Reşîdüddin’e göre öksüz bir Tatar olan Şigi Kutuku yargunun kurallarını koymuş, bu usul Moğolistan’da ve o bölgelerde uygulanmıştır. Asker toplama işi için İlhanlılar “yasamişî” tabirini kullanırlardı ki bu da yasayla ilgili görünmektedir.

Memlükler. Tarihçi İbn Tağrîberdî, Baybars’a takdim edilen büyük yasadan söz etmekle birlikte bunun bir nüshasının günümüze intikal ettiğine dair bilgi yoktur. Kahire’de XIV. yüzyılda Moğollar ve Memlükler arasındaki diplomatik ilişkilerde muhtemelen Arap yazısının benimsenmesinden önce birkaç emîrin Moğolca’yı, daha az sayıdakinin de Uygur yazısını kullandığı anlaşılmaktadır. Kalkaşendî de Altın Orda ile Memlükler arasındaki yazışmaların Arap yazısıyla fakat Moğolca yapıldığını belirtir (Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 167). Makrîzî’nin el-Ḫıṭaṭ adlı eserinde bahsettiği (II, 220) Ebû Hâşim Ahmed b. Burhân’ın Bağdat’ta Müstansıriyye Kütüphanesi’n-de yasanın bir nüshasını gördüğüne dair kaydın doğruluğu sorgulanmıştır. D.

Ayalon, Makrîzî'nin bu kısımda verdiği bilginin yasa içeriğinin tasviriyle birlikte İbn Fazlullah el-Ömerî'den, onun da Cüveynî'den aldığını tesbit etmiştir. Ayalon'a göre Makrîzî, yargıç sıfatıyla hareket eden hâciblerin ve bilhassa Memlükler'in şeriatın tamamlayıcısı olarak kadıların sahasına tecavüz edip idarî hukuku, "siyâse" ve "nazar fi'l-mezâlim" pratiğini uyguladıkları kanaatindeydi. Bu eğilimle mücadele için hâciblerin siyasetinin şeriatın tersi olan yasadan ibaret bulunduğunu ileri sürmüş, hatta ironik biçimde siyâse kelimesinin etimoloji bakımından yasa kelimesinden geldiğini iddia etmişti. Mısır'a yerleşen Moğollar'la Türkler arasındaki örf ve âdetlerle ilgili ihtilâfları Cengiz yasasına göre hâcib adlı görevlinin çözdüğü, hâcibin yargı yetkisinin sadece askerî davalar ve ihtilâflarla sınırlı olduğu, ancak bazan onun halk arasındaki davalara da baktığı, verdiği kararlara "hükm-i siyâset" denildiği de kaydedilmiştir.

Ayalon, şimdiye kadar Memlükler arasında Moğol yasasına yapılan atıflardan bilinen en erkenine, XIV. yüzyılın ilk yarısında Sultan el-Melikü'l-Muhammed b. Kalavun'un emîri ve emini Aytamış el-Muhammedî'nin diplomatik amaçlarla Moğolca'yı iyi öğrendiğinden, Cengiz Han'ın yaşayışını yakından izlediği ve hükümdar muhafızları olan seçkin hasekiye mensuplarını Cengiz yasasına göre yargıladığından bahseden Safedî'nin Aʿyânü'l-ʿaṣr adlı eserinde rastlandığını bildirir. Sultanın bir diğer emîri olan Arıktay'ın da yasayı bildiğinden söz edilmiştir. Memlük Devleti'nde Moğol etkisinin yaygın olduğu ve bunun hânedanın sonuna kadar sürdüğü yolundaki görüşe karşı Ayalon, erken Memlük toplumunda yasa eğer bir rol oynamışsa bunun XIV. asrın ilk onyılları esnasında Batı Asya Moğolları'nın ekseriyetinin İslâmiyet'i benimsemesi sonucu çok uzun sürmediğini, çünkü bu süreçte yasanın ve diğer Moğol geleneklerinin Moğollar'ca doğrudan doğruya yönetilen ülkelerde dahi etkisinin azaldığını ileri sürmüştür.

Osmanlılar. Selçuklular'dan sonra onların mirasını devralan Osmanlılar'da da yasa ve yasak kelimeleri geçer. Daha önce Selçuklular'da Sultan Sencer döneminde İran şehirlerinde kadılarca yürütülen şer'î mahkemeler, vergi konularıyla ilgili Dîvân-ı Riyâsât ve kamu güvenliğiyle ilgili meselelere bakan şıhnenin mahkemesi, ayrıca Dîvân-ı Mezâlim vardı. Anadolu'da Hatîroğlu isyanını bastırmak ve diğer suçluları yargılamak üzere 675'te (1276) Yargu Divanı kurulmuştu. Destûrü'l-kâtib'e göre yargucı olan emîr

“kutadgubilik-i Cengiz Hanî’yi” (yasayı) görüp, okumuş olmak ve bütün kanunları iyi öğrenmek mecburiyetindeydi. Ayrıca önceki yargucıların işlemlerini de bilmesi gerekirdi (Uzunçarşılı, s. 271). Bu bilgiler, Selçuklular zamanında da yasanın belli bir uygulamasının ve etkinliğinin bulunduğunu gösterir. Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme’sinde yer verdiği emîr-i hareslik ve emîr hares, bazı tarihçilerce hâcib adıyla birçok memura sahip “ağacı”dan (hâcibü’l-hüccâb) sonra sarayda en yüksek görevli memur, yanlış olarak yasacı, en yüksek vazife ise yasacılık şeklinde açıklanmıştır (a.g.e., s. 36-37).

Osmanlılar’da örfî hukukun yasa ile bağını gösteren Tursun Bey’in açıklamasından başka şeklî bir unsur olarak erken devirlerde kanunnâmelerin bazılarının yasa (yasahâ), yasak ve yasaknâme diye adlandırıldığı dikkati çeker. Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devrine tarihlendirilen, Kānûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî adlı mecmuadaki elli dokuz hükümden üçü yasaknâme, dördü kanunnâme ve yirmi altısı yasak diye belirtilmiştir (bk. bibl.). Bunların maden işletmesi, tuz çıkarma ve tuz inhisarı, para basımı ve tedavülü, gümrük ve kapanlar, çeşitli temel ihtiyaç maddelerinin inhisar ve nizamlarına dair çoğu malî hususlarla ilgili hükümler koyduğu ve bu hükümlerin ihlâlleri durumunda verilecek cezaları düzenlediği görülmektedir. Türk ve Moğol geleneğinde hükümdarın yasa koymasıyla ilgili herhangi bir tereddüt yoktur. İslâm hukuku da devlet başkanına sınırlı bir yasama yetkisi tanıyarak hükümdarın işini kolaylaştırmış ve koyduğu kuralın meşruiyet bunalımı yaşamasını önlemiştir. Ömer Lutfi Barkan’ın topladığı Osmanlı sancak kanunnâmelerinden Akkoyunlu sahasındaki yerlere ait olanların, yani Doğu

ve Güneydoğu Anadolu’daki Arapgir, Diyarbekir, Ergani, Mardin, Ruha ve Kemah livâları kanunnâmelerinde “defteri yasahâ-i livâ-i ...” şeklinde adlandırıldığı görülür. Bunlardan “Defteri Yasahâ-i Vilâyet-i Kemah”ın 922 (1516), diğer beşinin 924 (1518) tarihini taşıması kelimenin Akkoyunlular vasıtasıyla geldiğini ve XVI. asrın başına kadar yaygın biçimde kullanıldığını düşündürür. Bu kanunlar daha sonra “kanunnâme” şeklinde geçecektir. Anılan kanunların “yasahâ” (yasalar) diye isimlendirilmesi her kanun maddesinin yasa diye nitelendirildiğini ortaya koyar. Osmanlılar’ın kanunnâme yerine daha çok yasak ve yasaknâmeyi, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın yasahâyı tercih ettiği söylenebilir. Yasaknâme padişahın

idarî, askerî, malî hususlardaki kanunlarını ve bunların ihlâli durumunda uygulanacak yaptırımları içeren düzenlemelerdi.

XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlılar'da yasak kelimesinin kanunun yanı sıra "silâh" veya "güç, zor, hâkimiyet, otorite" anlamında kullanıldığı da görülür. Yasaklu kelimesi yine bu ikincisine yakın bir anlama sahiptir. Nitekim Yıldırım Bayezid'in, askerlerine yol üzerindeki tarlalarda ekinlere dokunmamalarını tembih ettiği bir kayıtta ondan, "Yıldırım Bayezid Han gayet yasaklu idi, kimseye el vurdurmadı, gayetle yasak etmiş idi" şeklinde söz edilir (Oruç Beğ Tarihi, s. 36). Eserini 730'da (1330) yazan, üç Selçuk ve iki Osmanlı hükümdarı devrinde yaşayan Âşık Paşa'nın Garibnâme'sinde geçen, "Geh yasama gâh kapçur geh tağar/Koşına koşmuş ili her dem sağar" beytinde yasama "salma vergi" anlamındadır. Bu vergi, diğer vergiler olan kapçur/kopçur ve tağar ile birlikte muhtemelen Selçuklular döneminden kalmadır. Osmanlılar'da timar, zeâmet ve hasların yerlerinin ve sağladıkları gelirlerin yazıldığı defter için yasama defteri tabiri geçer. Bayburt Kanunu'nun bir hükmünden anlaşıldığına göre vilâyet tahriri aynı zamanda yasanmak/yasamak fiiliyle de ifade edilmekteydi (Hâliyâ vilâyet-i mezkûre yasanıp defter oldukta). Osmanlılar yasa, yasak, yasak etmek, yasakçılık, yasaknâme (meselâ 947 [1540] tarihli Para Voyvodaları Yasaknâmesi) kavramlarını kullanmalarına rağmen zamanla yasa ve yasaknâme yerine kanun ve kanunnâmeyi tercih etmişlerdir. Bu bağlamda kanun ve kanunnâme hakkında söylenegelenler yasa ve yasak hakkında da tekrarlanabilir.

Yasakçılık, yeniçerilerin pâyitahtta ve taşrada kanun ve kaidelerin tatbikinden sorumlu olmalarını ifade eden, başlangıcı Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar giden, daha çok malî alandaki hizmetlerle ilgili bir görevdi. Yasakçı umumiyetle taşra kulluklarına verilen bir isimdi; ancak bunlar aynı zamanda kale kapılarını ve elçilikleri korur, satışı yasak malları izler, gümrük kapılarını ve pazarları denetlerdi. Bazan yasakçı tabiri İstanbul'daki kullukçular için de kullanılmıştır. Yasakçılık, kanunları gereği gibi uygulayıp bilhassa Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren asayiş ve düzeni temin etme görevi idi. Taşrada görevlendirilen yasakçılara (kavas) bu ad dışında kulluk, değnek, yasakçı değneği, değnek kulluk, yasavul, yasakkulu/yasakçı kulu gibi adlar da verilmiştir. Bu son tabir XV. asır yasaknâmelerinde geçer. Yasakçı bazan halkın isteği üzerine tayin edilir

veya görevine son verilirdi (Akgündüz, IX, 219). Yasakçılık hizmetine "emr-i pâdişâhîye mutî‘ ve münkad oldukları için" yeniçeriler tayin edilirdi (a.g.e., IX, 186). Taşrada görevli yasakçıların başına yasakçıbaşı adıyla yeniçeri yayabaşılarından biri getirilirdi. Yasakçılık hizmetini görenlerin ücreti olarak ilgili bölge halkından belli bir süre her dört koyundan birer akçe ve her sürüden bir toklu yasakçılık resmi alınırdı (Barkan, s. 344).

Osmanlılar'da yazılı kanun yapma ve ilân etmenin Fâtih Sultan Mehmed'le başladığı, onun İstanbul'u fethiyle birlikte Roma imparatorlarını taklit ederek kendisinde böyle bir yetki gördüğü ileri sürülmüştür. Bilinen ilk yazılı Osmanlı kanunnâmesi olan Fâtih'in Kanunnâmesi'ndeki ceza ve vergi düzenlemelerinin daha önceden varlığı tesbit edilenlerden oluştuğu, yani şifahî düzenlemelerin yazılı hale getirildiği açıktır. Fâtih'in teşkilât kanunu da bu niteliktedir ve bu durum önsözünde belirtilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in buradaki ifadesinde iki husus dikkati çeker: İlki onun bazı ilâveleri bulunsa da kanunların atalarından beri gelen kanun olduğu, ikincisi Cengiz'in de kendi yasası için öngördüğü, ardından gelen hükümdar neslinin buna ebediyen bağlı kalması isteğidir. Ancak kendisi yeni kanunlar koyduğu gibi bazı kanunları da kaldırmıştır ve ona uyulmasını arzu etmesine rağmen kanunnâmesinin ıslah edilmesini de istemiştir (İnalcık, SBFD, XIII/2 [1958], s. 114, 116). Ancak bu görüşün doğru kabul edilebilmesi için ilk yazılı kanunnâme geleneğinin Osmanlı Devleti ile başlamış olması gerekir.

Osmanlı Devleti ile Türkistan'da kurulan Uluğ Bey Devleti'ni yasa-şeriat ilişkileri bakımından karşılaştıran İsenbike Togan, Uluğ Bey'in yasa ve şeriat arasında XV. asrın birinci yarısında başaramadığı uyumu, aynı asrın ikinci yarısında Osmanlı padişahı Fâtih'in gerçekleştirerek kuvvetli bir merkezî idare kurduğunu belirtir ve Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmesini yasa ile şeriatın bu başarılı uyumunda görür. Uluğ Bey'in başarısızlığını ise yasa ve şeriat uyumsuzluğundan çok başka etkenlere bağlar (Tarih Çevresi, sy. 10 [1994], s. 9-16). Uriel Heyd de Kuzey Afrika, Güney Arabistan, Endonezya ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde şer‘î hukuk dışında cezalar uygulanmasına rağmen ceza hukuku sahasında Osmanlılar'ın yaptığı gibi resmî şekilde kanun koyup ilân etme uygulamasının başka İslâm memleketlerinde görülmediğini söyler. Osmanlılar'a benzer uygulamaya Dulkadıroğulları Beyliği'nin yanı sıra

daha sonraki tarihte (1672) ve daha dar kapsamda Evrengzîb Âlemgîr'in hükümdarlığı esnasında Hindistan'daki Bâbürlüler'de rastlanacaktır. Heyd'e göre bu bir tesadüf değildi; Bâbürlüler, Osmanlılar dışında diğer büyük Sünnî müslüman güçtü ve Osmanlılar gibi merkezî, iyi teşkilâtlanmış, önemli oranda gayri müslim nüfusa ve büyük ölçüde Türk-Moğol geleneklerine dayalı kurumlara sahip askerî bir devletti.

Bugün her ne kadar Cengiz yasasının yazılı olmayabileceği görüşleri ileri sürülse de son zamanlara kadar onun yazıya geçirildiği ve bir nüshasının Bağdat Kütüphanesi'nde bulunduğuna inanılmıştır. Orhon yazıtlarında kağanın töre koyması, Kutadgu Bilig'de hükümdarın iyi töre koymasının öğütlenmesi, Cengiz yasası, Cengiz'in oğullarının yönettiği Altın Orda ve İlhanlı devletlerindeki yasa referansları, Timur'un tüzükâtı, Fâtih Sultan Mehmed ile aynı devirde hüküm süren Uzun Hasan'ın birçok kanun düzenleyip ilân etmesi, ardından Dulkadırlı Alâüddevle Bozkurt Bey'in kanunnâmesi ve Hindistan'da Bâbürlü hükümdarlarının da kanun koyması, hatta Gregoryen Kıpçak toplumunun "törebitig"i düzenlemesi yasa/kanun koymanın Türk-Moğol geleneğinde bulunduğunu açık şekilde gösterir. Hükümdarlar için Cengiz yasası bir hukukî dayanak ve meşruiyet kaynağı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 974; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 167; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 220; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk),

İstanbul 2007, s. 36; Ötemiş Hacı, Çengiznâme (haz. İlyas Kamalov), Ankara 2009, s. 31; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1995; Uzunçarşılı, Medhal, s. 36-37, 266 vd., 271; Barkan, Kanunlar, s. 344, 357; Sadri Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, s. 168-174; Spuler, İran Moğolları, tür.yer.; C. Alinge, Moğol Kanunları (trc.

Coşkun Üçok), Ankara 1967; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 2; Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1994-96, VII, 655-656; IX, 186, 219; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1995, s. 256-257; Mehmet Canatar, "Yasa, Yasak, Yasaknâme Tabirleri", Adalet Kitabı (ed. Bülent Arı - Selim Aslantaş), Ankara 2007, s. 41-54; Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", SBFD, XIII/2 (1958), s. 102-126; a.mlf., "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", İslâmiyât, I/4, Ankara 1998, s. 135-142; D. O. Morgan, "The 'Great Yasa of Chingiz Khan' and Mongol Law in the Ilkhanate", BSOAS, XLIX/1 (1986), s. 163-176; a.mlf., "Yāsā", EI² (İng.), XI, 293; I. de Rachewiltz, "Some Reflections on Cinggis Qan's Jasag", East Asian History, VI, Canberra 1993, s. 91-104; İsenbike Togan, "Uluğ Bey Zamanında Yasa ve Şeriat Tartışmaları", Tarih Çevresi, sy. 10, Ankara 1994, s. 9-16; Sadi S. Kucur, "Nizâmülmülk'ün Siyâset-Nâme'sine Selçuklu Devlet Teşkilâtı Açısından Bir Bakış: Emîr-i Hares ve Emîr-i Dâd Örneği", MÜTAD, sy. 12 (2002), s. 41-72; Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 27-84; Saadettin Gömeç, "Bazı Çingiz Yasalarının Tarih ve Sosyal Dayanakları", Turkish Studies, I/2 (2006), s. 1-13; Emine Dingeç, "16. ve 17. Yüzyıllarda Taşrada Yasakçılar", Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 7, Konya 2009, s. 129-143; Mustafa Uyar, "İlhanlı (İran Moğolları) Ordusunda Hiyerarşi: Askerî Yetkililer ve Nitelikleri", DTCFD, XLIX/1 (2009), s. 33-47; Aydın Taneri, "Hâcib", DİA, XIV, 510; H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", a.e., XXXVII, 299.

Fethi Gedikli

YASAKÇI

(bk. KAVAS).

YASAR, Hüseyin Hüsâmeddin

(bk. HÜSEYİN HÜSÂMEDDİN YASAR).

YÂSÎN SÛRESİ

(سورة يس)

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz altıncı sûresi.

Adını ilk âyetini oluşturan iki harften almıştır. Hz. Peygamber tarafından bu adla anılmış, Buhârî ve Tirmizî'nin hadis kitaplarında da bu isim kullanılmıştır. Sûre, Kur'an'ın kalbi diye nitelendiren hadis rivayetine dayanılarak "kalbü'l-Kur'ân" diye de adlandırılmış, ancak bu yaygınlık kazanmamıştır (Âlûsî, XXII, 522-523; İbn Âşûr, XXII, 191). Sûrenin Mekke döneminin ortalarında nâzil olduğu kabul edilmektedir. İnsanların yaptıkları işlerin ve bıraktıkları izlerin kayda geçirildiğini bildiren 12. âyetin yorumu meyanında rivayet edilen bir hadis dolayısıyla (Tirmizî, "Tefsîr", 36) bu âyetin Medine'de indiği söylenmişse de bu kanaat benimsenmemiştir (Âlûsî, XXII, 523; İbn Âşûr, XXII, 191, 204-205). Sûre seksen üç âyet olup fâsılası "م، ن" harfleridir.

Yâsîn sûresinde İslâm akaidinin üç esasını teşkil eden tevhid, nübüvvet ve âhiret konuları tabiatın mükemmel kuruluşu ve işleyişinden deliller getirilerek anlatılır; bu arada iman-küfür mücadelesi çerçevesinde geçmiş kavimlerden ibret verici örnekler zikredilir. Dört bölüm halinde incelenmesi mümkün olan sûrenin birinci bölümünde ana konu Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve Kur'an'ın vahiy ürünü oluşudur. Sûrenin ilk âyetini teşkil eden "yâsîn" büyük bir ihtimalle Hz. Muhammed'e bir hitaptır (Âlûsî, XXII, 525; krş. Taberî, XXII, 178). Ardından Kur'an'a yemin edilerek Muhammed'in Allah'a ulaştıran yol (sır'at-ı müstakim) üzerinde bulunan peygamberlerden olduğu, Kur'an'ın da gafletten bir türlü kurtulamayan kitleleri uyarmak amacıyla Allah tarafından indirildiği ifade edilir. Ancak gönüllerini ilâhî gerçeklere açmayan, Cenâb-ı Hakk'ı anıp kalpleri ürpermeyen ve iradelerini hak dine yönlendirmeyen insanların bütün uyarılara rağmen iman etmeyecekleri bildirilir; mükelleflerin işledikleri fiillerin her şeyi içeren bir kütükte kaydedildiği belirtilir (âyet 1-12). Sûrenin ikinci bölümü kendilerine Hak dinin tebliğcilerinin gönderildiği bir yerleşim yeri halkının (ashâbü'l-karye) kıssası hakkındadır. Bu yerleşim

yerine önce iki tebliğci gelmiş, ardından bunları destekleyen üçüncüsü gönderilmiştir. Ancak şehir halkı elçilere yalancı demiş, kendilerine uğursuzluk getirdiklerini ileri sürmüş, tebliğden vazgeçmedikleri takdirde işkenceyle öldürüleceklerini söylemiştir. O sırada şehrin uzak yerlerinden gelen bir kişi halkı iman etmeye teşvik ederken kendisi de iman etmiş, fakat inkârcılar tarafından öldürülmüş, nihayet o yerleşim yerinin halkı korkunç bir sesle helâk edilmiştir (âyet 13-32). Müfessirler söz konusu şehrin Antakya, elçilerin havâriler, halkın Romalılar, uzaktan gelen kişinin de Habîb en-Neccâr olabileceğini kaydetmişse de gerek Hıristiyanlığın yayılışı gerekse Antakya'nın tarihi bakımından bu açıklamalar isabetli görülmemiştir (bk. ASHÂBÜ'l-KARYE; HABÎB en-NECCÂR). Kur'an'da mevcut kıssaların çoğunda olduğu gibi yerleri ve hitap edilen insanları bilinmeyen bu kıssadan da amaç tarihî bilgi vermek değil kıssadan hisse alınmasını sağlamaktır.

Sûrenin üçüncü bölümünde insanların hayatlarını sürdürdükleri yeryüzünün besleyici özelliğine, gece ile gündüz, güneşle ay arasındaki düzen ve âhenge, yeryüzündeki çiçek, bitki vb. şeyler, ayrıca insanlar ve insanların henüz vâkıf olamadığı nice

canlı arasındaki tozlaşma ve döllenmeye, gemilerin denizde batmadan seyretmesine temas edilerek Allah'ın birliği ve yüceliğine dikkat çekilir; bütün bu delil ve işaretlere rağmen inkârcıların dinî gerçeklerden yüz çevirdikleri ifade edilir (âyet 33-47). Yâsîn sûresinin dördüncü bölümü âhiretin varlığı ve âhiret âleminin tasvirine dairdir. Burada kıyametin ansızın kopacağı bildirildikten sonra vukuu hakkında kısaca bilgi verilir. Ardından cennetin tasvirine, cehennemliklerin bedbahtlığına değinilir; onların dünyada iddia ettikleri gibi Kur'an'ın bir şair sözü değil vahiy ürünü olduğu zikredilir. Dünya hayatında insan türüne verilen nimetlerin bir kısmı sayılır; buna rağmen inkârcıların kendilerine hiçbir fayda sağlamayan putlara taptıkları belirtilir. Sûrenin son âyetlerinde, görünürde spermden meydana gelen insanın dünyaya geliş şeklini göz ardı ederek, "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diye soran inkârcıya, "İlk defa yaratmış olan diriltecek" şeklinde cevap verilir; bu kanıt, "Sizin için yeşil ağaçtan ateş çıkaran (krş. Mâtürîdî, XII, 114; Elmalılı, V, 4042), bütün tabiatı yaratan Allah ölülerin benzerini yaratmaya kādir değil mi?" ifadesiyle desteklenir. Sûre İslâm'ın tevhid ve âhiret inancına bir defa daha vurgu yapan âyetlerle

sona erer (âyet 48-83).

Yâsîn'in de içinde yer aldığı otuz kadar sûrenin (mesânî) Hz. Peygamber'e İncil yerine verildiğini belirten hadisin sahih olduğu kabul edilmiştir (Müsned, IV, 107; İbrâhim Ali, s. 224-225, 292). Sûrenin fazileti hakkında birçok hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan biri, "Yâsîn sûresini geceleri okuyan kimsenin günahları bağışlanır" meâlinde olup (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21; İbrâhim Ali, s. 292-295) sahih görülmüştür. Her şeyin bir özü (kalbi) ve odak noktasının bulunduğunu, Kur'an'ın odak noktasının Yâsîn olduğunu belirten, Yâsîn sûresinin ölüler için veya ölmek üzere olanların yanında okunmasını tavsiye eden rivayetler ise zayıf sayılmıştır (Müsned, V, 26 [nşr. Müessesetü'r-risâle, XXX, 417-418]; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 4; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 19; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 7; İbrâhim Ali, s. 171-172, 292-301). Bazı tefsir kitaplarında (meselâ bk. Zemahşerî, V, 198; Beyzâvî, III, 448) bunlardan başka isnadsız kaydedilen fazilet rivayetleri de vardır.

Yâsîn sûresinin tefsiri konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunun önemli sebeplerinden biri muhtemelen faziletine dair rivayet edilen hadisler, diğeri de ölüler üzerine okunmasının tavsiye edilmesidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde 100 civarında Yâsîn tefsiri, havâs ve tercüme kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtların yirmisi Hamâmîzâde Ali Efendi'nin Yâsîn tefsirine aittir (İstanbul 1262, 1265, 1273, 1286, 1294, 1316, 1320). Ebûishakzâde Esad Efendi'nin Ḫulâṣatü't-tebyîn fî tefsîri sûre-i Yâsîn adlı eserinin yine bu kütüphanede on civarında kaydı vardır. İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey Çelebi'nin Tefsîr-i Yâsîn-i Şerîf'i Ayşe Humeyra Aslantürk tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Yâsîn-i Şerif Tefsîri, İstanbul 1997; Isparta 2007). Davut Aydüz Kur'ân-ı Kerîm'in Kalbi Yâsîn Sûresi Tefsiri adıyla bir çalışma yapmıştır (İstanbul 2004).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 107; V, 26; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXII, 178; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mustafa

Yavuz), İstanbul 2008, XII, 114; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1424/2003, s. 282-283; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), V, 198; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 448; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, V, 598-599; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 642; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXII, 522-523, 525; Elmalılı, Hak Dini, V, 4002-4004, 4042; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/1999, VII, 171-198; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XXII, 191-192, 204-205; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve'l-âs̱ârü'l-vâride fî feżâʾili süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 171-172, 224-225, 292-301; Seyyid Muhammed Hüseynî, "Sûre-i Yâsîn", DMT, IX, 369-370.

Bekir Topaloğlu

YÂSİNCİZÂDE ABDÜLVEHHÂB EFENDİ

(bk. ABDÜLVEHHÂB EFENDİ, Yâsincizâde).

YÂSİR b. ÂMİR

(ياسر بن عامر)

Ebû Ammâr Yâsir b. Âmir b. Mâlik el-Ansî (ö. m. 615)

İslâm tarihinde şehid olan ilk erkek sahâbî.

Ammâr b. Yâsir'in babası olup Yemenli Ans kabilesinin Yâm koluna mensuptur. Ammâr ve kardeşleri Hâris ve Mâlik kayıp olan diğer kardeşlerini aramak için Mekke'ye gittiler. Hâris ve Mâlik bir süre sonra memleketlerine döndüler; Yâsir, Mahzûmoğulları'ndan Ebû Cehil'in amcası Ebû Huzeyfe b. Mugīre'nin himayesinde Mekke'ye yerleşti. Ebû Huzeyfe onu Sümeyye bint Hubbât adındaki câriyesiyle evlendirdi. Bu evlilikten Ammâr doğunca Ebû Huzeyfe Sümeyye'yi âzat etti. Yâsir ve Ammâr, Ebû Huzeyfe'nin Câhiliye döneminde ölümüne kadar onun yanından ayrılmadılar. Yâsir'in Ammâr'dan sonra Abdullah ve Hureys adında iki oğlu daha oldu; Hureys Câhiliye döneminde öldürüldü. Yâsir ile Sümeyye, oğulları Ammâr ve Abdullah ile birlikte Resûl-i Ekrem'e ilk inananlar arasında yer aldı. Bütün aile Müslümanlığı kabul ettikten sonra Hz. Peygamber onlara "Âlü Yâsir" diye hitap etmeye başladı. Ammâr, Resûlullah'tan beş altı yaş daha büyük olduğuna göre İslâm'a girdiklerinde Yâsir yaklaşık altmış yaşındaydı. Ammâr, Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin sütkardeşidir.

Yâsir ile Sümeyye İslâmiyet'i seçtikleri için Müşriklerden ağır işkence gördüler. Hz. Osman'ın naklettiğine göre müşrikler Yâsir'e, Sümeyye ve Ammâr'a Mekke'nin dışındaki bir yerde işkence ederken Hz. Peygamber oraya gelmiş, Yâsir, "Bu işkence hiç bitmeyecek mi?" deyince Resûlullah ona, "Sabret" diye cevap vermiş, ardından, "Allahım! Yâsir ailesini bağışla; şüphesiz bağışlamışsındır" şeklinde dua etmiştir (Müsned, I, 62). Başka bir gün de Resûl-i Ekrem, güneşin yakıp kavurduğu bir zamanda kızgın taşlar üzerinde işkence gören Yâsir ailesinin yanına gitmiş ve yine, "Yâsir ailesi, sabredin! Size cenneti müjdeliyorum" demiştir (Hâkim, III, 388). Bu işkenceler sonunda Sümeyye, Ebû Cehil tarafından mızrakla göğsünden

vurularak öldürüldü, böylece İslâm’ın ilk kadın şehidi oldu. Onun ardından Yâsir de işkence ile şehid edildi. Bazı rivayetlere göre ise Yâsir, Sümeyye’den önce şehid edilmiştir. “İnsanlardan öylesi vardır ki Allah’ın rızasını kazanmak için kendisini feda eder. Allah kullarına pek merhametlidir” meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/207) Yâsir ailesi hakkında nâzil olduğu rivayet edilmektedir (Süyûtî, I, 577). Yâsir’den oğlu Ammâr ile Hz. Osman rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 62; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebî (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 339-343; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 178 vd.; Hâkim, el-Müstedrek, III, 388-389; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 675-678; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 67; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, V, 467-468; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 406-410; İbn Kesîr, es-Sîre, I, 494-495; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 647-648; Süyûtî, ed-Dürrü’l-menṡûr, Beyrut 1403/1983, I, 577.

Ayhan Tekineş

YAŞ

Romanya'da tarihî bir şehir.

Romanya'nın kuzeydoğu kesiminde yer almakta olup Prut nehrinin kollarından Bahlui çayı kıyısında deniz seviyesinden 140 m. yükseklikte kurulmuştur. Bugün Iaşi adıyla bilinir. Bu ad, uzmanlara göre bir Sarmat kabilesi olan Yazyges (yaz kültürüne bağlı olanlar/göçebeler) veya Alan kabilesi Jassiler'e (Jiasz) dayanır. Üzerinde daha çok durulan ikinci görüşe göre Yaycı Alanlar bu bölgeye sığınarak yerleşme yerine adlarını vermişlerdir. Bazı yabancı seyyahlar ise Iaşi'nin, aynı adı taşıyan bir çobanın yahut efsanevî şöhrete sahip bir keşişin isminden geldiğini belirtirler. Dimitri Kantemir bunun bir değirmencinin adı olduğunu söyler.

Yaş'ın ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Buranın varlığına dair ilk sağlam bilgiler 1387-1392 yıllarına ancak iner. Bazı arkeolojik buluntular Boğdan voyvodalığının ortaya çıkmasından (1359-1365) evvel kurulduğuna işaret eder. Yaş şehri bulunduğu mevki itibariyle Doğu Avrupa'nın önemli bir ticarî merkezi haline gelmiştir. Buranın Boğdan voyvodalığının merkezi durumuna gelişi ise XVI. yüzyılın ortalarına rastlar. Önceki merkez olan Suceava son derece kuvvetli bir kale iken Osmanlılar'la olan bir anlaşmazlık sonucu 1538'de Kanûnî Sultan Süleyman tarafından ele geçirilmiş, 1564'te Boğdan'ın merkezi Yaş şehrine nakledilmiştir. Bazı seyyahlara göre Boğdan'ın başşehrini buraya taşıyan Alexandru Lapusneanu, İstanbul'dan gelen emir üzerine ülkesindeki kaleleri yıktırmış, Hotin, Soroca, Orhei gibi sınır kaleleri ayakta kalmış, Yaş'ta bir kale bulunmadığı için buraya dokunulmamıştır. Şehirde kaleye benzer voyvoda sarayı dışında askerî bir istihkâm olmadığını 1069'da (1659) Evliya Çelebi de belirtir. Aslında Boğdan'ın merkezinin Suceava'dan Yaş'a, Eflak'ın merkezinin Targovişte'den Bükreş'e nakledilmesi Osmanlılar'ca verilen emirler sonucu değil ekonomik gelişmenin bir gereğidir. Boğdan-Eflak ticaret yolları Batı'dan Doğu'ya yönelince bu kesim Osmanlı ekonomi yapısının bir parçası haline gelmiştir. Sibiu/Hermanstadt yolu geri planda kalırken Brasov/Kronstadt-Giurgiu/Yergöğü yolu öne çıkmıştır.

1641’de 15.000 hâne nüfusu bulunduğu belirtilen Yaş kasabasını 1659’da gören Evliya Çelebi şehrin ticarî önemine işaret eder. Limanını Baltık denizindeki Danzig olarak belirtmesi şehrin kuzey-güney, yani Baltık’tan başlayıp Karadeniz’e ve İstanbul’a uzanan ticaret yolu üzerinde bir merkez olduğunu gösterir. Evliya Çelebi burada 2060 dükkânın yer aldığını, bedesteninin bulunmadığını, hindistan pirinci, biber, tarçın vb. baharatın ticaretinde bir yol kavşağı durumuna geldiğini ifade eder. Ona göre burada tamamı sazdan 20.000 ev, bunlar arasında 700 kadar tahta örtülü hâne vardır. Bu rakam 1641’de şehri gören Bondini’nin nüfus için verdiği 15.000 hâne rakamı gibi abartılı olmalıdır. Muhtemelen bu rakamlar hâne sayısını değil toplam nüfusu göstermektedir. Nitekim XVIII. yüzyılda şehirde yaklaşık 30.000 kişinin yaşadığı bilinmektedir. 1831’de 60.000, 1859’da 65.000 nüfusun bulunduğu tesbit edilmiştir. Evliya Çelebi, Yaş şehrindeki voyvoda sarayını geniş biçimde tasvir eder. Ayrıca on yedi manastır saymış, bunlar hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Şehirde altı han mevcuttur; bir misafirhanedede İstanbul’dan gelen ağalar ve diğer Türk görevlileri kalır. Tatar ağaları da burada ikamet eder (Seyahatnâme, V, 350-358). Evliya Çelebi’nin yazdıklarından Yaş’ın önemli bir sanat merkezi olduğu anlaşılır. Özellikle 1635-1642 yılları arasında Prens Vasile Lupu’nun inşa ettirdiği Trei Ierarhi Kilisesi iç ve dış süslemeleriyle onun tarafından övgüyle anlatılmıştır. Başka kaynaklar da bu bilgileri önemli ölçüde doğrular. Buraya daha sonra Rusya’da ölen Kantemiroğlu’nun (Dimitrie Cantemir) kemikleri getirilerek defnedilmiştir. Aynı kilisede Romanya’nın ilk prensi olup Almanya’da ölen Alexandru Ioan Cuza da gömülüdür. Seyyahların ilgisini çeken diğer yapılar arasında mermer hamamlar önde gelir. Evliya Çelebi, Lupu’nun Türk tarzında inşa ettirdiği hamamla diğer birkaçından, sitayişle söz eder. Yine ona göre burada birçok tüccar (Rum, Ermeni, yahudi, Laz) bulunmakta, bunlar İstanbul ile olan ticareti yönlendirmektedir. Özellikle Boğdan-İstanbul ticaretinin Lazlar’ın elinde bulunduğunu yazar. Laz tüccarların yol açtığı olumsuzluklarla ilgili Eflak ve Boğdan’dan İstanbul’a şikâyet mektupları yollandığı, 1711’de bunların şehirden çıkarılması için karar alındığı bilinmektedir (BA, A.DVN, dosya nr. 553, vesika 51; dosya 529, vesika 42). Evliya Çelebi’den önce 1657’de burayı gören İsveç elçilik heyetinden bir görevli, hareketli ticaret hayatının bulunduğu şehirde Rum ve yahudi tüccarlarının hayli faal olduklarını, birçok kilisenin yer aldığını, minaresiz bir mescidin var olduğunu belirtir.

Önemli bir geçit yeri üzerinde bulunan Yaş şehri sık sık tahribata uğradı. 1513'te Tatar-Kazak ve Lehler arasındaki mücadeleler sırasında yakıldı. 1538'de ve 1686'da benzer bir yıkıma uğradı. 1711'deki kısa süreli Rus işgali esnasında buradaki birçok Osmanlı tüccarı öldürüldü ve mallarına el konuldu. 1736'da Ruslar bu kesime tekrar indiler. Daha sonraki mücadeleler sırasında burada 1792'de Osmanlı-Rus delegeleri arasında Yaş Antlaşması akdedildi. Yaş şehri Eflak-Boğdan'ın birleşmesiyle (1859-1862) başşehir olma özelliğini kaybetti. I. Dünya Savaşı'nda Romanya'nın güney kesimi Almanya ve müttefikleri tarafından işgal edilince Yaş iki yıl kadar Romanya Krallığı'nın başşehri oldu. Yaş bugün Romanya'nın başşehri Bükreş'ten sonra gelen ikinci büyük şehridir. 400.000 dolayındaki nüfusun % 92,5'i Ortodoks'tur. Romenler yanında burada az sayıda Çingene, yahudi, Rum, Macar, Rus ve Alman yaşar. Yaş'ta mevcut 10.000 civarındaki Katolikler'e ait bir piskoposluk vardır. XX. yüzyılda Rusya'dan sürülen yahudilerin büyük bir bölümü Kuzey Romanya'ya yerleşti; bu arada Yaş'ta önemli sayıda yahudi nüfusu ortaya çıktı. 1930'da toplam nüfusun % 34'ünü oluşturan yahudilere ait 127 sinagog mevcuttur. Bu büyük yahudi nüfusunun yarısı II. Dünya Savaşı sırasında yok edildi. Avrupa'da ayakta kalan en eski sinagoglardan biri (1657-1671) Yaş'ta bulunmaktadır. Ermeniler de uzun süre bu şehirde yaşadılar. Ermeni kilisesi 1395 tarihlidir. Yaş günümüzde Romanya'da bir kültür başşehri olarak anılır. Ayrıca kimya, ilâç, tekstil, metalürji ve konservecilik gibi sanayi çeşitliliği dikkati çeker. XIX. yüzyılda Romanya'nın en büyük Ortodoks kilisesi (1833), ulusal tiyatro binası (Teatrul National) ve ilk modern üniversitesi (1860) burada kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Calatori straini despre Țarile Române, Bucureşti 1973-76, V, 327; VI, 53, 476-487; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 350-358; D. Cantemir, Descrierea Moldovei (trc. Gh. Gutu), Bucureşti 1973, s. 73; N. Grigoraş, Biserica Trei Ierarhi din Iaşi, Iasi 1962; D. Badarau - I. Caproşu, Iaşii vechilor zidiri: Pîna la 1821, Iaşi 1974, s. 29-30; M. Maxim, Braila 1711. Noi documente

otomane, Braila 2011, tür.yer.; Suraiya Faroqhi, “Yash”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 832-834.

Mıhaı Maxım

YAŞ ANTLAŞMASI

1787’de başlayan Osmanlı-Rus savaşını sona erdiren antlaşma.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’yla hukuken bağımsız bir devlet konumuna getirilen Kırım Hanlığı’nı ele geçirmek II. Katerina idaresindeki Rusya’nın ana hedefi olmuştur. Antlaşmanın Kırım’la ilgili maddelerinin uygulanmasından doğan tartışmalar 1779 Aynalıkavak Tenkihnâmesi ile giderilmeye çalışılmakla beraber bu, Rusya’nın amacından vazgeçmesine yetmemiş, iç kargaşa içine düşürdüğü Kırım’ı 1783’te nihayet ilhak etmiş, bu durumu savaşa hazır olmayan Osmanlı Devleti’n-den aldığı bir “senet”le (8 Ocak 1784) resmen kabul ettirmiştir (Vâsıf, s. 79 vd.). Kırım’ın ilhakı 1787’de ilân edilen savaşın sebebini ve Rus idaresinden kurtarılması da hedefini teşkil etmiştir. 1200 Rebîülevvelinde (Ocak 1876) sadârete getirilen Koca Yûsuf Paşa yürütülmekte olan savaş hazırlıklarına devam etmiş, ancak kamuoyunda şiddetlenen ve tahtı sarsacak derecelere varan Rus düşmanlığı (Mustafa Nûri Paşa, IV, 17) savaşın vakitsiz açılmasında etkin rol oynamıştır. Eski tarzda, altı ay sonra cephelerde buluşmak üzere 2 Zilkade 1201’de (16 Ağustos 1787) ilân edilen bu savaşa, sefer tuğlarının dikildiği gün (2 Cemâziyelevvel 1202/9 Şubat 1788) Avusturya’nın da Rusya’nın müttefiki olarak katılacağı İstanbul’daki elçisi tarafından resmen bildirilmiş, böylece iki cepheli bir mücadele zorunlu hale gelmiştir.

Avusturya cephesine kıyasla çok daha zorlu geçen Rus cephesi genelde seraskerlere havale edildi ve bir dizi başarısızlığa sahne oldu. III. Selim’in tahta çıkmasıyla beraber Kırım’ın geri alınması hedefi tekrarlandı. Prusya ile yapılan savunma ve saldırı ittifakı (31 Ocak 1790), bu devletin Avusturya ve Rusya’ya karşı savaş açmasını öngördüğünden ordu ricalinin istememesine rağmen savaşın uzamasını kaçınılmaz kıldı. Buna rağmen her iki taraf çeşitli sebeplerle barış için birbirinin nabzını yoklamaktan geri durmadı. Rusya, Ocak 1789’da Prusya ve İngiltere’ye başvurarak Osmanlı dışında savaş halinde bulundukları İsveç ile barışa hazır olduklarını bildirdiyse de Özü ile beraber yeni sınır olarak belirlemek istediği Turla (Dinyester) nehrine kadar uzanan bütün Besarabya topraklarının terkini ve Memleketeyn’de müstakil bir prenslik kurulması gibi talepleri sebebiyle

ciddiye alınmadı. Aynı yıl içinde Osmanlı Devleti de barış için yoklamalarda bulundu ve Eflak voyvodası vasıtasıyla Ruslar'ın niyetini öğrenmeye çalıştı. Türkler'le savaşı yöneten Prens Aleksandoviç Grigoniy Potemkin, savaşın ilânından beri İstanbul'da mahpus tutulan Rus elçisi Bulgakof'un serbest bırakılmasını ön şart olarak ileri sürmekteydi; ancak elçinin tahliye edilmesinin, disiplini zaten zayıf olan ordunun barış yapılacağı beklentisiyle tamamen gevşemesine yol açmasından endişe edilmekteydi. Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın kısa sadâreti (3 Aralık 1789 - 30 Mart 1790) Potemkin ile seraskerliğinden beri devam eden irtibatını daha da güçlendirdi. Potemkin'e yolladığı 19 Safer 1204 (8 Kasım 1789) tarihli mektuba, Bulgakof'un serbest bırakılarak görüşmelerin onunla sürdürülmesi talebiyle cevap verildi. Hasan Paşa 3 Rebîülevvel 1204 (21 Kasım 1789) tarihli mektubunda elçinin tahliye edildiğini bildirmekte ve barış görüşmeleri için kendisine altı maddelik bir metin teslim edilen nüzül emini Hacı Bekir Ağa'nın gönderileceğini haber vermekteydi. Rus elçisinin serbest bırakılması hoşnutlukla karşılandı. 1 Receb 1204 (17 Mart 1790) tarihli mektubunda Potemkin murahhas olarak Albay Baruh'u gönderdiğini ve bunun barış şartlarını şifahen bildireceğini yazmaktaydı. Şumnu'ya gelen Baruh'un sözlü açıklamalarında Bender, Akkirman, Hocabey gibi işgale uğrayan yerlerin iadesi, yine işgal altında tutulan Memleketeyn'in geri verilmesi, Özü Kalesi'nin tamamen yıkılması ve arazisinin iki tarafın tasarrufuna kapalı tutulması, Kafkaslar'da Tiflis hanına ve Gürcistan'a Ruslar'ın müdahale etmemesi, ayrıca diğer devletlerin konsolosluklarının bulunduğu yerlerde konsolosluklar açılması söz konusu edilmekteydi. Bunların dışında Prusya'nın Rusya'ya karşı savaşa katılmasının ihtimal dahilinde olmadığı belirtilmekte, savaş tazminatı istenmeyeceği de vurgulanmaktaydı (BA, Âmedî Odası Defterleri, nr. 55'ten naklen Cevdet, V, 12-16; Uzunçarşılı, IV/1, s. 585-587). Gazi Hasan Paşa ve ordu ricali bu şartlar altında görüşmelere başlanmasına taraftar olduklarından Prusya ile yapılması düşünülen ittifaka savaşın uzamasına yol açacağı gerekçesiyle yanaşmamışlardı. Ancak III. Selim'in Prusya ittifakı şansını kullanmak istemesi sebebiyle Rus savaşına devam edilmesine karar verildi (Beydilli, s. 57 vd.).

Prusya'nın zorlaması Avusturya'yı barışa yanaştırmış ve Yergöğü Mütarekesi ile Ziştovi Antlaşması'nın yapılmasını sağlamış olmakla beraber Rus cephesi önemli kayıp ve hezimetlerle aynen kaldı. Prusya'nın

Rusya'ya karşı yükümlülüğünü yerine getirmekten kaçınması, bazı önemli kalelerin büyük katliamlara uğramış olarak kaybedilmesi ve nihayet Maçin'de yaşanan genel bozgun ve büyük perişanlık (8 Zilkade 1205/9 Temmuz 1791), durumun iyi olmadığını gözler önüne sermekteydi. Bu hezimetten sonra zorlukla Hırsova'da toparlanan ordu tekrar Maçin'e vardı ve Kalas karşısında ordugâh kuruldu. Son gelişmeler barış arayışlarını daha da âcil duruma getirdiğinden Prusya yanında Avusturya barışına aracılık eden diğer devletler de savaşın sona erdirilmesi için katkıda bulunmaktaydı. Petersburg'a giden İngiltere elçisi, burada Turla nehri sınır olmak üzere dört aylık bir mütareke yapılması için çalışmaktaydı. Orduda ve İstanbul'da toplanan meşveret meclislerinde Prusya'nın Rusya'ya karşı ittifak şartlarını yerine getiremeyeceği ve Rusya'nın Turla nehrinin sınır kabul edilmesinden vazgeçmeyeceği anlaşılınca barış için sadrazama izin verildi ve Koca Yûsuf Paşa, bu amaçla Kalas'ta bulunan Boğdan ordusu kumandanı General Prens Repnin'e bir mektup yazarak ağustosun ilk haftası içinde (evâil-i zilhicce) Anadolu muhasebecisi tarihçi Ahmed Vâsıf ile yolladı (Mükâleme Mazbatası, IV, 4; Cevdet, V, 158).

Prens Repnin, Kaynarca barışının ve daha sonraki antlaşmaların geçerliliği, Memleketeyn'in ahaliye yönelik olumlu şartlar sağlanarak iadesi ve Turla nehrinin sınır kabul edilmesi hususunda üç madde ileri sürüp bu teklife müspet yaklaştı. Orduda yapılan görüşmede bu şartlar pek iyi karşılanmadı; ancak Repnin cevabında yetkisinin bu kadar olduğunu, bunların kabulü halinde delege tayin edilmesini, aksi takdirde irtibatın kesilmesini bildirdi. İstanbul'dan da barış müzakeresi için ruhsatı hâvi bir hatt-ı hümâyun geldiğinden Kuban Hanı Baht Giray Han ve ordu ricaliyle tekrar meşveret edildi, herkes barışın zaruretini ikrarla bir delege tayinini kaçınılmaz gördü. Bu iş için seçilen Vâsıf Efendi küçük bir maiyetle ve gizlice Kalas tarafına geçerek Repnin ile müzakereye girişti (Târih, vr. 82a-b). Vâsıf Efendi, mümkün mertebe şartların yumuşatılmasına çalışmakla beraber yetkisinin kısıtlılığını ileri süren Repnin'den fazla bir tâviz koparamadı. Anlaşmazlık konularıyla ilgili müzakerelerin ilerideki barış görüşmelerinde yapılabileceği ileri sürülmekteydi. Neticede daha önce belirtilen üç maddeye, Rusya'ya terkedilecek yerlerdeki istihkâmların durumunun barış görüşmelerinde

heyetlerin müzakeresine havale edilmesi ve diğer yerlerdeki sınırların savaştan önceki duruma getirilmesine dair iki madde daha ilâvesiyle “esas sened” diye anılacak beş maddelik, bir ön barış (mukaddime-i sulhiyye) metni tanzim edildi ve barışın bu beş madde dahilinde gerçekleşmesinin peşinen kabul edilmesi şartıyla mütareke yapılmasına izin verileceği belirtildi. Herhangi bir değişiklik teklifinde bulunulmaması, barış veya savaş tercihi yapılarak kararın on gün içinde bildirilmesi istendi. Bunları yazıp sadrazama yollayan Vâsıf Efendi gelecek cevabı Repnin’in yanında beklemeye başladı (a.g.e., vr. 83a; Cevdet, V, 161).

Bu arada Ziştovi’de Avusturya ile sürdürülen barış görüşmeleri tamamlanmıştı (4 Ağustos 1791). Ancak ordunun durumu sebebiyle Rusya ile savaşa devam edilmesinin hiçbir başarı getirmeyeceği ve “ehven-i şer” olarak nitelenen barış fırsatının kaçırılmaması gerektiği kabul görmekteydi. Bu görüş bütün ordu ricalinin iştirakiyle önce sadâret kethüdâsı Mustafa Reşid Efendi, daha sonra Sadrazam Koca Yûsuf Paşa’nın çadırında tekrarlanan genel toplantıda açıkça dile getirildi. Toplantıda padişahın savaşa devam edilmesinden yana olduğunu vurgulayan sadrazam Vâsıf’tan gelen yazıyı okuttu; Rus tarafı cevap beklediği için barış teklifinin kabul veya reddine dair hemen bir karar verilmesini istedi. Neticede sivil-asker herkes ordunun savaşacak gücü kalmadığını itiraf etti; düşmanın durumu bilmesi halinde asla barışa yanaşmayacağı belirtilerek barışın yapılması tercih edildi ve katılanların bu kararı bir mazbataya geçirilip her biri tarafından mühürlenmesine ve bir mahzar halinde padişaha takdim edilmesine ittifakla karar verildi (Cevdet, V, 164-165). Böylece Osmanlı tarihinde emsali görülmeyen, mevcut şartlar dahilinde ordunun savaşmayı reddetmesi anlamındaki bu “boykot” hadisesi neticesinde Repnin’in mütareke şartları herkesin kararıyla kabul edildi ve aynı gün (11 Ağustos 1791) onaylanan “esas madde ve mütareke” belgeleri (temessük) kendisine ulaştırıldı. Bunları mübadele eden Vâsıf Efendi ertesi gün geri döndü ve bizzat kaleme aldığını ileri sürdüğü (Beydilli, “Sekbanbaşı Risalesi’nin Müellifi Hakkında”, s. 221-224) mahzar İstanbul’a gönderildi (Mehmed Emin Edîb Efendi’nin Hayatı ve Târîhi, s. 242-247). Böylece, Turla’dan sınır kesilmesinin Tuna’yı sınır kabul etmekle aynı olduğunu ifade eden ve son bir zafer elde ederek devletin namusunun kurtulmasını bekleyen padişaha bu gelişme karşısında barış kararı almaktan başka bir seçenek bırakılmamıştı.

Kalas mütarekesi, beş maddelik “esas madde” veya mukaddime-i sulhiyye adı verilen bir ön barış metninin kabulü şartıyla akdedilen “ön şartlı mütarekeler”den biri olarak muâhedât külliyatında müstesna bir yer işgal eder. Mukaddime-i sulhiyyenin ilk maddesi Kaynarca Antlaşması’nı onaylar; ikinci madde Turla nehrinin sınır kabul edileceğini öngörür; üçüncü madde, iade edilecek olan Memleketeyn’in daha önce yapılan antlaşmalarla tanınan imtiyazlarını teyit eder; dördüncü maddede, ikinci madde dışında kalan yerlerdeki sınırların savaştan önceki hale döneceği ve istilâya uğrayan topraklardaki mevcut kalelerin barıştan sonra tahliye edileceği ifade edilir; beşinci maddede, Turla nehrinden sınırın kesilmesinden ötürü Rusya’ya bırakılacak yerlerde bulunan istihkâmların terkiyle ilgili meselelerin müzakeresi barış görüşmeleri esnasında heyetlere havale edilir. Bu beş esas dahilinde görüşmelere başlamak üzere yetkili murahhasların gönderilmesi ve tarafların ilân edilecek mütareke sebebiyle çatışmalardan uzak durması istenmekte, mütareke süresi olarak bu anlaşmanın mühürlendiği tarihten hesaplanmak üzere “sene-i şemsiyye” ile sekiz aylık bir vade öngörülmekteydi (Mükâleme Mazbatası, IV, 5).

Mütareke metni genelde askerî konuları düzenlemek üzere dört madde halinde tanzim edilmişti. Bu maddelerde silâhlı kuvvetlerin bulundukları yerleri barışın gerçekleşmesine kadar muhafaza etmeleri, ancak her türlü saldırıdan uzak durulması ve donanmanın uygun limanlara çekilmesi; birinci maddeyle bağlantılı olarak Ruslar’ın Tuna ve Siret nehirlerinden karşı yakaya geçmemeleri, Rus kürekli gemilerinin Tuna deltasında ve Siret Boğazı’n-dan Yukarı İbrail ve Kalas arasında yer alan, Rus askerleri tarafından kuşatılan adaya kadar serbestçe dolaşabilmeleri, iki taraf askerleri arasında çıkabilecek çatışmalar bahanesiyle Siret ve Boza nehirlerinin hiçbiri tarafından geçilmemesi ve Osmanlı askerlerinin Tuna boğazlarından İbrail’e kadar Tuna’nın karşı yakasına çıkmamaları; mütarekeden “müsâlaha-i kâmile” akdine kadar silâhlardan uzak durulması ve bu hususun iki tarafın yetkililerine âcilen bildirilmesi; düzeni ve güvenliği sağlamak için vazifelendirilenler dışında kalan kuvvetlerin birbirlerinden uzak mesafelere çekilmeleri öngörülmekteydi. 19 Zilhicce 1205’te (19 Ağustos 1791) İstanbul’dan gelen tâlimatla Yaş’ta yapılacak görüşmeler için de görevlendirilen Ziştovi’deki Osmanlı heyeti, 1 Muharrem 1206’da (31 Ağustos 1791) Avusturya ile yapılan barışın

tasdiknâmelerini mübadele ettikten sonra yola çıktı ve 8 Muharrem'de (7 Eylül) Silistre'de orduya intikal etti. Reîsülküttâb Abdullah Birrî Efendi yine birinci murahhas, İstanbul pâyesiyle onurlandırılan İbrâhim İsmet Beyefendi ikinci ve rûznâmçe-i evvel Esseyyid Dürrî Efendi üçüncü murahhas, Mehmed Avni Efendi mükâleme kâtibi, Mehmed Said Galib Efendi vekāyi' kâtibi olarak ibka edildi. Sâbık Boğdan Voyvodası Kostantin Beyzâde Aleksander Morussi mükâleme tercümanlığına devam edecekti.

Barış görüşmelerinin nerede yapılacağı hususu ve murahhasların belirlenmesi işi Kalas'a geleceği bildirilen Prens Potemkin'in gelişine ertelendi. Nihayet kendisinin gelmesi üzerine yapılan yazışmalar neticesinde önce Moldavya'daki Huş (Chişinău) kasabası üzerinde durulduysa da sonunda Rus işgali altındaki Eflak'ın merkezi Yaş kasabası seçildi. Murahhaslara 9 Eylül'de sadrazam tarafından kendisinin ve padişahın ruhsatnâmeleri teslim edildi. Osmanlı heyeti 12 Eylül 1791'de Silistre'den hareket ederek 2 Ekim'de Yaş'a vardı; 18 Ekim'de görüşmelerin başlamasına karar verildi. Ancak çariçenin "murahhas-ı müstakil" olarak tam yetkili kıldığı Potemkin'in rahatsızlığı sebebiyle Yaş kasabasından sekiz saat uzaklıktaki Nikolaşet (Nicolaewo) Manastırı'na giderken yolda ölmesi üzerine (16 Ekim 1791) görüşmelerin başlaması ertelendi. Rus heyeti Potemkin tarafından belirlendiğinden onun murahhaslara verdiği ruhsatnâmelerin yenilenmesi gerekti ve bu defa Kont Aleksandr Andreevich Bezborodko tek yetkili murahhas tayin edildi. Avusturya ile barış görüşmeleri için özellikle Osmanlı tarafında kalan bir yer seçildi.

Toplam on beş toplantı halinde sürdürülen görüşmelerin ilk oturumuna 13 Rebîülevvel 1206 (10 Kasım 1791) tarihinde başlanır; görüşmelerin pazartesi, perşembe ve cumartesi günleri yapılmasına karar verilir. 24 Rebîülevvel'de (21 Kasım) üçüncü oturumda Rus tarafı, görüşmelerde zaman kazanmak için ele alınacak konuların toptan yazıldığı on iki maddelik bir antlaşma metni takdim eder (Mükâleme Mazbatası, IV, 28-31); bunun yanında özel bir maddeye (madde-i mahsûsa) yer verildiğini ifade eder. Bu madde tercüme edilerek incelendiğinde savaş tazminatı talebiyle ilgili olduğu ve bunun için 24.000

kese istendiği anlaşılır. Ancak buna dair hazırlanan yazı kabul edilmeyerek "masa üzerine" bırakılır ve son toplantıya kadar öylece kalır. Diğer metnin içinde Garb ocakları korsanları tarafından verilecek zararın (Cezayirli tazmini) devlet hazinesince karşılanması hususuna ve Kuban nehrinin sınır kabulü ile Kuban bölgesindeki halkların serbestîsi konusuna yer verildiği görülür. Bu üç talebin mütarekenin esas maddelerine, dolayısıyla kabul edilen ön barış metnine tamamen aykırı olduğu açıkça anlaşılır. Böylece görüşmelerin sonuna kadar müzakerelerin esasını teşkil edecek olan üç büyük mesele ortaya atılmış olur. Kalas'ta Prens Repnin ile yapılan görüşmelerin Vâsıf Efendi tarafından hazırlanan mazbataları gösterilip tazminat konusunun o zaman bertaraf edildiği ileri sürülür ve sadrazamın mütareke iznini bu isteğin geri çekilmesi üzerine verdiği vurgulanır. Kuban serbestîsi konusu da aynı şekilde reddedilir ve meselenin 8 Ocak 1784 tarihli Kırım'ın ilhakını onaylayan senetle çözüldüğü, ancak bunların dışında kalan meselelerin görüşülebileceği ifade edilir (Mükâleme Mazbatası, IV, 26-27; Grigoroviç, II, 566-577). Diğer bir önemli anlaşmazlık konusu da çariçenin sekiz aylık mütareke süresini uzun bulması ve bunun dört aya indirilmesiyle ilgili talebidir. Bu süre sonunda barışın hâlâ yapılamamış olması durumunda mütareke feshedilerek savaşın tekrar ilân edileceği tehdidinde bulunulmaktaydı. Ancak senede bağlı bir konu olan bu husus, yapılan ön barışa ve devletler arasındaki usullere aykırı bulunması sebebiyle Osmanlı heyeti tarafından kabul edilmemekteydi.

On iki maddelik barış metni üzerindeki görüşmelere 27 Rebîülevvel 1206 (24 Kasım 1791) tarihli dördüncü toplantıda başlandı, konuların tek tek ele alınması, biri bitmeden diğerine geçilmemesi ve karara bağlanan her maddenin temize çekilerek mübadele edilmesi ilke olarak kabul edildi. Her iki tarafın elindeki savaş esirlerinin serbest bırakılması konusunda fazla bir sorun yaşanmadı. Hatta önemli esirlerin erken tahliyeleri iyi niyet gösterilerine vesile oldu. Öte yandan Kuban maddesi ele alınan ilk büyük konular arasındadır ve bu Kırım senedi üzerinde açılan bir tartışmayı beraberinde getirir. Bunun Rusya'nın anlamak istediği gibi Kuban'ın ilhakını içermediği, ancak Kuban nehrinin sınır teşkil ettiğinin belirtildiği vurgulanır. Kuban bölgesindeki kabilelerin çariçeye başvurarak bağımsızlık (serbestî) istedikleri gibi iddialar kesinlikle reddedilir. Konuyla ilgili İstanbul'daki meşveret meclislerinde Kuban bölgesinin durumunun belirsizliği ve içinde çok çeşitli unsurlar (milel ve akvâm, kabâil)

barındırdığı, buraların Rusya'nın eline geçmesinin ileride Anadolu toprakları için büyük tehlikeler doğuracağı dile getirilmekteydi. Bu konuyla ilgili görüşme mazbatasının çok gizli tutulmasının, hatta müsveddelerinin yakılarak devlet kalemlerinde nüshalarına yer verilmemesinin istenmesi, İstanbul'da ve orduda Rus casuslarının bulunduğuna işaret etmesinden ötürü ayrıca dikkat çekicidir. Kuban bölgesinden Rus topraklarına yapılacak saldırıların anında cezalandırılması amacıyla Rus askerlerinin geçici olarak bölgeye müdahale etme hakkına sahip olmaları ve Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkacak zararı tazmin etmesi Ruslar'ın serbestî isteğinden vazgeçmeye rıza göstermeleri üzerine ileri sürüldü ve pazarlık konusu yapılmak için aralarında irtibat kurulan savaş tazminatı maddesiyle birlikte görüşmelerin son oturumuna kadar çözümsüz kaldı.

Ön barış belgesine göre Turla (Dinyester) nehrinin sol kıyısı Rusya'ya, sağ kıyısı Osmanlı Devleti'ne ait olmak üzere yeni sınır kabul edildiğinden bu konuda herhangi bir değişiklik talebine yer verilmedi. Buna rağmen Osmanlı delegelerinin güvenlik gerekçesiyle nehrin karşı kıyısında bir miktar arazinin kendilerine bırakılmasını istemelerinden ve terkedilecek arazide istihkâmata yer verilmemesi talebinden bir sonuç çıkmadı. Kalas görüşmelerinde Prens Repnin'in bu isteklere olumlu yaklaştığı ileri sürülen madde yoğun müzakerelere yol açtı ve Ruslar'ın üzerinde çok ısrar ettikleri bir husus oldu. Nihayet çözümü Bezborodko ile sadrazam arasında yapılacak yazışmalara havale edildi ve sonunda sadrazamın izin vermesiyle ön barış metninde öngörüldüğü şekliyle onaylandı (Mükâleme Mazbatası, IV, 43-54). "Bizde asker yok, kudret yok, bunu biliyorlar" diyen III. Selim, Ruslar'ın Turla'dan sınır kesilmesindeki ısrarını ve ellerinde kalacak yerlerin istihkâmdan arındırılmasına karşı çıkmalarını gönderdiği hatt-ı hümâyundaki bu sözlerle değerlendirmekteydi (a.g.e., IV, 74-75). Geri verilecek olan Memleketeyn'in statüsü ve savaşın yıkımı sebebiyle ahalisinin iki yıl vergiden muaf tutulması, yerlerinden ayrılan ailelerin geri dönüşlerine izin verilmesi, Osmanlı uyruğu olmayan yabancılara emlâk satışındaki yasağın korunması, Bucak dahil buralardaki kalelerin Osmanlı Devleti'ne bırakılması 2 Rebîülâhir'de (29 Kasım) yapılan altıncı oturumda karar altına alındı.

Barış metninin beşinci maddesi Kafkas prenslikleriyle ilgili olup Tiflis hanının

topraklarına tecavüz edilmemesi talebi tartışıldı. Ruslar'ın burası için bölgenin eski tanımlamasından hareketle "Kartalinya ve Katina çarı" tabirini kullanılması yolundaki teklifine karşı çıkıldı. Ruslar'ın her iki tarafın kendi tanımlamasına yer vermesi teklifi de önce reddedilmiş olmakla birlikte nihaî barış metnine bu şekilde geçti. Müsvedde metninde "Lezki gibi serkeş bir kavim" nitelemesinin zikredilmesi de garipsendi. Ancak, böylece Ruslar'ın Kafkaslar'daki bütün unsurları Osmanlılar'a karşı kullanmak niyetinde oldukları anlaşılmaktaydı. Bu bölgelerdeki asayiş ihlâllerinden Osmanlı Devleti'ni sorumlu tutan bir yaklaşımla Ahıska valisine tembihatta bulunulması istendi; ancak Lezki ile Tiflis Hanlığı arasındaki olaylardan Osmanlı Devleti'nin sorumlu tutulamayacağının ifade edilmesiyle sonunda bu madde de sadrazam ile Bezborodko arasında yapılacak yazışmalara havale edildi. Barış müsveddesinin yedinci maddesi, Garb ocakları korsanlarının sebep oldukları zararın (Cezayirli tazmini) Hazine-i Âmire'den ödenmesi talebini içermekteydi. Ön barış maddeleri arasında yer almayan bu istek konusunda uzun müzakereler yapıldı. Rusya, Ziştovi Antlaşması ile Avusturya'ya böyle bir garantinin verildiğini ileri sürmekte, Osmanlı heyeti de bunu ön barış maddeleri arasında yer almamasından ötürü geri çevirmekteydi. Ruslar çariçenin sıkı tembihinden söz edip tâvize yanaşmamakta, Osmanlı tarafı da Kuban maddesinde kolaylık sağlanması beklentisi ve gemi trafiğinin pek yoğun olmadığı düşüncesiyle uzlaşmaya sıcak bakmaktaydı. Neticede hemen bir karara varılamadığından görüşmelerin kesilmemesi için Kuban ve Cezayirli tazmini maddeleri ileriye atılarak diğer maddelere geçildi.

Mütareke süresinin dört aya indirilmesi talebi ısrarla devam etmekteydi; halbuki 15 Aralık tarihi itibariyle sonuna bir hafta kadar kalmış ve barış metnindeki on iki maddeden ancak altı tanesi halledilmişti. Öte yandan savaş tazminatı isteğini içeren kâğıt hâlâ masa üzerinde durmakta, Ruslar bunun alınıp müzakereye girişilmesini beklemekte ve teşvik için tazminatın 20.000 keseye indirilebileceğini ifade etmekteydi. Osmanlı heyeti ise Ruslar'ın Kuban maddesinden vazgeçseler dahi tazminat isteminde sonuna kadar ısrarcı olacakları izlenimini taşıyordu. Bu konulardaki sert tutumlarını askerî hazırlıklar görüntüsüyle takviye etmeye çalışmaları da ayrıca endişe vericiydi. 11 ve 13 Aralık tarihli 9 ve 10. oturumlar bu hava içinde geçti. Kuban maddesi ve bu bölgenin serbestîsi şiddetle reddedildi. Bu konuya çözüm getirmek üzere Şumnu'da bulunan Sadrazam Koca Yûsuf Paşa ile

Bezborodko'dan gelecek cevaplar beklenmekteydi. Cezayirli tazmini konusu da padişaha arzedilmiş olarak durmaktaydı. Bu sebeple uzlaşılması zorluk arzetmeyecek diğer maddelerin ele alınması yoluna gidildi. Barışın iki tarafın askerî makamlarına bildirilmesini ve işgal altındaki yerlerin iklim şartları göz önüne alınarak 15 Mayıs'a kadar tahliyesini öngören 9 ve barışın ardından karşılıklı sefâret heyetleri gönderilmesine dair 10. maddeler, barış antlaşmasının murahhaslar tarafından imzalanmasından sonra sadrazam ve Bezborodko tarafından tasdik edilecek senetlerin mübadelesine dair 11., yine temessük ve tasdiknâmelerin beş hafta içinde mübadelesine dair 12. madde kolayca karara bağlandı.

20 Aralık 1791 tarihli görüşmeye gelindiğinde savaş tazminatı, Kuban'ın serbestîsi ve Cezayirli tazminatı maddeleri dışında kalan bütün maddelerin müzakeresi tamamlandı, ahidnâme için mukaddime taslağı üzerinde duruldu ve murahhasların unvanlarıyla beraber zikredilmeleri konusunda mutabakata varıldı. Kritik maddelerin çözümü için sadrazam ve Bezborodko arasında gidip gelen Yarbay Baruh'un iştirakiyle orduda yapılan görüşmede esas maddelere aykırı konularda Rus taleplerinin haksızlığına vurgu yapıldı. Özellikle Kuban ve savaş tazminatı hususunda olumlu bir cevap vermeye yetkilerinin bulunmadığı ve İstanbul'dan gelecek cevabın beklendiği belirtildi. Kuban meselesinin bölge halkından Rus tarafına bir zarar verilmeyeceği, aksi takdirde tazmini garantisinin verilmesi şartıyla çözülebileceği ifade edildi. Rusya'ya bu gibi durumlarda askerî müdahale hakkının tanınması durumunda ahalinin zaten böyle bir şeye cesaret edemeyeceği karşılığı verildi.

4 Ocak 1792'de Dürrî Efendi ile Bezborodko arasında Yaş'ta yapılan görüşmelerde Cezayirli tazminatı meselesinin Avusturya'ya verilen tâviz örneğine uygun biçimde çözülmesi hususunda mutabakat hâsıl oldu, böylece geriye savaş tazminatı ile Kuban meselesi kaldı. Ancak Kuban meselesinde kaleme alınan ve Rus heyetine sunulan madde taslağında ifade edildiği üzere verilecek güvence karşılığında, Rusya'nın serbestîye ve tecavüzlere anında mukabele etmesine yönelik askerî müdahale talebinden vazgeçmesini temin etmek mümkün olmadı. Savaş tazminatı istemindeki ısrarlar da devam etti. Savaşın başlarında tüccar gemilerine verilen zarar sebebiyle çariçenin tazminat istemeye ahdettiği, Petersburg'a giden Baruh'un bunun barışın önünde bir engel olduğunu dile getirmesi üzerine

nihayet 32.000'den 24.000 keseye (12 milyon kuruş) indirmeyi başardığı ileri sürüldü. Bezborodko tazminat ödenmesine yanaşılmaması halinde Rusya'nın Bender, Akkirman, Kili ve İsmâil kalelerini tamamen yıkacağını, bunların yeniden inşa masrafının tazminat miktarından üç dört kat daha fazla olacağını, barış yapılması için ödemenin kabul edilmesi gerektiğini, aksi takdirde yirmi-yirmi beş gün içinde savaşın tekrar başlayacağını ifade etti. Böylece ilk günden beri masa üzerinde duran tazminat maddesine dair yazının Bezborodko'nun ısrarlarına uyarak alınmasına karar verildi, ancak bunun tazminat talebinin kabulü anlamına gelmeyeceği vurgulandı, böylece müzakereye girişilmesi uygun görüldü.

7 Ocak 1792 tarihinde yapılan on dördüncü görüşme savaşla barış arasında sıkışan Osmanlı tarafı için olağan üstü netameli geçti. Cezayirli maddesi, varılan mutabakat doğrultusunda tazminatın şikâyet başvurusundan itibaren en geç iki ay içinde ödenmesi kararına varılarak çözüldü. Böylece anlaşmazlık konusu olan son iki maddeye gelindi. Ruslar'ın bunları birbiriyle irtibat kurarak ele almak istemesi savaş tazminatıyla ilgili isteklerini güçlendirmeye yönelikti. 27 Aralık 1791'de İstanbul'da toplanan meşveret meclisinde Kuban konusunda tâviz verilmemesine, uygun ve uzun vadeli taksitler halinde ödenmesi şartıyla kabul edilmesine karar verilmişti. Özellikle tazminat ödenmesi kararına varılması kolay olmadı. Hazinede para bulunmadığı, Ruslar'a bu paranın verilmesinin "haraç" ödemekten başka bir anlam taşımadığı, bunun hiç olmazsa Kuban maddesinden vazgeçilmesi karşılığında ödenmesi, devletin savaştan sonra girişeceği reformlar için elinde para kalmayacağı, Ruslar'ın da esasen bunu istediği gibi mülâhazalarla konu tartışıldı (Mükâleme Mazbatası, IV, 131-136). Tazminat ödenmesinin kabulüne dair karardan Ruslar'ın habersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Zira 7 Ocak'ta yapılan bu toplantıda beklenmedik gelişmeler yaşandı. Kuban meselesine dair Osmanlı heyetinin hazırladığı madde taslağı üzerinde bazı düzeltmeler yapıldı.

Kuban ahalisi tarafından Rus topraklarına tecavüzle zarar verilmesi, malların gasbı ve insanların köle yapılmak üzere esir alınması gibi olayların meydana gelmesinde bunların bulunup iade edilmesi, sorumluların cezalandırılması ve zararın tazmini gibi ana ilkeler üzerinde uzlaşmaya varıldı, Ruslar'ın da serbestî ve müdahale taleplerinden vazgeçtikleri görüldü. Böylece görüşmelerin kesilmesi gibi bir tehlikenin eşiğinden

dönülmüş oldu. Ardından başmurahhas Samoylof bitişik odada görüşmelere nezaret etmekte olan Bezborodko'nun yanına gitti. Bir müddet sonra salona gelen Bezborodko, Kuban maddesindeki ısrarlarının sadece Rusya'nın güvenliğini sağlamak amacını taşıdığını, varılan mutabakatta bu güvenliğin Osmanlı Devleti tarafından temin edilmiş olduğunu gördüğünü söyledi. Bundan dolayı çariçenin savaş tazminatı talebinden tamamen vazgeçtiğini bildirdi, böylece görüşmelerin sona erdiğini ve barışın akdedildiğini ilân etti (Grigoroviç, II, 629). Toplantıda bu maddelerin senetlerinin mübadelesine ve 9 Ocak'ta ahidnâme temessüklerinin imzalanıp mühürlenerek mübadele edilmesine karar verildi. Bu beklenmedik gelişme Osmanlı delegeleri arasında büyük bir memnuniyetle karşılandı (Mükâleme Mazbatası, IV, 116).

15 Cemâziyelevvel 1206 (10 Ocak 1792) Pazartesi günü yapılan on beşinci toplantıda on üç madde, bir mukaddime ve hâtimeden teşekkül eden barış antlaşması Rusça ve Türkçe metinler halinde mühürlenip mübadele edildi. Antlaşma, Sadrazam Koca Yûsuf Paşa tarafından 23 Cemâziyelevvel (18 Ocak) tarihinde verilen senetle onaylandı (a.g.e., IV, 126-127). Ardından Rus heyeti için hazırlanan değerli hediyeler dağıtıldı ve karşılıkları kabul edildi. 2 Cemâziyelâhir 1206'da (27 Ocak 1792) yapılan on altıncı toplantıda Bezborodko ile sadrazam tarafından hazırlanan Rusça ve Türkçe teyidnâmeler okunarak mübadele edildi. Bu merasim top şenliğiyle son buldu. Hükümdarların tasdiknâmelerinin beş hafta içinde mübadelesi öngörüldüğünden delegeler yerinde kaldı. 16 Cemâziyelâhir 1206 (10 Şubat 1792) tarihinde yapılan on yedinci toplantıda gönderilen tasdiknâmelerin mübadele merasimi icra edildi, böylece barış devletler hukuku açısından da kesinlik kazandı.

Yaş Antlaşması ile Turla'dan sınır kesildi ve yine toprak kaybedilerek Kırım'ın geri alınması hayali sona erdi. Gürcistan'a da el atmış olarak Rus genişlemesinin Kafkaslar istikametinde tehlikeler arzedeceği anlaşıldı. Ordunun savaşamayacağını beyan etmesi, Rusya'ya savaş tazminatı ödenmesine razı olunması gibi ağır veballer, devletin hemen her alanda yeniden yapılanmasının âciliyetini gözler önüne sermekteydi ve barış Nizâm-ı Cedîd reformlarının başlangıcını teşkil etti. Rusya ile barış akdinde Avrupa'daki gelişmelerin önemli etkisinin olduğu açıktır. 1791'de Özü/Oçakof Kalesi'nin Rusya elinde kalmasına karşı çıkan İngiltere'nin

savaş tehdidine varan zıtlaşmasına sahne oldu (Cunningham, “The Ochakov Debate”). İngiltere, Prusya ve Hollanda, Rusya’nın ileri sürdüğü ön barış maddeleri dışındaki talepleri kabul edilir bulmamakta ve bunu uluslar arası hukukun ihlâli olarak görmekteydiler. Polonya’daki liberal faaliyetler II. Katerina’yı harekete geçmeye zorlamakta, Fransız İhtilâli’nin mutlak monarklar için arzettiği genel tehlike Türk savaşının bir an önce bitirilmesini zorunlu kılmaktaydı. Barış antlaşması uyarınca tarafların karşılıklı olarak büyük sefâret heyetleri göndermeleri kararlaştırıldığından Mayıs 1792’de rikâbda sadâret kethüdâsı olan Mustafa Râsih Efendi Rumeli beylerbeyi unvanıyla Rusya’ya büyük elçi tayin edildi. Rusya tarafından da General Michael Larjonoviç Goleniçev-Kutusov belirlendi ve elçiler 1793 senesi içinde vazifelerini yerine getirdi. Bu, barış sonunda ağır hediyelerle karşılıklı olarak gönderilmesi âdet haline gelen sefâret heyetlerinin son örneğini teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Emin Edîb Efendi’nin Hayatı ve Târîhi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 221-224, 239-247, 264-279; Mustafa Rasih Efendi’nin 1793 Tarihli Rusya Sefâretnâmesi (haz. Yılmaz Karakaya, yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; H. Christoph von Reimers, Reise der Russisch-kaiserlichen Ausserordentlichen Gesandtschaft an die Othomanische Pforte im Jahre 1793, St. Petersburg 1803, I-III, tür.yer.; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 79 vd.; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 608 vr. 82a-83b; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 572-573; Mükâleme Mazbatası, İstanbul 1273, IV, 1-159; Zinkeisen, Geschichte, VI, 834-846; N. I. Grigoroviç, Sbornik, St. Petersburg 1881, II, 196, 552-630 (Fransızca metin); Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü’l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib), İstanbul 1327, VI, 17; Cevdet, Târih, V, 12-16, 157-165, 223-225, 234-249, 330-339; G. Noradounghian, Recueil d’actes internationaux de l’Empire ottoman, Paris 1900, II, 16-21; H. Übersbergor, Russlands Orientpolitik in den Letzten zwei Jahrhunderten, Stuttgart 1913, I, 378-379; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 585-587, 591-594, 621, 631; Nihat Erim,

Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 181-194; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, s. 57 vd.; a.mlf., “Sekbanbaşı Risalesi’nin Müellifi Hakkında”, TKİ, sy. 12 (2005), s. 221-224; A. Cunningham, “The Ochakov Debate”, Anglo-Ottoman Encounters in the Age of Revolution (ed. E. Ingram), London 1993, s. 1-31; N. K. Gvosdev, Imperial Policies and Perspectives Towards Georgia 1760-1819, New York 2000, s. 66.

Kemal Beydilli

YAŞMAK

Türkçe'de "örtmek, gizlemek, kapatmak" anlamındaki yaşurmaktan gelen yaşmak kadınların örtünmede kullandıkları, başla birlikte yüzü ve ağzı örten, iki parçadan oluşan kumaş parçasını ifade eder. Kadınların namaz kılarken başlarına örttükleri büyük yazmanın adı da yaşmaktır. Ayrıca ocak üstündeki sergen ve yanındaki gözlere, bacalarda davlumbaza ve arı kovanlarının önündeki çıkıntıya yaşmak denir. Bunun yanında yaşmak, mihrap ve büyük cami kapılarının üst kısımlarına yapılan huniye benzer süslü kısımlar için kullanılan bir sanat tarihi terimidir. Kelime Osmanlı hâkimiyetindeki Arap coğrafyasına "yaşmâğ/yâşmâğ" olarak geçmiştir. Bunun "şemâğ/şimâğ" şekli Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri, Irak, Suriye ve Ürdün'de erkeklerin genelde agelle tutturdukları baş örtüsü (kûfiye, şâl, gutra) ve özellikle kırmızı çizgilisi için kullanılmaktadır.

Yaşmağın Arapça'da "lisâm, bürku', kınâ', nikāb" gibi karşılıkları vardır. Bilhassa Kuzey Afrika'da ve Sahrâ'da yaygın olan lisâm bedevîlerin solunum organlarını sıcağa, soğuğa, toza ve böceklere karşı korumak, ayrıca gizlenmek amacıyla gözleri açık kalacak biçimde yüzlerini örttükleri kumaş parçasıdır; "kadınların yüzlerine örttükleri tül" anlamına da gelir. Bu örtü burun kanatlarına kadar indirilirse lifâm

adını alır. Lisâm ve lifâmın eş anlamlı olduğu ve göz dışında yüzü örtmek için kullanıldığı da belirtilir (Lisânü'l-ʿ Arab, "lsm" md.). Çöldeki aşırı sıcaklar ve kum fırtınalarına karşı korunma ihtiyacı erkekler için bu kıyafet tarzını ortaya çıkarmıştır. Lisâm solunum yollarının zarar görmesini önlediği gibi kişinin tanınmasına da imkân vermediği için kan davaları başta olmak üzere bedevî kabileler arasında çıkması muhtemel çatışmaları da önlerdi.

Araplar'da İslâm öncesinde de görülen lisâm İslâmiyet'ten sonra bilhassa Afrika'da yayılmıştır. Lisâm takma Müslümanlık'tan önce Sanhâce kabilesi ve diğer bazı Berberî kabilelerin şiârı olmuş, Endülüs'ün fethinden sonra da İspanya'ya geçmiştir (Kalkaşendî, V, 183). Sanhâce'nin kollarından Lemtûne kabilesinin eli silâh tutan erkeklerinin hepsi sefere çıkınca

toprakları hücuma uğramış, kabilenin kadınları, erkek kılığında yüzlerini lisâm ile örterek düşman askerlerinin topraklarına zarar vermeden çekilmelerini sağlamıştı (İbnü'l-Esîr, IX, 472). Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Murâbıtlar, devleti kuran Lemtûne kabilesi mensupları yüzlerini peçeyle örttükleri için el-Mütelessimûn (el-Mülessimûn) diye de anılır. Günümüzde Büyük Sahrâ'da yaşayan Sanhâce kabilesinin küçük kollarından Tevârikler (Tuareg) arasında bu âdet hâlâ varlığını korumaktadır.

Türk dilinde baş örtüsünün değişik adlarından biri olan yaşmak sözlü ve yazılı kültürde yer alır. Başta Dede Korkut olmak üzere destanlarda ve halk hikâyelerinde sıkça geçmesi Türkler arasında İslâm öncesinden beri varlığını göstermektedir. Dîvânü lugāti't-Türk'te bulunan "kadın yaşmağı" anlamındaki "saraguç" kelimesi (I, 487) yaşmağı Türkler'in İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da kullandıklarını ortaya koymaktadır. Tarih boyunca çeşitli şekillerde kullanılan yaşmağın altına hotoz, takke ve üsküf gibi başlıklar konulurdu. Yaşmak özellikle XIII. yüzyıldan itibaren yazılı kültürde yaygın bir şekilde yer almaya başlamıştır. Selçuklu nakkaşı Abdülmü'min el-Hûyî'nin resimlediği bir Varaka ve Gülşâh nüshası ile (TSMK, Hazine, nr. 841) diğer bazı buluntularda başlıkla birlikte kullanılan yaşmağın uçları boynu sarar ya da omuzları örter ve yandan bağlanır; bazan da arkadan etek ucuna kadar iner. Bu dönemde bazan ince tül peçeyle beraber kullanılan yaşmakların sarı renkli veya kırmızı üzerinde altın yaldızlı benekleri olan çeşitlerine de rastlanmaktadır.

Yaşmak Türkler'in Anadolu'ya yerleşmesinden sonra da devam etmiş ve müslüman kadınların sokakta giydikleri, XV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan feracenin en önemli tamamlayıcısı haline gelmiştir. Padişah tarafından damatlığa seçilen kişinin gelin sultan için gönderdiği ağırlıklar arasında yaşmakla tamamlanan ferace mutlaka bulunurdu. Osmanlı döneminde, Mekke emîrinin merkezde hazırlanan tayin beratı gönderilmeden önce yeşil atlas bir keseye konulup üzerine altın kozak takıldıktan sonra yaşmakla örtülmesi yaşmağın farklı bir kullanımını göstermektedir. Batılı seyyahların, büyükelçilerin ve tarihçilerin yazdıkları eserlerde yer alan tasvirlerde, albümlerde ve yazmalardaki minyatürlerde Osmanlı kadın kıyafetlerinin ana unsurlarından birinin yaşmak olduğu görülür.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşmak baş örtüsü yanında süs amacıyla da kullanılmaya başlamıştır. Özellikle başa giyilen hotozun üzerinde türlü şekillerde gittikçe incelen, şeffaflaşan ve gevşek bağlanan, zenginler ve saraylılar tarafından kolalanan çeşitli renklerdeki yaşmaklar şehir hayatının vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiştir. Lâle Devri'nde (1718-1730) Kâğıthane, Göksu gibi mesirelerde rastlanan ve dışa dönük bir hayat yaşamaya başlayan saray kadınları ile zengin hanımları yaşmaklarını başlarına almayı âdet edinmişlerdi. Gittikçe küçülen yaşmak baş örtüsünden çok bir süs ve moda aracı olmuş, baş örtüsü yerine kadının yüz güzelliğine gizem veren bir aksesuar niteliği kazanmıştır.

Çeşitli ince kumaşlardan yapılan yaşmak kapalı ve açık olmak üzere iki şekilde bağlanırdı. Kapalı bağlamada yaşmağın her iki parçası ikiye katlandıktan sonra alt parça burun üstünden geçirilerek ensede bağlanır, üst parça da kaşların üzerinden başa ve alına sarılırdı. Açık bağlamada ise üst yaşmak alın üzerinden bağlanır ve yüz açıkta kalırdı. Yaşmak, uçları omuzlardan aşağıya feracenin üstünden sarkıtılarak kullanıldığı gibi bu kısımlar feracenin yakasından içeriye de alınırdı. Genç kızlar daha çok ince dokulu şeffaf yaşmakları tercih eder ve bunları çiçek desenli hotozlarının üzerine örterlerdi. Orta ve ileri yaşlı kadınlarda ise yaşmak kalın olur ve yüzü açıkta bırakıp sade biçimde bağlanırdı. Yaşmak kullanan kadınların gözleri ve burunları, kısmen de kaşları ve ağızları görünürdü. Orta oyununda zenne rolünü oynayanların yaşmak tutunduklarını belirten Ahmed Râsim saraylı yaşmağı denilen kolalı yaşmak için şunları söyler: "Saraylı yaşmağı âdeta şeffaf, hafif tülden yapılmış bir fanusu andırırdı. Her kadın yaşmak tutunmasını beceremez, kadının zevk sahibi olması gerekirdi. Yaşmak tutunmak zarafeti Said Halim Paşa'nın zevcesi Emine ve Şair Nigâr Hanım ile sona erdi" (Muharrir Bu Ya, s. 84). 1726'da çıkarılan bir hükümle yaşmaklarda üç değirmiden fazla yemeni kullanılması emredilmiştir (Ahmed Refik, s. 86-88). 1870 tarihli bir emirnâme ile de ferace ve ince yaşmak yasaklanmış, 1889'da ince yaşmakla bütünleşen, şemsiye ve eldivenle şıklığı tamamlanan feracenin yerine çarşaf giyme mecburiyeti getirilmiş, daha sonra da yaşmağın kapalı mekânlarda baş örtüsü olarak kullanımı sürmüştür. Tülbent ya da yazmalarının alt yarısını yaşmak gibi bağlayarak gözler dışında bütün yüzü gizleme âdetine Anadolu

köylerinde bugün de rastlanabilmektedir (fıkhî yönü için bk. TESETTÜR).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 487; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes, Amsterdam 1845, s. 399-400; Kāmûs-ı Türkî, s. 1237, 1530; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 338-339; XVII, 113; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 227-229, 472; XI, 401, 410; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 128-130; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, IV, 269; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 241; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 183; Ahmed Râsim, Muharrir Bu Ya, İstanbul 1926, s. 81-85; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200 (İstanbul 1930), İstanbul 1988, s. 86-88; Özden Süslü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989, s. 41-42, 59, 99, 127, 151, 157; Nureddin Sevin, Onüç Asırlık Türk Kıyâfet Târihine Bir Bakış, Ankara 1990,

s. 95-96, 98, 101-102; A. Pignol, el-Libâs ve'z-zîne fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî (trc. Nebîl Süleyman), Beyrut 1412/1992, s. 21-22; Melek Sevüktekin Apak v.dğr., Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri, Ankara 1997, s. 62, 72, 100-101, 105; Receb Abdülcevâd İbrâhim, el-Muʿcemü'l-ʿArabî li-esmâʾi'l-melâbis, Kahire 1423/2002, s. 56-57, 340, 408, 451, 500-501, 538; Muhammed Makar, el-Libâsü'l-Maġribî min bidâyeti'd-devleti'l-Merîniyye ile'l-ʿaṣri's-Saʿdî, Rabat 1427/2006, s. 121-123; W. Björkman, "Lithām", EI² (İng.), V, 769-770.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

YAUNDE

Kamerun Cumhuriyeti’nin başşehri

(bk. KAMERUN).

YÂVEDÛD TEKKESİ

İstanbul Ayvansaray'da XV. yüzyılda kurulmuş tekke.

Buhara'dan ya da Şam'dan gelerek bir derviş kafilesinin başkanlığında İstanbul'un fethine katılan, bazı menkıbelerinden ötürü halk arasında "Yâvedûd Sultan" lakabı ile tanınan Şeyh Abdülvedûd Efendi (ö. 860/1456) tarafından tesis edilmiştir. IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan 1123'te (1711), ikamet ettiği Ayvansaray'daki sahilsarayın karşısında bulunan sahâbeden Muhammed el-Ensârî'nin türbesini yaptırırken Yâvedûd Tekkesi'nin (Abdülvedûd Mescidi) mescid-tevhidhânesini de yenilemiştir. Bu ikinci yapının tasarımcısı muhtemelen Hassa Başmimarı Bekir Ağa'dır. Hatice Sultan 1738-1739'da mescid-tevhidhâneyi bir minber ilâvesiyle camiye dönüştürmüş, tekkenin vakıflarını genişletmiş, bu sebeple yapı Sultan Camii adıyla da anılmıştır. Cami-tevhidhânenin zemin katı ve minaresi dışında kalan kısımları 1804'te ahşap olarak yenilenmiş, Şeyh Abdülvedûd'un türbesi de 1876'da Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından son şekliyle ihya edilmiştir. Bu arada, muhtemelen 1885-1890 arasında cami-tevhidhâne ve türbe dışında kalan bölümlerin ortadan kalktığı, tekke olma vasfını kaybeden kuruluşun cami tevhidhânesinin cami olarak kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid'in hazinedarlarından Şemsicemal Usta 1906'da buraya bir çeşme ilâve etmiştir. XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında birtakım tamirler geçirerek Cumhuriyet devrine ulaşan yapı zamanla harap olmuş, 1965 dolaylarında bir yangın sonucu kâgir zemin katı ve minaresi dışında kalan bölümleri yanmış, yangının ardından eskisine oldukça uygun biçimde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yaptırılmıştır. 1972'de Haliç Köprüsü'nün ve çevre yollarının inşaatı sırasında bâninin türbesi bulunduğu yerden sökülerek biraz daha kuzeyde aynen inşa edilmiştir.

Cami-tevhidhâne 8,75 × 8 m. boyutlarındadır. 1123 (1711) tarihli zemin katın duvarları, ayrıca minarenin kaide ve pabuç kısımları iki sıra tuğla ve bir sıra kesme küfeki taşından oluşan almaşık örgüye sahiptir. Cümle kapısının ve pencerelerin söveleri de kesme küfekidendir. Birinci ve ikinci katların duvarları ise ahşap iskeletli olup içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan

ahşap kaplama ile kaplanmıştır. Kırma çatısı Marsilya tipi kiremitle örtülüdür. Yâvedûd caddesine açılan, 1972'de caddenin kotu yükseltildiğinden çukurda kalmış olan kapının basık kemer şeklindeki üst sövesinde 5 Cemâziyelâhir 1219 (11 Eylül 1804) tarihli, tekkenin yenilendiğini belgeleyen sülüsle yazılmış kitâbe yer almaktadır. Cümle kapısından, ufak bir tepe penceresinden ışık alan yamuk planlı taşlığa girilir. Taşlığın güneyinde harimin altına gelen, 8,15 × 7,15 m. boyutlarında bir mekân yer almaktadır. İçinde yalnız birinde 1097 (1686) tarihli bir şâhidenin bulunduğu dört adet kabri barındıran bu bölümün başlangıçta dervişlerin ikametine ya da yemek yemelerine tahsis edildiği, sonraları da türbe olarak kullanıldığı tahmin edilebilir. Bu mekânın batı duvarında dışarıdan küfeki söveler, demir parmaklıklar ve tuğladan sivri hafifletme kemerleriyle donatılmış üç adet pencere mevcuttur.

Giriş taşlığının doğu duvarına yaslanarak birinci kata çıkan üç kollu ahşap merdiven zemin kattaki taşlığın üstüne gelen bir sofaya geçit vermektedir. Bir nevi son cemaat yeri niteliğindeki bu sofanın batıya ve kuzeye açılan iki penceresi vardır. Güney duvarının ortasında harimin kapısı, bunun yanlarında yine bu bölüme açılan birer büyük pencere bulunur. Bu sofanın kuzeydoğu köşesinde iki kollu ahşap merdiven ikinci katı teşkil eden kadınlar mahfiline çıkmaktadır. Cami-tevhidhânenin harimi içeriden 8,5 × 8,25 m. boyutlarında kareye yakın bir alana sahiptir. Ortada kapıyı ve yanlarda birer büyük pencereyi barındıran kuzey duvarının doğu ucunda bir yüklük görülmektedir. Burası âyinlerde kullanılan çeşitli tarikat eşyasının muhafazası için düzenlenmiş olmalıdır. Yine kuzey duvarı boyunca girişin sağında ve solunda 1,5 m. derinliğinde mahfiller uzanmaktadır.

Cami-tevhidhâneyi batı duvarında beş, güney ve doğu duvarlarında birer adet olmak üzere toplam yedi adet dikdörtgen pencere aydınlatmaktadır. Batı ve güney

duvarındakilerin üstünde ayrıca, ahşap mimaride benzerine az rastlanan ve ilk bakışta gemi lumbozlarını andıran tepe pencereleri yer alır. Güney duvarının ortasında yarım daire kemerli kavsarasıyla sade görünümlü mihrap bulunur. Gerek bu mihrap gerekse minberle güneydoğu köşesindeki vaaz kürsüsünün asılları son yangında yok olmuş, yerlerine sanat değeri taşımayan yenileri konmuştur. Yapının kuzeybatı köşesindeki minarenin

kaidesi kare planlıdır. Üçgen yüzeylerden meydana gelen pabuç kısmının üst kesiminde sağır kaş kemercikler sıralanmakta, bunların da üstünde kabartma olarak yazılmış küçük kitâbe kartuşları yer almaktadır. Daire kesitli gövde basit bir şerefe ve yine daire kesitli bir petekle devam eden minare kurşun kaplı konik bir külâhla son bulur. Kare planlı (6 × 6 m.) türbenin duvarları kesme küfeki taşıyla örülmüş, üstü kırma çatı ile örtülmüştür. Yâvedûd caddesine bakan doğu cephesinde üç, diğer cephelerde ikişer adet olmak üzere toplam dokuz adet penceresi vardır. Kapısı da güney cephesinin doğu ucundadır. Pencereler yarım daire şeklinde kemerlerle, kapı sepet kulpu biçiminde bir kemerle donatılmıştır. Güney ve doğu cephelerinde kapı ile pencereler arasında pilastırlar yerleştirilmiş, cepheler dört adet silmeyle yatay dilimlere ayrılmıştır.

Kapının kemeri üstünde türbenin 1293'te (1876) Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından yenilendiğini gösteren ta'lik hatla kabartma olarak yazılmış iki satırlık mensur kitâbe vardır. Aynı cephede iki pencere arasında yer alan sülüs hatlı, tarihsiz diğer mensur kitâbenin 1876'dan önceki türbe binasından kaldığı tahmin edilebilir. Doğu cephesinde ortadaki pencerenin üstünde Şeyh Abdülvedûd adını içeren, tarihsiz üçüncü bir kitâbe daha vardır. Çeşmeden geriye basık kemer biçiminde, istiridye ve kıvrık dal kabartmaları ile süslü, mermerden bir ayna taşı kalmıştır. Üzerinde Şemsicemal Usta'nın adını ve 1324 (1906) tarihini veren, istifli sülüsle yazılmış bir kitâbe bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 109; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 287-288; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Çetin Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 400; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliyye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 52; Mecmûa-i Cevâmi', II, 10-11; İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi'nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341/1925, nr. 279; Aysel

Okan, İstanbul Evliyaları, İstanbul 1968, s. 186-192; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 162; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 125; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 124; M. Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 83-85, 295-296; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 49-50; "Abdülvedûd (Şeyh)", İst.A, I, 143-145; Semavi Eyice, "Ayvansaray", DBİst.A, I, 494; M. Baha Tanman, "Yavedûd Tekkesi", a.e., VII, 444-445.

M. Baha Tanman

YAVLAK ARSLAN

(ö. 691/1292)

Kastamonu bölgesinde hüküm süren Çobanoğulları'nın önde gelen beyi

(bk. ÇOBANOĞULLARI).

YAVUZ, Ali Fikri

(1924-1992)

Cumhuriyet devri din âlimi.

5 Mayıs 1924'te Trabzon'un Çaykara ilçesine bağlı Akdoğan (Yukarı Hopşera) köyünde doğdu. Babası ilkokul öğretmeni Abdullah Selim, annesi Fatma Hanım'dır. İlkokulu Çaykara'da, ortaokulu Bayburt'ta tamamladıktan sonra 1943'te Trabzon Lisesi'nden mezun oldu. Erzurum'da üç yıl ticaretle uğraştı, ardından İstanbul'da askerlik hizmetini yaptı (1948). Çaykara Belediyesi'nde kâtiplik görevini yürütürken Hasan Râmi Yavuz'un Akdoğan köyündeki ders halkasına katıldı ve beş yıllık bir öğrenimden sonra ondan icâzet aldı. 1953'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nca açılan vâizlik imtihanını kazandı. Kısa süren vâizlik görevinin ardından Ömer Nasuhi Bilmen döneminde İstanbul müftü yardımcılığına tayin edildi (1954). Burada iken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi'ne devam etti, ancak fakülteyi bitirmedi. İbrahim Elmalı'nın müftülük döneminde Gaziosmanpaşa müftülüğüne tayin edildiyse de kısa bir süre sonra vekâleten İstanbul müftülüğüne getirildi (1966). 1971'de Kadıköy müftüsü oldu ve 1976'da buradan emekliye ayrıldı. Son dönemlerinde böbrek yetmezliğinden mustaripti, 27 Aralık 1992'de bu hastalıktan Feneryolu'ndaki evinde vefat etti. Cenaze namazı Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Camii'nde kılındıktan sonra Karacaahmet Mezarlığı'nda defnedildi.

İslâmî ilimleri öğrenip öğretmeyi amaç edinen Ali Fikri Yavuz, uzun süreden beri kesintiye uğrayan din öğretimine ve dinî hayatın yeniden canlanmasına katkı yapmaya çalışmıştır. İstanbul İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerine maddî ve mânevî destek sağlamış, bir kısmına derslerinde yardımcı olmuştur. İlim Yayma Cemiyeti, İbnülemin Mahmud Kemal İnal Vakfı, İlim ve Fazilet Vakfı gibi kuruluşların kurucuları ve yöneticileri arasında yer almış, emeklilikten sonra kendi evinde, Erenköy ve Fâtih camilerinde tefsir, fıkıh ve asıl uzmanlık alanı olan ferâizle ilgili dersler vermiştir. Kendisi medrese usulüne göre

yetiştiğinden başlangıçta İslâm dinine geleneksel mezhepçi açıdan bakmış, ancak zamanla bu tutumunda yumuşama meydana gelmiş ve Hanefîliğe mensup bir müslümanın gerektiğinde Şâfiî mezhebine göre de amel edebileceği görüşünü benimsemiştir. Herhangi bir tarikata intisap etmemiştir. Ona göre iyi bir kul olmak ve mânevî dereceler elde etmek için bir mürşide bağlanıp ondan izin almaya gerek yoktur. Bununla birlikte Mehmet Zahit Kotku'ya ve Salih Bilgin'e (Hacı Salih Efendi) büyük saygı gösterirdi. Şöhrete, lüks ve israfa karşı çıkan Ali Fikri Yavuz hayatı boyunca dürüstlükten hiç ayrılmamış, Çaykara'da iken babası ile komşulardan biri arasında çıkan arazi ihtilâfı davasında babasının aleyhinde şahitlik yapmıştır. Yazdığı ilmihal kitaplarıyla Hanefî fıkhına dair konuların geniş halk kitleleri tarafından öğrenilmesine yardımcı olmuştur.

Eserleri. 1. Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâl-i Âlîsi (İstanbul 1966). İlk defa bu eserde âyetlerin meâli ortadaki mushaf sayfalarının kenarında yer almış, bu şekil halk tarafından çok tutulmuştur. Meâl ilk defa Sönmez Neşriyat tarafından yayımlanmış, zaman içinde otuz baskısı yapılmış, son olarak Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlîsi adıyla neşredilmiştir (İstanbul 2008). 2. Açıklamalı-Muamelâtlı İslâm İlmihali-İslâm Fıkhı ve Hukuku (İstanbul 1970). Hanefî mezhebi esas

alınarak yazılmış, ihtilâflı meseleler zikredilmeyip tercih edilen görüşler nakledilmiştir. 1977'de Geniş İslâm İlmihali-İslâm Fıkhı ve Hukuku adıyla da yayımlanan eserin de otuzdan fazla baskısı yapılmıştır. 3. İslâm İlmihali-Küçük İlmihal (İstanbul 1972, Yunus Vehbi Yavuz ile birlikte). 4. "İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri" yahut "Mezâhibin Telfîkı ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i" Adlı Kitap Üzerine Bir İnceleme (İstanbul 1976). M. Reşîd Rızâ'ya ait Muḥâverâtü'l-muṣliḥ ve'l-muḳallid fî mesʾeleti'l-ictihâd ve't-taḳlîd adlı eserinin Ahmet Hamdi (Akseki) tarafından Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i adıyla yapılan tercümesinin (İstanbul 1332) Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teklifiyle Hayreddin Karaman tarafından sadeleştirilerek yeniden yayımlanması üzerine (İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri, Ankara 1974) kaleme alınmış bir risâledir. Fıkıh mezheplerini ortadan kaldırmanın veya birleştirmenin yanlış olduğuna dikkat çeken risâleye karşı Hayreddin Karaman Zarûrî Bir Cevap adıyla bir eser yazmıştır (İstanbul 1976). 5. Büyük İslâm İlmihali (İstanbul 1984). Ömer Nasuhi Bilmen'e ait eserin sadeleştirilmiş şeklidir. Diğer eserleri: Muhtasar

İslâm Akaidi (İstanbul 1964); Otuz Ramazan Vaazları (İstanbul 1968); Resimli Hac Rehberi (İstanbul 1973, Yunus Vehbi Yavuz ile birlikte); Kur'ân-ı Kerîm'den Mûcizeler Hikmetler ve Öğütler (İstanbul 1984); Peygamberimizin Dilinden Dualar ve Zikirler (Konya 1991); İslâm'da Evlilik Müessesesi (İstanbul 1991). Ali Fikri Yavuz'un da içinde bulunduğu bir heyet tarafından tercümesine başlanan Ahmed Mustafa el-Merâgī'nin tefsiri (I-II, İstanbul 1989) tamamlanamamıştır. Yavuz bazı eserleri de sadeleştirmiştir: Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri (I-III, İstanbul 1972-1975, İsmail Özen ile birlikte); Zübdetü'l-Buhârî (İstanbul 1985), Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin muhtasarı olan ve Ömer Ziyâeddin Dağıstânî tarafından derlenerek Türkçe'ye çevrilen eserin sadeleştirilmiş şeklidir.

Tercümeleri: Muhtârü'l-Ahâdîs Tercümesi (İstanbul 1964, 1972, Abdullah Aydın ile birlikte, Ahmed el-Hâşimî'nin Muḫtârü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye ve'l-ḥikemi'l-Muḥammediyye adlı eserinden); Babaların Çocuklara Öğütleri (İstanbul 1965, İskenderiyeli âlim Muhammed Şâkir'in Neṣâʾiḥu'l-âbâʾ li-evlâdihim adlı eserinden; bazı ilâve ve düzeltmelerle Gençlere Öğütler adıyla da yayımlanmıştır [İstanbul 1976]); Peygamberimizin Dilinden Dört Halîfesi ve Ashabı (İstanbul 1967, Kutbüddin el-Bekrî'nin eṣ-Ṣalavâtü'l-hâmiʿa bi-maḥabbeti'l-ḫulefâʾi'l-câmiʿa li-baʿżı mâverede fî fezâʾili'l-ḫulefâʾi'l-erbaʿa adlı eserinden); Ahlâk Hadisleri (I-II, İstanbul 1970, Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred'inden); Kırk Kudsî Hadis (Kırk Hadis-i Şerif [Metin ve Meal], İstanbul 1975, Şeyh Muhammed Trabzonî Medenî tarafından derlenen el-İtḥâfâtü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adlı kitaptan seçme hadislerin tercümesiyle [Îżâḥu'l-meknûn, I, 13] Yavuz tarafından derlenen kırk kudsî hadisin çevirisinden ibarettir); Riyâzü's-sâlihîn Tercümesi (İstanbul 1992; eserin III. cildi Yavuz'un vefatından sonra Ali Sacit Türker tarafından tercüme edilmiştir); Ölüm ve Sonrası/Kabir-Kıyâmet-Âhiret Hayatı (İstanbul 2001, Gazzâlî'nin ed-Dürretü'l-fâḫire fî keşfi umûri'l-âḫire adlı eserinden).

BİBLİYOGRAFYA

Îżâḥu’l-meknûn, I, 13; II, 69; Veli Ertan - Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Âlimleri, İstanbul 1976, s. 153-154; Son Devir İslâm Âlimlerinden Çaykaralı Hacı Hasan Efendi - Hasan Rami Yavuz- (haz. Yunus Vehbi Yavuz), İstanbul 2007, II, 83-97; Hüseyin Albayrak, Trabzonlu Meşhurlar Ansiklopedisi, Ankara 2008, s. 690-691; Haşim Albayrak, Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları, İstanbul 2008, s. 96-97; Ali Kemal Saran, Omuzumda Hemençe: Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları, Ankara 2009, s. 103, 209-211, 270-271; Yunus Vehbi Yavuz, “Kur’an Hâdimi Ali Fikri Yavuz’un Ardından”, Çaykaralılar Dergisi, sy. 4, İstanbul 1993, s. 31-34; Süleyman Abdülhadi Yavuz, “Rahmetli Pederim Ali Fikri Yavuz”, a.e., sy. 4 (1993), s. 36; Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Bize Işık Tutanlar”, Dernekpazarı Dergisi, sy. 5 (1993), s. 16.

Yusuf Şevki Yavuz

YAVUZ, Hasan Rami

(1909-1982)

Cumhuriyet dönemi din âlimlerinden, vâiz.

Trabzon'un Çaykara ilçesine bağlı Akdoğan (Yukarı Hopşera) köyünde doğdu. Soyunun, Şehzade Selim'in Trabzon valiliği döneminde Şah İsmâil'in Akkoyunlular'a yönelik zulmünden kaçarak bu yöreye gelip yerleştiğine dair şifahî bir rivayet vardır. Aile yakın dönemde Yarımağaoğulları diye bilinen Hacımustafaoğulları sülâlesine mensuptur. Babası Mehmed Zeki Efendi, annesi Âkıle Hanım'dır. Babası Akdoğan köyünde dinî tahsil yaparken I. Dünya Savaşı'na gönüllü olarak katıldı ve Osmanlı-Rus savaşları sırasında Sarıkamış cephesinde şehid oldu. Bu sırada babaannesini, bir yıl sonra da annesini kaybeden Hasan Rami kız kardeşiyle birlikte amcası İsmail Efendi'nin himayesine girdi. Savaş yıllarının getirdiği kıtlık ve yokluk ortamında okumaya heves etti. Kur'an'ı ve ilmihal bilgilerini mahalle camisinde öğrendi. İslâmî ilimleri tahsil etmeye başladığı ilk hocası sonraları Erzurum yöresindeki irşad faaliyetleriyle tanınan Salih Bilgin'dir (Hacı Salih Efendi). Kendi köyünde müderris Veliefendizâde Tayyip Zühdü Efendi'nin yanında öğrenimini sürdürdü. Kış mevsiminde uzunca bir yolu yalın ayak yürüyerek gittiği medresede hocasının takrir ettiği dersleri hemen ezberliyor ve yaşça kendisinden büyük öğrenci arkadaşlarına müzakere hocalığı yapıyordu. Gündüz derslere devam ederken akşamları Salih Efendi'den Ḳaṣîdetü'l-bürde'yi okuyup icâzet aldı. 1923'te medreselerin kapatılması üzerine dinî tahsilini yarıda bırakıp Çaykara İlkokulu'na girdi. Osman Turan'la aynı dönemde okumaya başladığı ilkokuldan maddî imkânsızlık yüzünden dördüncü sınıfta iken ayrılmak zorunda kaldı ve uzun yıllar sonra dışarıdan imtihana girerek ilkokul diploması aldı. 1932-1933'te askerlik görevini yerine getirdi. Ardından yarım bıraktığı İslâmî ilimleri tahsile yöneldi ve ders arkadaşı, eski Trabzon vâizi Kemal Poyraz ile (Parlak) birlikte Tayyip Zühdü Efendi'den okumaya devam etti. O devirde dinî ilimlerin öğretimi yasaklandığı için hocasının evine geceleyin gidip geliyordu. Bu arada altı ay gibi kısa bir süre içinde hıfzını tamamladı; Of'un Uğurlu (Çifaruksa)

köyüne giderek Mehmet Rüştü Âşıkkutlu'dan kıraat öğrendi ve aşere dersleri gördü. 1938'de Tayyip Zühdü Efendi'den eski medrese usulü icâzet alarak tahsilini tamamladı. 1940'ta ferâiz hocası Dursun Poyraz'ın kızı Ayşe Hanım'la evlendi; bu evlilikten dokuz çocuğu dünyaya geldi, bunlardan ikisi küçük yaşta öldü.

1938'de gayri resmî imamlık görevine başladı. İmamlık yaptığı köy halkı

kendisine bir miktar ücret veriyordu. İki yıl kendi köyünde, ardından Akçaabat'ın Doğançay, bir yıl sonra da Of'un Yukarı Kışlacık köylerinde imamlık yaptı. Bu son görevi sırasında ders de okutuyordu. Hasan Yavuz önceleri resmî görev almakta tereddüt gösterirken daha sonra 1944'te vâizlik imtihanını kazanıp Akçaabat vâizliğine tayin edildi, iki ay sonra Of vâizliğine nakledildi. Burada aynı zamanda fahrî imamlık yaparken yaklaşık kırk yıl sürecek olan eski usulde talebe yetiştirme faaliyetine hız verdi. 1948'de Çaykara vâizliğine gelince köydeki evinin alt katını iki odalı bir mektep haline getirdi ve burada ders okutmaya devam etti. 1955 yılında hacca gitti. Otuz sekiz yıl sürdürdüğü vâizlik görevi yanında yirmi iki devrede 300 civarında öğrenciye icâzet verdi. Başta Karadeniz bölgesi olmak üzere yurdun çeşitli yerlerinden gelen talebeleri yetiştirdi. 28 Şubat 1982'de emekliliğe ayrıldı ve 30 Mart 1982 tarihinde geçirdiği bir kalp krizi sonucunda -kendisinin de arzu ettiği gibi-hasta yatıp kimseye muhtaç olmadan doğduğu köyde vefat etti. Cenazesine memleketin dört bir yanından gelen çok kalabalık bir cemaat iştirak etti. Ölümünün ardından hakkında şiirler yazılmış, basın organlarında yazılar çıkmıştır (Son Devir İslâm Âlimlerinden, II, 367-388; Bal, s. 774). Hasan Rami Yavuz, Osmanlı medreselerinin son devrini idrak etmiş, medrese öğretiminin yanında din öğretiminin de resmî okullardan kaldırıldığı bir devirde din adamı yetiştirmenin önemini kavramış ve kendini bu işe adamıştır. Küçük yaşından beri İslâm ilimlerine ve âlimlere karşı büyük sevgi beslemiştir. İlim erbabını ziyaret edip onlarla sohbet ederdi. O dönemde Çaykara ve çevresinde yaşayan âlimlerin çoğuyla görüşmüş ve kendilerinden faydalanmıştır.

Talebe yetiştirmeye başladığı yıllarda çok kitap okuyan Hasan Yavuz ziraatla meşgul olurken bile ezberlediği ders kitaplarını tekrar ederdi. Dinî tahsile son derece önem verdiğinden buna yardım edecek siyasal ve sosyal

imkânları kullanmaya çalışırdı. Eğitim ve öğretimde esas olarak eski medreselerin yolunu seçmiş ve bu hususta önemli başarı sağlamıştır. Öğrencilerine şefkatle yaklaşır, sorunlarıyla ilgilenir ve onlara maddî yardımda bulunurdu. Derslerinde geçmiş âlimlerin dinî tecrübelerini anlatarak mânevî bir hava oluşturmaya özen gösterirdi. Verdiği dersler karşılığında hiçbir şekilde ücret almazdı. Altı yedi yıl devam eden bir öğretim dönemi boyunca Osmanlı medreselerinde okutulan sarf nahiv kitaplarının ardından Arap edebiyatından Telḫîṣü'l-Miftâḥ (Kazvînî), mantıktan Îsâġūcî (Esîrüddin el-Ebherî), kelâmdan Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (Teftâzânî) ve Celâl-Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye (Devvânî), usûl-i fıkıhtan Mirʾâtü'l-vuṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl (Molla Hüsrev) adlı kitapların tamamını; tefsirden Envârü't-tenzîl (Beyzâvî), Tefsîrü'l-Celâleyn (Mahallî-Süyûtî), fıkıhtan Mülteḳa'l-ebḥur (İbrâhim el-Halebî), Mecmaʿu'l-enhur (Şeyhîzâde Damad Abdurrahman), hadisten Muḫtârü'l-eḥâdîs̱ (Ahmed el-Hâşimî) gibi eserlerden bölümler seçerek okuturdu. el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye'nin (Secâvendî) yanı sıra Ḳaṣîdetü'l-bürde'yi de (Bûsîrî) okutup bunlar için ayrı icâzet vermiştir.

İslâm dinine hizmet etmek için siyasetten yararlanan Hasan Rami Yavuz ilçenin mülkî âmirleri ve çeşitli partilerden siyasetçilerle iyi geçinmeye çalışır, o günün şartlarında ders okutmasına engel olunmamasını bunların sayesinde sağlardı. İcâzet merasimleri çevre illerden gelen meşhur hocaların, hâfızların ve geniş halk kitlesinin katılımıyla bir bayram havası içinde geçerdi. Yetiştirdiği öğrenciler dine önemli hizmetlerde bulunmuş, bir kısmı hocalarının metoduyla ders okutmaya devam etmiştir. Talebelerinden Ali Fikri Yavuz uzun yıllar İstanbul müftü yardımcılığı, ardından Kadıköy müftülüğü yapmış, Çaykara müftüsü Yusuf Ziya Bilgin önemli sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Diğer bir öğrencisi olan Orhan Baş, Beşiktaş'ta bir Kur'an kursunda yöneticilik yapmakta ve burada önemli hizmetler görmektedir. Hasan Yavuz oğullarının hepsinin dinî yüksek tahsil yapmasını istemiş, bunlardan Yunus Vehbi, Yusuf Şevki ve Salih Sabri İlâhiyat fakültelerinde öğretim üyesi olmuştur. Diğer öğrencilerinin bir kısmı yurt içinde ve yurt dışında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde, bir kısmı da İlâhiyat fakültelerinde görev yapmaktadır. Hasan Yavuz hocalığı sırasında her türlü cemaatçilik ve hizipçilikten uzak durmuştur. Zühd ve takvâya da önem verir, teheccüde kalkmayı ve zikri ihmal etmezdi; yılın üç ayında oruç tutardı.

Hasan Rami Yavuz'un tasavvufa karşı ilgisi, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin halifelerinden Ferşad Efendi'ye rüyada intisap etmekle başlamış ve hayatı boyunca sürmüştür. Tasavvuf konusunda Sun'ullah Gaybî, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserlerinden etkilenmiştir. İstanbul'da Mehmet Zahit Kotku'nun gözetiminde iki defa halvete girmiş ve hilâfet almıştır. Daha sonra irşadda bulunmuş, yöresinde bazı kişiler kendisine intisap etmiştir. Bununla birlikte bu alana fazla yoğunlaşmamıştır. Talebeleri onun mânevî yönünün çok güçlü olduğunu ve yaptığı duaların kabul edildiğini söyler. Hz. Peygamber'in sünnetine tam uymaya çalışır, Resûlullah'ı şeklen de taklit etmeye gayret ederdi. Vefatından bir buçuk ay önce yazdığı ölümle ilgili bir şiirinde dünyadan ayrılışının yaklaştığına işaret etmiştir.

Hasan Yavuz'un vaazlarını ve çeşitli zamanlarda okunacak duaları içeren Müminlere Vaazlar (İstanbul 2007) ve tasavvufî-dinî şiirlerinden oluşan Mahrem Sözler (İstanbul 2007) adlı iki kitabı yayımlanmıştır. Oğlu Yunus Vehbi Yavuz babasının hayatını, şahsiyetini konu edinen, çağdaşı olan hocalarla öğrencilerine dair geniş bilgi veren Çaykaralı Hacı Hasan Efendi adıyla bir eser hazırlamış (I-II, İstanbul 2007), ayrıca hakkında düzenlenen anma toplantılarında yapılan konuşmaları Hacı Hasan Efendi'yi Anma Toplantıları adıyla kitap haline getirmiştir (İstanbul 2007). Engin Kaban, Hasan Rami Efendi ve Çaykara Sosyo-Kültürel Hayatına Etkileri adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1997, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Yahya Kutluoğlu, Topal Hoca (Hacı Lekur), İstanbul 2004, s. 110-114; Son Devir İslâm Âlimlerinden Çaykaralı Hacı Hasan Efendi -Hasan Rami Yavuz- (haz. Yunus Vehbi Yavuz), İstanbul 2007, I, 33-88; II, 367-388; Mehmet Akif Bal, Trabzonlu Ünlü Simalar ve Trabzon'un Ünlü Aileleri, İstanbul 2007, s. 774; Haşim Albayrak, Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları, İstanbul 2008, s. 207-214; Hüseyin Albayrak,

Trabzonlu Meşhurlar Ansiklopedisi, Ankara 2008, s. 692-693; Ali Kemal Saran, Omuzumda Hemençe: Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları, Ankara 2009, s. 208-249.

Yusuf Şevki Yavuz

YAVUZ ALİ PAŞA

(ö. 1013/1604)

Osmanlı vezîriâzamı.

Aslen Bosnalı olup Malkoviç/Molkoçeviç ailesine mensuptur. Bosna Yeniçeri Ağası Sâlih Ağa'nın kardeşinin oğludur. Sert mizacından dolayı "Yavuz" lakabıyla tanınmıştır. Bosna'dan devşirilerek İstanbul'a getirildi; on iki yıl Galata Sarayı Mektebi'nde eğitim gördü. Zekâsı ve kabiliyetiyle öne

çıktı. 991'de (1583) sancak beyi olarak Manisa'ya gönderilen Şehzade Mehmed'in (III.) maiyetinde yer aldı. Şehzadenin yanında ok atmadaki maharetiyle takdir gördü, onun sayılı adamları arasına girdi. Kısa bir süre sonra şehzadenin silâhtarlığı görevine getirildi. Şehzade Mehmed'in tahta geçmesi üzerine İstanbul'a geldi (27 Ocak 1595). III. Mehmed'in 1596'da çıktığı Eğri seferine katıldı. Haçova Meydan Savaşı'nda gayretleriyle dikkat çekti. 1009'da (1601) silâhtarlıktan Mısır valiliğine tayin edilerek saraydan çıktı. O sırada Mısır'da düzen sarsıldığı için III. Mehmed onu Mısır'da ıslahat yapmak, durumu düzeltmek ve askerî tedbirler almakla görevlendirmişti.

Ali Paşa, padişahın huzuruna kabul edildikten sonra vezirlik pâyesiyle görev mahalline hareket etti. Mısır'a ulaştığında Kara Meydan'da yapılan, ileri gelenlerle halkın katıldığı törende padişahın emirlerini ve hatt-ı hümâyununu okuttu. Başta isyan halindeki Mısır askerini nizam altına almaya çalıştı. İskenderiye'ye geçip otağ kurdu; kaleleri tahrir ettirdi. Halka zulmeden Menûfiye vilâyeti kâşifi Pervîz'i katlettirdi (1010/1601-1602). Halkın, "hidmet-i keşûfiyye" adıyla vergi alındığı ve bunun toplanması için çiftçilere "tulbe" denilen yeni bir vergi yüklendiği, çiftçilerin topraklarını bırakıp donanmaya ve keşşâfa katıldıkları, toprağını işlemeye devam edenlerin ulûfe, alîk ve cerâyelerini zamanında ödeyemediklerinden idarecilerle anlaşmazlık içine düştükleri yolundaki şikâyetleri üzerine 300.000 filori tutarındaki mâl-i keşûfiyye vergisini kaldırdı. Böylece halkın

ödeyeceği tulbe de iptal edilerek malî ıslahat gerçekleştirilmiş oldu. Halka zulmeden eski idarecileri görevinden uzaklaştırdı. Haremeyn fakirlerine gelenek icabı yollanması gerekirken uzun süredir gönderilmesi aksatılan buğdayı yeniden sevkettirdi. Nil nehri çevresindeki köyleri dolaştı, teftişlerde bulundu. Yedi sekiz ay içinde eyaletin İstanbul ile bağlantısını kuvvetlendirdi. Süveyş Kaptanı Osman Bey'i İstanbul'a yollayarak Mısır'ın durumunu padişaha arzetti. Bu başarıları sebebiyle padişah tarafından kendisine kılıç ve hil'atler gönderildi (Kelâmî, s. 11-100).

Valiliği devam ederken Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa'nın azli üzerine İstanbul'a çağrıldı ve kendisine vezîriâzamlık görevi verildi (27 Rebîülâhir 1012/4 Ekim 1603). Ali Paşa, Mısır'ın iki yıllık geliri olan 1.200.000 altın tutarında meblağla kara yoluyla İstanbul'a hareket etti. Şam ve Halep'ten geçerek Seyyitgazi'ye geldiğinde mühr-i hümâyun kendisine ulaştırıldı. Bu arada III. Mehmed ölmüş, yerine I. Ahmed tahta çıkmıştı. Sadâret makamı iki ay kadar boş kalmıştı; I. Ahmed de babası döneminde alınan karara uyarak onun vezîriâzamlığını kabul etti. Ali Paşa, Diliskelesi'nde Mısır hazinesini ve ağırlıklarını bırakıp kendisine tahsis edilen kadırgalarla Üsküdar'a geldi. Ertesi sabah da bayrak ve sancaklarla süslenmiş Kaptanpaşa Cigalazâde Sinan Paşa'nın kadırgasıyla sarayın iskelesinden karaya çıktı (29 Aralık 1603). Padişahla görüştükten sonra divana gitti, orada vezirler, kazaskerler ve diğer devlet erkânını kabul etti. I. Ahmed'in cülûs bahşişinin dağıtılması ve diğer eğlenceler onun gelişine kadar ertelenmişti. Sadrazam iki konak geriden gelmekte olan hazineyi beklemedi. İç hazineden alınan paralarla cülûs bahşişini aynı gün dağıttırdı. İki üç saatte bu işi tamamlayıp geceleyin Süleymaniye Camii yakınındaki Siyavuş Paşa Sarayı'na veya Ferhat Paşa Sarayı'na yerleşti. Üç gün sonra da Mısır'dan getirdiği hazineyi bizzat iskelede karşılayıp iç hazineye teslim etti.

Ali Paşa ilk iş olarak pazar fiyatlarının denetimini ele aldı. Tebdilikıyafetle dolaşıp fiyatları kontrol etti. Mısır'dakine benzer şekilde ramazan ayında bütün dükkânların açık tutulması ve herkesin işinin gücünün başında bulunması kararını aldırdı. Yanında Mısır'dan getirdiği Arap cellâtlarla çarşı pazarları gezdi ve uygunsuz işler yapanlara gözdağı verdi. Vergi toplayan muhassılların eskiden olduğu gibi Altı Bölük Ocağı'nın üst rütbeli emeklilerinden seçilmesini sağladı. Bu sırada Osmanlı ordusu İran ve

Avusturya cephelerinde savaş halindeydi. İran cephesine Cigalazâde Sinan Paşa'yı tayin etti. Kendisi de padişahtan aldığı emir üzerine Avusturya cephesine gidecekti. Ancak şahsen cepheye gitmeyi arzulamadığından devlet erkânını topladı; idarî işlerin düzenli yürümesi ve iki cepheye gerekli mühimmatın temini için İstanbul'da kalmasının uygun olup olmayacağı konusunu görüştü. Hazır bulunanlar onun başşehirde kalmasını daha uygun gördüklerini söylediler. Sadrazam alınan kararı bildirdiğinde etrafındakilerinin etkisi altındaki padişahın, "Elbette senin cânib-i küffâra serdar olup askerle gitmen lâzımdır; bahane eylemeyip acele tedarik görüp çıkasın" emriyle karşılaştı (Hasanbeyzâde Ahmed, III, 818; Naîmâ, I, 267). Ali Paşa gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra 30 Mayıs 1604'te İstanbul'dan hareket etti. Yerine Sofu Sinan Paşa'yı kaymakam bıraktı. Kendisi orduyla birlikte Halkalı'da iken Sinan Paşa'nın yerine sadâret kaymakamlığına Hâfız Ahmed Paşa'nın getirildiğini öğrendi. Bunun üzerine iç hazineden sefer için alacağı parayı ileri sürerek Halkalı'da beklemeye başladı. Padişahtan, "Başın sana gerekse elbette yarın kalkıp gidersin" şeklinde bir hatt-ı hümâyun aldı (Hasanbeyzâde Ahmed, III, 821). Padişahtan gördüğü bu sert muameleden dolayı çok üzüldü. Sofya'yı geçtikten sonra hastalandı, arabayla Belgrad'a ulaşabildi. Burada Lala Mehmed Paşa ile görüştükten birkaç gün sonra vefat etti ve Bayram Bey Camii hazîresine gömüldü (28 Safer 1013/26 Temmuz 1604). Yaklaşık yedi ay sadrazamlık yapan Ali Paşa'nın hayatına dair fazla bir şey bilinmemektedir. Kelâmî onun faaliyetlerini konu alan bir eser yazmış, bu eser üzerine yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Sâfî, Zübdetü't-tevârîh (haz. İbrahim Hakkı Çuhadar), Ankara 2003, II, 5; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 751, 811, 818, 821, 828; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 607, 613, 614, 617, 620, 621; a.mlf., Târîh-i Âl-i Osman (a.e. içinde), s. 36; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 373, 374, 377, 378,

379, 416, 417; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 257, 258, 295; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 493; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, 264, 265, 266, 267, 275, 277; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 51, 52, 53; Kelâmî, Vekāyi-i Ali Paşa (haz. Soner Demirsoy, yüksek lisans tezi, 2010), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1959, III, 1707, 1779; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 9, 10; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Mısır", DİA, XXIX, 564.

Soner Demirsoy

YAVUZ SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ

(bk. SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

YAVUZ SULTAN SELİM

(bk. SELİM I).

YAY

(bk. OK).

YAYA ve MÜSELLEM

Osmanlılar’da geri hizmet kıtalarından oluşan askerî teşkilât.

Osmanlı ordusunun ilk maaşlı piyade birliği olup muhtemelen Orhan Bey döneminde kurulmuştur. Başlangıçta diğer sınır kuvvetleri gibi Osmanlı Beyliği’nin asıl gücü atlı birliklere dayanıyordu. Fakat zamanla, eski Roma ordusu savaş düzenine sahip Bizanslılar veya onların ücretli birlikleriyle yapılan çarpışmalarda daha çok sayıda yaya askerden meydana gelen benzer tarzda bir piyade gücüne ihtiyaç duyuldu. Bafeus savaşı sırasında piyadelerin koruduğu birliklerin atlı saldırılar karşısında geri çekilmeyi başarması, bu yıllardan itibaren Osman Bey ve silâh arkadaşları için önemli bir örnek ve tecrübe teşkil etmiş olmalıdır. Dönemin kaynaklarına göre Osmanlı ordusunun askerî grupları içinde yaya birliklerinin de yer aldığı tahmin edilen ilk savaş 1329’da Pelekanon’da yapılmıştı. Orhan Bey, bugünkü Eskihisar yakınlarında Bizans ordusunu, kuvvetlerini üç parçaya bölerek karşılamış, atlı saldırılarla üzerine çektiği Bizans piyadelerine karşı kendi yaya birliklerini devreye sokmuştu. Ancak bu yayaların dâimî maaşlı asker olup olmadıkları hakkında kesin bilgi yoktur. Muhtemelen I. Murad döneminde özellikle Balkanlar’da yapılan savaşlarda düzenli ve sürekli yaya birliklerine duyulan ihtiyaç yeni bir askerî düzenlemeyi beraberinde getirdi. Aslında daha Orhan Bey devrinde Osmanlı atlı birlikleri ücretle Bizans İmparatoru VI. Ioannes Kantakuzenos tarafından istihdam edilmişti. Bu durum, bölükler halinde teşkilâtlanan savaşçı birliklerin tecrübe kazanmasına önemli bir katkı sağlamış olmalıdır. Bu tecrübenin ışığında Osmanlılar’ın da kendi iç askerî sistemlerine maaşları savaş veya sefer vakti ödenmek üzere bir yaya gücü katmış bulunması mümkündür.

İlk Osmanlı kronikleri sefer sırasında ücretle hizmete alınan köylü gençlerin askerî sınıfa dahil edildiklerini, bunlara ak börk giydirilerek timarlı atlı birliklerden ayrıldıklarını ve bir bakıma ulûfeli hassa ordusu haline geldiklerini, bunun ise Orhan Bey’in kardeşi Alâeddin Bey tarafından gerçekleştirildiğini belirtir ve yeniçeri teşkilâtının menşeini de buna bağlarlar. Söz konusu kaynaklara göre o sırada Bursa kadılığı yapan Çandarlı ailesinden Kara Halil Hayreddin Paşa köylerden yaya ve atlı asker

toplayıp savaş süresince bunlara ücret verileceğini, devamlılık halinde ise her birine geçimleri için çiftlik tahsis edileceğini bildirmiştir. Bu sebeple yaya tahriri yapılmış, timar alamayanlar birer çiftlik edinerek askerî hizmete girmiştir. Yaya olamayanlar ise kendilerinin bunlara yamak yazılmasını, seferlere de nöbetleşe gidilmesini talep etmişlerdir (Âşıkpaşazâde, Târih, s. 117-118; Neşrî, s. 74). Bu bilgiler sorgulanmadan yaya ve müsellem teşkilâtının kuruluşu için esas kabul edilmiştir. Ancak söz konusu kaynaklar XV. yüzyılda kaleme alındığından kendi dönemlerindeki askerî teşkilât çerçevesinde ve yine o zamana ait terimlerle böyle bir anlatıma başvurmuş olmalıdır. Burada muhtemelen timar sisteminin ortaya çıkışı ve teşkilâtlanmasıyla yaya birliklerinin teşekkülü konusu oluşum süreçlerine dikkat edilmeden birbirine karıştırılmıştır. Ayrıca kaynaklar, yeniçeri teşkilâtının kuruluşunu aynı temele oturtup durumu daha da karmaşık hale getirmiştir. Ancak burada önemli olan husus, yaya teşkilâtının ortaya çıkışıyla ilgili geleneksel anlatımın Orhan Bey dönemine kadar götürülmesi ve ilk Osmanlı askerî teşkilâtı içine doğrudan merkezden ücret alan piyadelerin dahil edilmesidir. Bu durum, dâimî asker istihdamını sağlayacak malî imkânların mevcudiyetiyle doğrudan bağlantılıdır. I. Murad devrinde hassa askerlerinin “yeniçeri” adıyla devlet kapısında hizmete alınmaya başlanması muhtemelen, köylülerden toplanan yayaları kendilerine tahsis edilen çiftliklerin geliriyle geçinen ve ocaklar halinde teşkilâtlanan farklı bir yapıya dönüştürmüştür. Kaynaklarda bunların sefer esnasında günlük 1 akçe aldıkları, sefer sonunda ise günlükleri kesilip her birinin kendi memleketinde ziraatle uğraştığı, ancak bunun karşılığında fevkalâde vergilerden muaf tutuldukları bildirilir. Vergi muafiyeti hususu yaya gücünün bu durumunu ifade eden “müsellem” kelimesiyle karşılanmış, böylece atlı yahut yaya olarak istihdam edilen bu birliklerin adı askerî terminolojide yaya ve müsellem şeklinde yer almıştır. Yayaların piyade, müsellemlerin atlı birliklerden meydana geldiği yolundaki ayırım ise muhtemelen sonraları ortaya çıkmıştır.

Yayaların özellikle XV. yüzyılın ortalarına kadar savaşlara fiilen katıldıkları ve önemli bir askerî güç oluşturdukları söylenebilir. I. Murad ve Yıldırım Bayezid dönemini anlatan bazı kaynaklarda bu birliklerin yayabaşılar idaresinde bulunduklarına dair bilgiler vardır. Özellikle Karamanoğulları ile yapılan Frenk Yazısı savaşında (788/1386) I. Murad kendi hassa askerleri olan yaya ve atlıları merkezin önüne ve arkasına yerleştirirken yayabaşıları

Saruca Paşa, İnecik Balaban, Tovıca Balaban, İlyas Bey ve Müstecab Subaşı'yı yayalarıyla sağ ve sol kollara diğer askerlerin yanına koymuştu (Neşrî, s. 105). Bu bilgi eğer doğruysa yeniçeri ile yaya askerin birbirinden ayrılmış olduğuna, yeniçerilerin padişahla birlikte merkezde, yaya birliklerin sağ ve sol kolda çarpışan atlı askerlerin yanlarına yerleştirildiğine işaret eder. I. Kosova Savaşı'nda da (791/1389) Saruca Paşa'nın yayaları azeb askerleriyle beraber sağ kolda yerlerini almışlardı. XV. yüzyıla ait tahrir kayıtları, yaya ve müsellemlerin özellikle Batı Anadolu kesiminde ve Rumeli yakasında Meriç vadisiyle Trakya'da teşkilâtlandığını gösterir. Bu durumda sivil köylü/çiftçilerden asker istihdamı konusunun coğrafî çerçevesine dikkat edildiğinde, Anadolu'da Orhan Bey döneminden itibaren başlayıp Yıldırım Bayezid'in beylikleri doğrudan kendi idaresi altına aldığı 1390'lara, Rumeli tarafında ise 1370'lere kadar geçen süreçte elde edilen topraklar üzerinde bulunduğu anlaşılır. Teşkilâtın daha sonraki fetihlere rağmen coğrafî alanının genişletilmemiş olması, II. Murad döneminde artık bunların giderek savaşçı fonksiyonlarının azaltıldığına işaret eder.

Bu askerî teşkilâtın yaya ve müsellem şeklinde ayırımıyla ilgili bilgiler, Mustafa Çelebi'nin (Düzmece) 1421'de II. Murad'ın tahta çıkışı sırasındaki isyanına kadar gider. Buna göre Mustafa, Rumeli'nin yayasını müsellem etmiş, bazısına 50 akçe harçlık vermişti (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 61). Kaynakta, beş yayanın bir araya gelerek içlerinden birini reis edinip geriye kalanların "harçlıkçı" olarak 50'şer akçe vermeleri usulünün bu zamandan kaldığına atıf yapılır. Bundan da Rumeli yakasında teşkilâtlanan müsellemlerin aslında yaya oldukları ve müsellem kelimesinin tamamıyla vergi muafiyetini karşıladığı ve böylece bu terimin ortaya çıktığı anlaşılır. Söz konusu muafiyetin avârız türü vergileri kapsadığı açıktır. Zira bunlar ürettikleri mahsulün öşrünü kendi idarecilerine, yayabaşı ve sancak beyine ödemekteydiler. Böylece XV. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yaya ve müsellem teşkilâtı yeni bir sistem içine alınmış oldu. Bunların yaya olarak veya atlarıyla hizmete gitmelerinin söz konusu terimlerin ortaya çıkışında herhangi bir rolünün bulunmadığı söylenebilir.

Osmanlı askerî teşkilâtının geçirdiği değişime paralel şekilde zamanla savaşçı

karakterlerini kaybettikleri anlaşılan yaya ve müsellemler tasarrufları altındaki ocak/çiftlik karşılığında ordunun geri hizmetinde yer almaya, ülke içinde maden, tersane, inşaat, nakliyat gibi hizmetlerde çalışmaya başladılar. Osmanlı kronikleri, onların geri hizmete alınmasını veya daha önce yerlerine yeniçeri teşkilâtının kurulması keyfiyetini disiplinsiz davranışlarına bağlar. Fakat durumun değişen savaş sistemiyle yakından ilgili olduğu söylenebilir. Bunlar, fiilî savaşçılıktan ziyade ordu içinde istihkâm alaylarına benzer bir görev yapmakla yükümlü kılındılar. Ordunun önünden gidip yolları ve köprüleri onarmak, top çekmek, iaşe vasıtalarını nakletmek gibi görevleriyle modern ordu teşkilâtının benzer birliklerinin ilk örneğini teşkil ettiler. Ayrıca Rumeli yakasına göç ettirilmiş yörüklerin de bunu andıran bir teşkilât içinde organize edildikleri ve yardımcı asker grupları içine alındıkları bilinmektedir (Gökbilgin, s. 19-29). Muhtemelen yayaların asıl kaynağını önceleri Anadolulu Türk köylüleri ve daha sonra yörüklerin oluşturduğu, zamanla ocakların geçirdiği sarsıntı sebebiyle yapılan yeni sayımlarda başı boş kimselerin, bağışlanmış kulların, kuloğullarının, hatta yer yer gayri müslim unsurların kaydedildiği dikkati çeker (BA, MD, nr. 41, s. 118, hk. 408). XV. yüzyılın ikinci yarısına ait bazı kayıtlardan yaya statüsünden kurtulma eğiliminin giderek arttığı anlaşılmaktadır. 1479 tarihli bir sicil kaydında, Anadolu vilâyetinde yaya yazılmaktan kurtulmak için tahrir görevlilerine veya kadılara rüşvet verme işinin yaygın duruma geldiği, hatta bunun önüne geçemeyen devletin “yaya ve müsellem irtişâ mukātaası” adıyla bir mukātaa teşkil ettiği görülmektedir (Akdağ, II, 297-299).

Yaya ve müsellemlerin hizmetlerine uygun teşkilâtlanmalarında, bir yaya ve onun yardımcıları durumundaki yamaklar tarafından tasarruf edilen ve ocak adı verilen ekilebilir bir arazi (çiftlik) esas alınmıştır. XV. yüzyıla ait yaya ve müsellem defterlerine göre genelde bir ocakta iki-dört (bazı bölgelerde sekize kadar çıkar) yamak bulunurdu. Bu sayılar bölgelere göre değişmekle birlikte genel prensip altı yedi kişilik bir ünitenin sürekliliği sağlayacak biçimde oluşturulmasıydı. XVI. yüzyılda ocakta kaydedilenlerin sayısının dört-on beş arasında değiştiği tesbit edilmiştir. Meselâ Saruhan bölgesinde aynı yüzyılda bir çiftlikte iki-on dokuz yamak hizmet veriyordu. Gelibolu’da ise bazı ocaklarda kırk elli kişi toplanmıştı. Tahrirler sırasında ocak mevcudu bir önceki tahrire göre tesbit edilir, kayıplar “mürde” ve “gaib” adı altında belirtilirdi. Bazı defterlerde ocakta küçük yaştaki

yamakların yaşlarının belirtildiği, iki-on dört yaş arasındaki çocukların da kaydedildiği, bunların genelde mevcut yaya ve yamakların çocukları olduğu, hizmete gitme yaşının ise on dört olarak tesbit edildiği anlaşılmaktadır. 1575'te Manisa kazasındaki yaya çiftliklerinde kayıtlı 440 yamaktan 104'ünün iki-on dört yaş arasında bulunması ocakların durumu hakkında önemli bir veri sağlar. “Mürde” kelimesi ölenler yanında başka yerlere gidenleri de ifade etmekte, yapılan tahrirlerde bunlar, daha önceki sayımlarda kayıtlı olanların sağlam bir şekilde tahkiki için “atîk” ve “cedîd” şeklinde iki ayrı kategoride zikredilmektedir. Anadolu'daki yayalar çiftlikleri yamaklarıyla ortaklaşa tasarruf eder ve nöbetleşe hizmete giderken Rumeli kesimindekilerin ocak hisseleri baş ve yamak diye iki kısma ayrılmıştı. Yaya ve müsellemlere tahsis edilen çiftlikler toprağın verimine göre 70-150 dönüm arasında değişiyordu. Sayımlar sırasında bu çiftliklerin verimlerine göre durumları gözden geçirilir, eğer yetersizse ilâve yapılır, fazlalık varsa (zevâid) diğer ocaklara dağıtılır yahut “mevkuf” yazılarak bekletilirdi. Duruma göre bunlar tapu resmi alınıp reâyâ çiftliği haline getirilir ve timara tahsis edilirdi (BA, MAD, nr. 233, s. 27).

Atlı olarak hizmete gittikleri belirtilen müsellemlerin de toprak tasarruf sistemleri aynıydı. Yalnız Rumeli kesimindeki eşkinci müsellemler nisbeten farklı bir grup meydana getirmişti. Bunlar “çatallı, müşterekli” gibi tabirlerle anılırdı. Ayrıca “gerdan” kelimesinin de bu bağı nitelemek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed döneminde bir baş müsellem, iki üç çatal/müşterek yayadan ve altı-sekiz yamaktan oluşan bir ocak özelliği taşıyordu. Bu ocaklarda yayalarla yamaklar arasında hizmete nöbetle gitme bakımından bir farklılık ortaya çıkmıştı. Yayalarda genellikle bir yaya hizmete gider, ertesi yıl bu hizmeti nöbetlisi olan yamağa devrederdi. Bu sistemde yayalar belirliydi ve yamaklar sefer hizmetiyle mükellef tutulmamıştı. Yamaklar yayaların ihtiyaçlarını karşılar, onlara harçlık verirlerdi. Bu uygulamanın aslında baştan beri yapıldığı, ancak ocaklara insan gücü takviyesindeki zorlukların yaya-yamak ilişkisini bölgelere göre değişikliğe uğrattığı söylenebilir (ayrıca bk. YAMAK). 862 (1458) tarihli Kütahya müsellemleri defterinde müştereklerin nöbetleşe “bürüme” denilen zırhla sefere katılması, geri kalanların ise onlara yamak harçlığı vermesi yolundaki ifadeler bu durumu ortaya koyar. Ayrıca 869 (1464-65) tarihli Tekfurdağı Müsellem ve Yaya Defteri'ne göre ocakların bir müsellem, iki çatal ve dokuz yamaktan oluştuğu, on iki kişilik düzenli

grupların teşkil edildiği dikkati çeker (Arıkan, Atatürk Konferansları, s. 189).

Yaya ve müsellemler Anadolu ve Rumeli'de sancaklar halinde teşkilâtlandırılmıştır. Anadolu eyaletinde XVI. yüzyılda on iki sancakta yaya teşkilâtı mevcuttu (Hüdâvendigâr, Kütahya, Aydın, Karahisar, Saruhan, Menteşe, Bolu, Karesi, Ankara, Sultanönü, Kocaili, Hamîd) ve her birinin başında bir yaya sancak beyi vardı. Müsellemler ise bu sancaklarda dört grup altında toplanmıştı: Karahisar, Kütahya ve Hamîd müsellem sancağı; Aydın, Saruhan, Menteşe ve Sultanönü müsellem sancağı; Bolu, Kastamonu Çankırı müsellem sancağı; Teke ve Alâiye müsellem sancağı. Rumeli kesiminde yaya ve müsellem sancakları Gelibolu, Çirmen, Tekirdağ bölgelerinde teşkilâtlanmıştı. Bunların başındaki kumandan yaya veya müsellem sancak beyi diye anılıyordu. Bu durumda ocakların bulunduğu normal sancaklarda timarlı sipahilerin başındaki sancak beyi yanında yaya ve müsellem sancak beyleri de mevcuttu. Ancak bu iki başlılık askerî toprak düzeni ve askerî hizmetler bakımından farklılık gösterdiği için görevleri açısından bunların arasında organik bir bağ yoktu. Sancak beyinin altında yer alan çeribaşı ve yayabaşı kendi bölgelerindeki ocakların, yayaların organizasyonunu yapardı. Bunların gelirleri yaya ve müsellem çiftliklerindeki üretimden ve bazı vergilerden sağlanıyordu. Meselâ Saruhan yayaları sancak beyinin hassı, her yaya-müsellem çiftliğinden "Bursa müddüyle buçuk müd buğday, buçuk müd arpa"nın mukātaa yoluyla elde edilen geliriyle yayaların zuhurata bağlı (cürm ü cinâyet, arûsiye, resm-i kîle, yava, kaçgun) vergilerinden oluşuyordu (BA, TD, nr. 139, s. 63). Yaya ve müsellemlerin istenilen zamanda hizmete gitmeleri yöneticilerin sorumluluğu altındaydı. Fakat özellikle geri hizmet kıtaları haline getirildikleri dönemlerde göreve devam hususunda önemli aksamalar meydana geldiği, bunun da çeşitli ekonomik meselelerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. XV. yüzyıla ait bir kanunnâmeye göre hizmete gitmeyen yaya ve müsellemler eğer özür beyan etmez, yerlerine bedel göndermezlerse veya sefer sırasında kaçarlarsa kulakları, sefere geç

katılırlarsa sakalları kesilir, iki üç defa gitmeyenler ise idam edilirdi (Kānunnâme-i Âl-i Osman, s. 48-49). Ancak bu kararların uygulanmadığı XVI. yüzyıla ait kayıtlarda açık şekilde görülür. Nitekim hizmete gelmeyenlerin diğer reâyâ gibi avârızlarının, ağnam, kovan ve bennak

vergilerinin devlet adına zaptedilmesine dair bir hüküm çıkarılmıştır (BA, KK, nr. 63, s. 428-429). Kayıtlara göre geri hizmet kıtaları ortaya çıkmadan önce savaşlarda yararlılık gösteren yayaların timarlı sipahi sınıfına geçebildikleri, bazılarının bir ayrıcalık olarak zırh (çukallı, bürüme) taşımakla ödüllendirildikleri anlaşılmaktadır. Bu zırh ayrıcalığı yayalardan çok atlılar için geçerliydi, bununla birlikte yayaların da bir bölümünün zırhlı olarak sefere katıldığı düşünülebilir. Nitekim Yaya Mûsa adlı birinin çukallı olduğu ve sancak taşıdığı kaydedilmektedir (Arıkan, XV. Asırda Yaya ve Müsellem Ocakları, s. 201).

Yaya ve müsellem teşkilâtı özellikle XVI. yüzyılda değişen şartlar dolayısıyla önemini giderek kaybetti ve hizmet alanı başka gruplarca doldurulmaya başlandı. Ellerindeki çiftlikler yüksek miktarlara ulaştığı için bunların daha rasyonel biçimde timara verilmesi yahut doğrudan hazineye aktarılması düşünüldü. Ayrıca hizmetlerde aksamaların önüne geçilemiyordu. 1540 tarihli bir hükümde bu aksaklıklara işaret edilerek Anadolu vilâyetindeki bütün yaya ve müsellemlerin yeniden tahririnin yapılması isteniyordu (Kaldy-Nagy, s. 95-103). 1553'te de muhtemelen Nahcıvan seferi sırasında bazı yeni düzenlemelere teşebbüs edildi (Emecen, s. 151). Buna göre hizmete gelmeyen yayaların tasarrufları altındaki yerlerin geliri devlet adına mukātaaya verilecekti. Sonuçta bu tarihten itibaren bazı yaya ve müsellem çiftliklerinin statüleri değişti (mensuh çiftlikler). Bu süreç 1570'lerden itibaren daha da hızlandı. 990 (1582) tarihli bir kararla da Anadolu vilâyetindeki birçok sancakta yaya-müsellem teşkilâtı kaldırıldı; yapılan tahrirlerle çiftlikleri yeniden ölçülüp içindeki yaya ve yamaklar normal reâyâ kaydedildi. Mensuh çiftliklerin de ulûfe bedeli olarak kapıkuluna verilmesi kararlaştırıldı. Böylece bir kısmı emekli yeniçeri ileri gelenleri, bir bölümü de Kaptanpaşa eyaleti için tahsis edildi. Ayn Ali Efendi, XVI. yüzyılın ikinci yarısı için nöbetlisi 6900 kişi, yamakları 26.000 kadar olan bu askerî grubun lağvıyla çiftliklerin timar ve zeâmete verildiğini kaydeder. Kaldırılan yaya ve müsellem sancaklarının beyleri de müteferrika zümresine alındı. Bu çiftlikler az gelirli olduğu gerekçesiyle daha sonra hazine adına iltizama verildi. Muhtemelen Batı Anadolu bölgesindeki büyük çiftliklerin ortaya çıkışında bu uygulamanın önemli bir yeri vardır. Yaya ve müsellem teşkilâtlarının lağvına rağmen bunlar XVII. yüzyılın ortalarına kadar adlarını muhafaza ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 117-118; Neşrî, Cihannümâ (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2008, s. 74, 105; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 61; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osman, s. 45-46; Kānunnâme-i Âl-i Osman (TOEM ilâvesi, nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1329, s. 48-49; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, tür.yer.; Muzaffer Arıkan, XV. Asırda Yaya ve Müsellem Ocakları (doçentlik tezi, 1966), AÜ DTCF; a.mlf., "Yaya ve Müsellemlerde Toprak Tasarrufu", Atatürk Konferansları VIII: 1975-1976, Ankara 1983, s. 175-201; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, I, 410-414; II, 297-299; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 142-154; Halime Doğru, Osmanlı İmparatorluğunda Yaya-Müsellem-Taycı Teşkilatı, İstanbul 1990; K. A. Jukov, "Les levées de troupes de yaya et de musellem dans l'organisation militaire ottomane aux XIVe-XVIe siècles", Ciépo Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1994, s. 493-500; Gy. Kaldy-Nagy, "1540'da Müsellem ve Yaya Ocaklarına Yazılma" (trc. Mehdi İlhan), Prof. Dr. Şerafettin Turan Armağanı (haz. Yavuz Ercan v.dğr.), Elazığ 1996, s. 95-103; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 22; J. A. B. Palmer, "Yeniçerilerin Kökeni", Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar (haz. Oktay Özel - Mehmet Öz), İstanbul 2005, s. 487-490; Suraiya Faroqhi, "Yaya", EI² (İng.), XI, 301.

Feridun Emecen

YAZGAN, Mehmet Hulûsi

(1868-1940)

Nesta‘lik hattının son güçlü hattatı.

Osmanlı nesta‘lik (ta‘lik) hattının erişilmez üstatlarından Hocazâde Mehmet Hulûsi Efendi İstanbul Fatih'te doğdu. "Hulûsi" mahlasıdır. Babası Mimar Şücâ Camii İmamı Koçhisarlı Hâfız Mustafa Efendi'dir; bu sebeple Hulûsi Efendi'nin eserlerinde bazan Hocazâde Mehmed Hulûsi imzasına rastlanır. Annesi Hayriye Hanım'dır. Sultan Selim Mektebi'ndeki ilk öğreniminden sonra babasından Arapça okudu. Babasının vefatı üzerine (1886) Fâtih dersiâmlarından İznikli Mustafa Efendi'nin derslerine devam ederek öğrenimini tamamladı. Arapça ve Farsça'yı iyi derecede öğrendi ve kendini yetiştirdi. 1898'de ilmiye icâzeti aldı. Sülüs ve nesih yazılarını ilk mektep yıllarında okuldaki hocası Osman Nûri Efendi'den meşkederek 1883'te icâzet almıştı. Ardından Muhsinzâde Abdullah'ın derslerine girdi, sülüs ve nesih yazılarını öğrenip yazısını geliştirdi. Ancak onun erişilmez sanat gücü nesta‘lik yazıda kendini gösterdi ve bu sahada meşhur oldu. Nesta‘lik yazıyı önce Medresetü'l-kudât nesta‘lik hattı hocası, Zeki Dede'nin talebelerinden Karinâbâdlı Hasan Hüsnü Efendi'den öğrendi ve icâzet aldı. Bu yazıda daha ileri bir seviyeye ulaşmak için Çarşambalı Ârif Bey'e devam ettiyse de meşklerini tamamlamadan hocası vefat edince onun vasiyeti üzerine Sâmi Efendi'nin talebesi oldu. Sülüs, nesih, celî ve nesta‘lik yazının bütün inceliklerini öğrendi, 1897'de Sâmi Efendi'den de nesta‘lik icâzeti aldı. Nesta‘lik ve celîsinde Sâmi Efendi'nin "hayrü'l-halef"i kabul edildi. Hocasının, kendisine yazı sipariş edildiğinde bazan vaktinin olmadığını ve yazının Hulûsi Efendi'ye yazdırılmasını söylediği nakledilir. Hatta Kemal Batanay'ın ifadesine göre yazıyı Hulûsi Efendi'ye yazdırır, Sâmi diye imza atardı. Necmeddin Okyay da nesta‘lik hattında hocası Sâmi Efendi'nin yanında Hulûsi Efendi'yi de anmış ve onun meşk ta‘likte ve hurde ta‘likte gerek Türk gerek Acem üslûbunda yalnız son devirde değil geçmiş asırlarda da benzerinin bulunmadığını söylemiştir.

Hulûsi Efendi, İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi'nde mevcut dosyasındaki

kayda göre ilk memuriyetine rûmî 1320'de (1904-1905) Fâtih Tabhâne Medresesi'nde hat ve imlâ hocası olarak başladı. Ücretsiz yürüttüğü bu görev için kendisine 14 Haziran 1911 tarihinde 100 kuruş maaş bağlandı. Ayrıca 29 Kasım 1914'te Dârüşşafaka yazı muallimliğine tayin edildi. Dershanelerin kaldırılmasından sonra açıkta kalınca 14 Ocak 1915'te 200 kuruş maaşla Medresetü'l-kudât sınıf-ı mahsûs ta'lik hattı muallimliğine getirildi. 14 Eylül 1915'te

300 kuruş maaşla sınıf-ı aslîsine terfi etti. 1 Mayıs 1924 tarihine kadar bu görevini sürdürdü. Bunun yanında 14 Mayıs 1915'te Evkaf Nezâreti'ne bağlı Medresetü'l-hattâtîn'de 300 kuruş maaşla ilk tedrîs kadrosunda nesta'lik hattı muallimliğine tayin edildi ve maaşı bir yıl sonra 600, iki yıl sonra 1300 kuruşa yükseltildi. 26 Mart 1921'de Evkaf Nezâreti tarafından 431 kuruş 30 para maaşla İstanbul Sultan Selim Camii üçüncü müezzinliğine getirildi. Hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürdü. Evinde ve Sultan Selim Camii'nde meraklılarına nesta'lik meşketti, pek çok talebe yetiştirdi. Harf inkılâbının ardından kendisine Halil Ethem Bey'in (Eldem) aracılığıyla türbeler bekçiliği görevi verildi. Mevlevî tarikatına intisap eden, aynı zamanda mesnevîhanlık yapan Hulûsi Efendi hayatının son on yılını geçim sıkıntısı içinde ve kısmî felçli olarak geçirdi. 8 Ocak 1940 tarihinde vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi, ancak kabri kaybolmuştur. Hulûsi Efendi'nin Nâdire Hanım'la evliliğinden Hayri adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. Son devrin hattatlarından Mustafa Halim Özyazıcı, Macit Ayral, Küçük Macit Bey, Hikmet Bey, Şeref Akdik, Kemal Batanay, Hamit Aytaç, Murtazâzâde Ârif Efendi ve Hüseyin Hüsnü, Hulûsi Efendi'nin önde gelen talebeleri arasında yer alır.

Mehmet Hulûsi'nin hat sanatında listesi verilemeyecek kadar çok eseri arasında Eski Büyük Millet Meclisi binasının toplantı salonunda, "Hâkimiyet milletindir" levhası, Vakıf Gureba Hastahanesi girişinde 1335'te (1917) yazdığı, "Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi" levhası, Sultan Ahmed Camii'nde "Keşefe'd-dücâ bi-cemâlih" levhası, Sultan Selim Camii'n-de biri celî sülüs, diğeri celî nesta'lik iki levhası, Abdülhak Hâmid'in Sultan Selim Türbesi'nde bulunan "Türbe-i Selîm-i Evveli Ziyâret" adlı manzumesinin nesta'lik hatla yazılmış levhası, Yenikapı Mevlevîhânesi için 1327'de (1909) yazdığı dokuz beyitte celî ta'lik "Semâ Gazeli", Bakırköy'de Sultan Reşad'ın inşa ettirdiği, bugün

Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi olarak kullanılan kışlanın kitâbesi, Fâtih Camii hazîresinde Maliye Nâzırı Ahmed Nazif Paşa'nın 1323 (1905) tarihli celî ta'lik kabir kitâbesi, Kahire'de Menyel Sarayı'nda Prens Mehmed Ali'nin yaptırdığı mescidin duvarında çini üzerine yazılmış celî nesta'lik ezan metni, pek çok hilyesi arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Güzel Yazılar, nr. 885) 1335 (1917) tarihli, 117 × 75 cm. ebadında nesta'lik hilyesi, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı (Nevâdirü'l-mahtûtât, Tal'at, nr. 51) 24 × 41 cm. ebadında nesta'lik hilyesi, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Hat Koleksiyonu'nda bulunan 1340 (1922) tarihli nesta'lik hilyesi sanatına örnek gösterilebilir. Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonu'nda celî nesta'lik levhaları sergilenmektedir (nr. 130-0087, 96, 97, 107, 124).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Dosya, nr. 2912; İlmiyye Salnâmesi, s. 188; İstanbul Beldesi İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1335, s. 14; Mehmed İzzet v.dğr., Darüşşafaka, Türkiye'de İlk Halk Mektebi, İstanbul 1927, s. 65, 66, 95; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 557; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2010, s. 376; M. Uğur Derman, "Vefatının 40. Yıldönümü Dolayısıyla Hattat Hulûsî Efendi", KAM, IX/1 (1980), s. 32-54.

Muhittin Serin

YAZI

(bk. HAT).

YAZI TAKIMI

(bk. HOKKA).

YAZICI, Mehmet Emin

(1883-1945)

Hattat ve neyzen.

5 Cemâziyelevvel 1300 (14 Mart 1883) tarihinde Tophane Defterdar mahallesinin Türkgücü sokağındaki -1967 yılına kadar yıkılmadan kalan-48 numaralı evde doğdu. Babası Hırka-i Şerif Camii hatibi Hâfız Eyüp Sabri Efendi'dir. Evlerinin yakınında

bulunan Sirkeci İbtidâî Mektebi'ndeki tahsilinden sonra kendisinden üç yaş büyük olan ağabeyi Ömer Vasfi ile beraber aynı semtteki Fevziye Rüşdiyesi'ne devam ederken mektebin hüsn-i hat muallimi Çukurcumalı Kadri Efendi'den sülüs-nesih yazılarını öğrenmeye başladı. Lise tahsilini Vefa İdâdîsi'nde tamamladı.

Kabiliyeti sayesinde hat sanatında hat üstatlarının yanına gitmeden sülüs-nesih ve celî sülüs yazılarını ilerletti. Ağabeyi ta'lik hattı meşketmek üzere salı günleri Sâmi Efendi'ye giderken kardeşini de beraberinde götürürdü. Gençliğinde ney üfleyen ve Aziz Dede'nin dostlarından olan Sâmi Efendi'nin, genç neyzen Emin Efendi'ye yanında getirdiği neyini üfleterek zevkle dinlediğini ve, "Bu oğlanda kudemâ tarzı var, işittikçe safalanıyorum" dediğini aynı meclislerde bulunan M. Necmeddin Okyay nakletmektedir. Bu ziyaretlerde Mehmet Emin yazılarını Sâmi Efendi'ye gösterdiğinde o da bazı harf tariflerinde bulunurdu. Bu tarzdaki faaliyetleri onun hat sanatındaki feyiz sebebi olmuştur.

Cami derslerinin yanı sıra Hukuk Mektebi'ne iki yıl devam edebilen Emin Efendi 1902'de Posta ve Telgraf İdaresi Mektûbî Kalemi'ne girdi. 1914'te Bursalı Râşid Efendi'nin emekliye ayrılması üzerine Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Harita Dairesi hattatlığına tayin edildi. Buradaki askerî haritalarda zemini doldurmak için kullanılan uzun keşîdeli yazıları hazırlıyordu. O zamana kadar hat sanatına amatör zevkiyle bağlı kalan Mehmet Emin böylece hattatlığı kendisine meslek edindi. Sâmi Efendi

yolunda celî sülüs yazan ağabeyinin eserlerini ince tashihten geçirerek bu yazıdaki maharetini de arttırdı. Meşketmediği halde bakmak suretiyle ta‘lik hattını da ilerletti. Harita dairesindeki memuriyetinden kısm-ı sâlis mümeyyizliğine terfi ettikten sonra Nisan 1923'te Anadolu'ya geçerek Ankara'da bulundu; 1927'de kısm-ı evvel mümeyyizi oldu. Ancak bu yıllarda sürekli biçimde Ankara'da vazifelendirilmediği anlaşılmaktadır. 1 Ağustos 1931'de emekliye ayrılan Mehmet Emin Efendi bundan sonraki hayatını Tophane'deki evinde hat ve mûsiki meşguliyetiyle geçirdi.

Emin Efendi sanattaki mevkii itibariyle XIX. yüzyılın emsalsiz hattat, neyzen ve mûsikişinası Kazasker Mustafa İzzet Efendi ile eşdeğerdedir. Ancak yaşadığı yıllarda bu sanatlara karşı ilginin azalması Emin Efendi'nin bu meslektaşı kadar velûd olmasına ve eser vermesine imkân bırakmamıştır. Emin Efendi'nin hat sanatındaki en büyük mahareti yazı taklidindedir (bk. HAT). Bu hususiyetinden ağabeyinin bile haberi olmamıştır. Zira Emin Efendi, ağabeyinin 26 Kasım 1928'deki vefatından sonra Necmeddin Okyay'ın teşvikiyle hattın bu zor sahasında kudretini göstermiştir. Taklit, başka sanatlarda hoş karşılanmamasına mukabil hüsn-i hatta pek makbul sayılmış; birbirine zıt şîvedeki hattatların yazısına bakarak onun aynını fotoğraf kudretiyle kâğıda aktarabilmek her hattatın başaramayacağı bir iş olarak takdir edilmiştir. Şeyh Hamdullah, Hâfız Osman, Mustafa Râkım, Mahmud Celâleddin, Mehmed Şevki ve Hasan Rızâ efendiler Emin Efendi'nin taklit ettiği üstatlar arasındadır. Kendisinin müzelerde ve hususi koleksiyonlarda sülüs-nesih kıtalarına ve celî sülüsle levhalarına rastlanmaktadır. Taşa mahkûk yegâne celî sülüs kitâbesi Sultanhamam'daki 1. Vakıf Hanı önünde bulunan küçük çeşmenin üstündedir. Faik Sabri Bey'in (Duran) hazırladığı, Viyana'da basılan Orta Atlas'ın keşîdeli sülüs yazıları da Emin Efendi tarafından yazılmıştır.

Evlenemeden vefat eden ağabeyi Ömer Efendi'nin vasiyeti üzerine ancak 1930'larda evlenen Emin Efendi'nin çocuğu olmadı. 1943 yılı Ağustosunda sağ tarafına gelen felç yüzünden artık her iki sanatını da icra etmekten mahrum kaldı. 3 Şubat 1945'te vefatının ertesi günü Eyüp'te Gümüşsuyu Kabristanı'nda ağabeyinin yanına defnedildi. Kendisini çok takdir eden Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur adlı romanda hüner sahibi bir tip olarak yeterince tahlil ettiği (s. 227-270) Neyzen Emin Yazıcı sanattaki mevkii

kadar ahlâkî meziyetleriyle de örnek şahsiyetlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Hamdi Tanpınar, Huzur, İstanbul 1949, s. 227-270; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 80-84, 262-267; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 255-257; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, rs. 51; a.mlf., Eternal Letters from the Abdul Rahman Owais Collection of Islamic Calligraphy (trc. Irvin Cemil Schick), Sharjah 2009, s. 280-283; a.mlf., Ömrümün Bereketi: 1, İstanbul 2011, s. 44-63; a.mlf., "Kardeş İki Hattatımız: Ömer Vasfi Efendi-Neyzen Emin Efendi", 50 San'at Sever Serisi, sy. 22, İstanbul 1966, s. 1-9; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 228; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 97; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2010, s. 258-261.

M. Uğur Derman

MÛSİKİ.

Türk mûsikisinin son döneminde yetişen en önemli neyzenlerden olup mûsiki hocalığı ve besteleriyle de tanınmıştır. Küçük yaşta başladığı hat meşkleri sırasında tanıdığı Nusretiye Camii kayyımlarından Hâfız Hâşim Efendi'den meşkettiği Nâyî Osman Dede'nin rast Mevlevî âyiniyle mûsiki çalışmalarına başladı. Bu çalışmalarını Kulekapı (Galata) Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Râif Dede'den âyinler geçerek devam ettirdi. Bu arada on üç yaşlarında aynı mevlevîhânenin neyzenbaşısı Aziz Dede'den ney meşketti. Bu meşkler yıllarca Galata Mevlevîhânesi ile Aziz Dede'nin Üsküdar'daki evinde devam etti; ardından Galata Mevlevîhânesi neyzenleri arasına katıldı. O sırada Şevket Gavsî Bey'den Batı müziği notası ve nazariyatı, Rauf Yektâ Bey'den Hamparsum ve Batı notası ile nazariyat dersleri aldı.

Râif Dede'nin vefatından sonra Altıncı Belediye Dairesi muhasebecisi

hânende, Hâfız İshakefendizâde Sâdık Bey ve Bolâhenk Nûri Bey'den pek çok fasıl geçti; Nûri Bey'in karcığar ve bûselik âyinlerini bizzat kendisinden notaya aldı. Tophane'de Karabaş Dergâhı şeyhi ve Kādirîhâne zâkirbaşısı Hopçuzâde Ahmed Efendi'den Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesinin

dügâh, segâh, sabâ ve müstear hânelerini, ayrıca birçok dinî eseri; onun vefatının ardından kardeşi ve Nusretiye Camii başmüezzini Şeyh Rızâ Efendi'den mi'râciyyenin hüseynî hânesini; Zekâizâde Hâfız Ahmet Efendi (Irsoy) ve Galata Mevlevîhânesi son şeyhi Ahmed Celâleddin Dede'den âyinler meşketti. Bu arada hocası Aziz Dede'nin vefatı üzerine Bahâriye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede ile ney çalışmalarını devam ettirdi ve ondan peşrev ve semâiler geçti. Mehmet Emin'in tasavvuf ve mûsiki alanında faydalandığı kişiler arasında farklı bir yeri bulunan ünlü mutasavvıf ve mûsikişinas Ahmet Avni Konuk'tan da burada özellikle söz etmek gerekir. Mehmet Emin Efendi, Galata Mevlevîhânesi neyzenbaşısı Hakkı Dede'den ney meşkine devam ederken onun 1918'de vefatıyla mevlevîhânenin neyzenbaşılığına getirildi. Bu sırada çile çıkarmadığı halde kendisine "dede" unvanı verildi. Bu görevi yanında Üsküdar Mevlevîhânesi neyzenbaşılığını tekkeler kapatılıncaya kadar (1925) sürdürdü. Mûsâ Süreyyâ Bey'in müdürlüğü sırasında Dârülelhan'da başladığı ney hocalığı bu kurumda Türk mûsikisi şubesinin 1926 yılında lağvedilmesiyle sona erdi.

Emin Dede'nin öğrendiği eserleri aynen muhafaza etme konusunda gösterdiği titizlik onun en önemli özelliklerindendir. Geçtiği hemen her eseri en küçük ayrıntısına kadar hiçbir değişiklik yapmaksızın notaya aldığından Hamparsum notasını kullandığı bu çalışmalarının sonucunda özel bir koleksiyon meydana getirdi. Sadettin Nüzhet Ergun, Mehmet Emin'in mevcut Mevlevî âyinleri, mi'râciyye ve bir kısım din dışı eserleri notaya alarak mükemmel bir mecmua vücuda getirdiğini ifade eder (Türk Musikisi Antolojisi, II, 670). Emin Dede'nin Galata Mevlevîhânesi (Divan Edebiyatı Müzesi) Kütüphanesi'n-de uzun süre muhafaza edilen Hamparsum notasıyla yazdığı "Mevlevî Âyinleri Mecmuası" bugün Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledildi (Galata Mevlevîhânesi, nr. 122).

Aziz Dede tavrı olarak bilinen tavrın takipçisi olup zamanla neyde tamamen

kendine has bir üslûp geliştiren Emin Dede son derece başarılı tiz nağmeleriyle tanınmıştır. Columbia Şirketi tarafından Sadettin Kaynak'ın sesinden plağa alınan Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin hüzzam durağının kaydı esnasında Kaynak'ın ısrarıyla hayatında ilk ve son defa plağa ney üflemiştir. Emin Dede aynı zamanda meşkleriyle geleceğin pek çok mûsiki üstadının yetişmesinde katkısı bulunan bir mûsiki hocasıdır. Talebeleri arasında Halil Dikmen, Halil Can, Hayri Tümer, Süleyman Erguner, Emin Kılıçkale, Hakkı Süha Gezgin, Bahriyeli İbrâhim Bey, Sucu Hasan Dede, Semâzen Ahmet Bican Kasaboğlu, Sadettin Heper, Mesut Cemil Tel, Sadettin Kaynak, Kemal Batanay, Muhittin Erev, Hâkim Hicâbî Fıratlı, Mesut Paker en önemlileridir. Özellikle Halil Can onun tasavvufî birikimini aktardığı, son zamanlarında mûsikiye dair bütün eser ve belgelerini teslim ettiği talebesidir.

Emin Dede'nin hepsi devr-i kebîr usulünde dokuz adet peşrevi, Mevlevî âyinlerinde son yürük semâi olarak kullanılmak üzere bestelenmiş on sekiz terennümü, üç saz semâisi, Ahmet Avni Konuk'a nazîre 119 makamlı taksimi ve yedi şarkısı tesbit edilmiştir. Ahmet Avni Konuk'un üç Mevlevî âyininin peşrevleri de ona ait olup bunlardan dilkeşîde peşrevi son eseridir. Birinci selâmın ortalarına kadar besteleyip sonradan vazgeçtiği müstear bir âyini olduğu söylenir. Ahmet Hamdi Tanpınar, Huzur adlı romanında bir karakter halinde tahlil ettiği Emin Dede için "ebediyet yıldızı" tanımlamasını yapar. Onun için, "bir medeniyetin en yüksek cihaz olarak kendisini seçtiği insanlardan biri" ifadesini kullanmış ve onu "bütün mazi hazinelerinin son bekçisi, kafası altı asrın uğultulu kovanı olan ve nefesinde bir medeniyet taşıyan insan" diye nitelendirmiştir. Bülent Çeviksever tarafından Neyzen Emin (Dede) Efendi Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Musikîmizdeki Etkileri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (1995, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 669-670, 687; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 80-85; a.mlf., Hoş Sadâ, s. 176-177;

Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 253-254; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 176-179; Beşir Ayvazoğlu, Neyin Sırrı Hâlâ Hasret, İstanbul 2002, s. 47-63; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 2005, s. 354-357; Savaş Ş. Barkçin, Ahmed Avni Konuk: Görünmeyen Umman, İstanbul 2009, s. 83-93; Halil Can, "Ebedileşen Dehalarımız Emin Dede", TMD, sy. 4 (1948), s. 2-3, 21; sy. 5 (1948), s. 4-5, 20; Bülend Çeviksever, "Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Musikimizdeki Etkileriyle Neyzen Emin Dede", MM, sy. 472 (2001), s. 58-64; Yılmaz Öztuna, Türk Mûsikîsi, Ankara 2006, II, 493-494.

Nuri Özcan

YAZICI, Tahsin

(1922-2002)

Fars dili ve edebiyatı uzmanı.

Bingöl'ün Kiğı ilçesinin Hoğas köyünde doğdu. Osmanlılar döneminde ilçeye mutasarrıf olarak tayin edilen ve Temrar, Hupus, Hoğas köylerine yerleşen Yazıcızadeler ailesinden Mehmed Yazıcı'nın oğludur. İlkokulu Kiğı'da, ortaokulu Erzincan'da tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek Kabataş Erkek Lisesi'ne kaydoldu. 1940'ta İstanbul Yüksek Muallim Mektebi'ne girdi. O dönemde mektebin eğitimi İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde yapıldığı için aynı zamanda Türk Dili ve Edebiyatı ile Arap ve Fars Dilleri ve Edebiyatları Bölümü derslerini aldı. 1945'te mezun olunca Diyarbakır Lisesi edebiyat öğretmenliğine tayin edildi. Bir yıl sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Şark Dilleri Bölümü'nün ilmî yardımcılığına getirildi. 1948'de aynı bölümde asistan oldu. Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî: Hayatı, Eserleri ve Tarikatı adlı teziyle doktor unvanını aldı (1951). 1952'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap ve Fars Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nde asistanlık görevine devam etti. Mutasavvıf Hâce Abdullah-ı Ensârî Herevî hakkında hazırladığı

tezle doçentliğe yükseldi (1955). 1956-1957 yıllarında askerlik görevini yaptıktan sonra üniversiteye döndü. Bölümün iki kürsüye ayrılmasının ardından 1963'te Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü başkanlığına getirildi. Ahmed Eflâkî ve Menâkıbü'l-ârifîn'i üzerinde yaptığı çalışma ile profesör oldu. Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü üyeliklerinde bulundu. 1961'de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Edebiyat Fakültesi'nin iş birliğiyle çıkarılmakta olan İslâm Ansiklopedisi'nin tahrir heyeti üyeliğine seçildi. 1966'da Ahmet Ateş'in ölümüyle heyetin başkanlığına getirildi. 1980'de bir yıl kadar Bekir Kütükoğlu'na geçen bu görev tekrar kendisine verildi ve ansiklopedi onun başkanlığında tamamlandı. Tahsin Yazıcı 1964'te Delhi'de Uluslararası Müsteşrikler Kongresi'ne, 1966'da Tahran'da Uluslararası İranoloji Kongresi'ne katıldı. Ardından Münih, Tebriz, Meşhed, Princeton, Şîraz ve

Tahran'da düzenlenen birçok uluslar arası kongrede tebliğler sundu. 1970'ten itibaren iki dönem İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. 1981'de yeniden yapılandırılan Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü başkanlığına getirildi. 1983'te üniversiteden uzaklaştırıldıysa da aklandıktan sonra görevine iade edildi. Ancak yeni Yüksek Öğretim Kanunu uyarınca kadrosu kaldırıldığı için Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'ne tayin edildi (1985). Burada bir yıl görevde bulundu ve kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Beş yıla yakın bir süre Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedi'de çalıştı. 1988'de davet edildiği Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Fars dili ve edebiyatı bölümünün ilim heyeti başkanlığını 20 Kasım 2002 tarihindeki ölümüne kadar sürdürdü.

Eserleri. Telifleri. 1. Arapça Dilbilgisi I (İstanbul 1964, Ahmet Ateş - Nihad M. Çetin ile birlikte). Eserde Arapça dil bilgisinin sarf kısmına yer verilmiştir. 2. Çağdaş İran Edebiyatından Seçmeler (İstanbul 1978, Ali Milani ile birlikte). Eserde XX. yüzyılın başından itibaren modern İran hikâyeciliği ve romancılığına öncülük yapan yazarların hikâyelerinden, roman ve mektuplarından örnekler verilmiştir. Kitabın sonunda bir sözlük bulunmaktadır. 3. Eski İran Nesrinden Seçmeler (İstanbul 1983, A. Naci Tokmak - Mehmet Kanar ile birlikte). Bu çalışmada da klasik İran nesrinin belli başlı eserlerinden kısa bölümler alınmış, kitabın ikinci kısmında bu metinlerle ilgili kapsamlı bir sözlüğe yer verilmiştir. 4. Farsça Dilbilgisi (I-II, İstanbul 1958-1961, 1963-1964, Ahmet Ateş ile birlikte). Daha çok klasik Farsça'nın grameri olup tarihî metinleri ve şiirleri çözmede yardımcı olacak nitelikte bir çalışmadır. Kitapta klasik Farsça'dan manzum ve mensur örnekler de bulunmaktadır. 5. Farsça Tarihî Metinlerden Seçmeler (İstanbul 1968, Nazif Hoca ile birlikte). Türk-İslâm tarihine ait metinlerin okunup anlaşılabilmesi amacıyla hazırlanan eserde özellikle Selçuklu ve Moğol dönemlerine ait tarih kaynaklarından parçalara yer verilmiştir. Bu kitabın sonunda bir de sözlük vardır. 6. Pârsî Nüvîsân-i Asyâ-yi Sağīr (Tahran 1371 hş.). Anadolu'da Farsça yazan veya Farsça'dan Türkçe'ye tercümesi bulunan müelliflerin alfabetik bir fihristi olup Farsça esere ve bilginin alındığı kaynağa da işaret edilmiştir.

Neşir ve Tercümeleri. 1. Ahmed Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn (Metin, I-II, Ankara 1959-1961, 1976-1980) ve çevirisi Âriflerin Menkıbeleri (I-II,

Ankara 1953-1954, 1966, 1989, 1995; I-II, İstanbul 1964-1966, 1972-1973, 1986-1987, 2006). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik'le kuruluş dönemi hakkında birinci derecede önemli kaynaklardan biridir. 2. Hatîb-i Fârsî, Menâkıb-i Cemâleddîn-i Sâvî (Ankara 1972). 3. Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî (Ankara 1982). 4. Ferîdûn Sipehsâlâr, Mevlânâ ve Etrafındakiler (çeviri, İstanbul 1977). Mevlânâ ve dönemi hakkında bilgi veren, Menâḳıbü'l-ʿârifîn'den sonra birinci derecede kaynaklardandır. 5. Kuşeyrî, Risâle (çeviri, İstanbul 1956; Tasavvufun İlkeleri [Risâle-i Kuşeyrî], I-II, İstanbul 1978). 6. Nâsır-ı Hüsrev, Rûşenâʾînâme (Tahran 1373 hş.).

Tahsin Yazıcı'nın Türkçe ve yabancı dillerde yazdığı makaleleriyle ansiklopedi maddelerinin sayısı 200'ü aşar. Bunlar Şarkiyat Mecmuası, Türkiyat Mecmuası, İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, TTK Necati Lugal Armağanı, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Mecmuası, MEB İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Encyclopaedia de l'Islam ve Encyclopaedia Iranica gibi yayınlarda çıkmıştır. Makaleleri arasında en önemlileri şunlardır: "Gülşenî, Eserleri, Fatih ve II. Bayezid Hakkındaki Kasideleri" (Fatih ve İstanbul, II [1954], s. 82-137); "Muhammed b. Munavvar, Asrār at-tavhīd fî makāmāt aş-Şayḫ Abī Sa'îd" (ŞM, I [1956], s.121-124); "ʿAbdullāh-i Enṣārī'nin Kanz as-sālikīn veya Zād al-ʿârifîn'i" (ŞM, I [1956], s. 59-88; III [1959], s. 25-49; IV [1961], s. 87-96; V [1964], s. 31-44); "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi" (İstanbul Enstitüsü Dergisi, II [İstanbul 1956], s. 87-113); "Abū Sa'îd Abi'l-Hayr'ın Çihil Makamı" (AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I [Ankara 1959], s. 1-32); "Mevlânâ Devrinde Semâ" (ŞM, V [1964], s. 135-150); "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser, Manākıb-ı Camāl al-Dīn-i Sāvī" (TTK Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 785-797).

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Yazıcı, Makaleler (haz. Mine Yazıcı), İstanbul 2004, s. 12-29; M. Sadık Yiğitbaş, Kiğı, İstanbul 1950, s. 50-53, 78-86; Sârim, “Yâzîcî, Taḥsîn”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1383 hş., VI, 908-909; Mustafa Koç, “Tahsin Yazıcı (1922-2002)”, Journal of the History of Sufism, IV, Paris 2004, s. 1-4; Tevfîk Sübhânî, “Yâdî Ez Üstâẕ Profesor Taḥsîn Yâzîcî (Tevellüd: 1922, Vefât: 2002)”, Peyk-i Nûr, I/3, Tahran 1382 hş., s. 95-96 (maddenin yazımında Tahsin Yazıcı’nın bizzat hazırladığı biyografisi esas alınmıştır [İSAM dokümantasyon dosyası]).

Mehmet Kanar

YAZICI SÂLİH

(ö. 811/1409'dan sonra)

Yazıcızâde kardeşlerin babası, Şemsiyye adlı eseriyle tanınan âlim ve şair.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyıl başlarında yaşadı. Asıl adıyla ilgili farklı görüşler vardır. M. Fuad Köprülü, N. Sami Banarlı, V. Mahir Kocatürk, şairin Şemsiyye'sinde geçen "Sâhibü't-te'lîf Yazıcı Salhadîn" (Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 520, vr. 15b) ibaresinden hareketle adının Selâhaddin olduğunu belirtir. Âmil Çelebioğlu ise onun, "Yoksa nice söyleye değme hakîm/Haddi nedir Sâlih'in dünyâda kim" beytine dayanarak (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Vâlide Sultan, nr. 766, vr. 12a) aslı "Sâlihü'd-dîn" olan terkibin vezin zarureti dolayısıyla "Salhadîn" şeklinde kaydedildiğini ve adının Sâlih olması gerektiğini söyler. Esasen oğlu Mehmed'in, eserlerinde künyesini Muhammed b. Sâlih b. Süleyman şeklinde göstermesi de Çelebioğlu'nun görüşünü destekler. Bu künyeden ve Tuhfetü'l-mücâhidîn'deki Sâlih b. Süleyman kaydından (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2293, s. 497) babasının gerçek adının da Evliya Çelebi'nin kaydettiği üzere Şücâeddin değil Süleyman olduğu öğrenilmektedir.

Yazıcı Sâlih'in Şemsiyye'sini Ankara'da yaşayan Devlet Han ailesinden İskender b. Hacı Paşa'ya ithaf etmesi, onun Ankara'da doğduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Künhü'l-ahbâr'da da, "Mevlidleri Ankara yahut vilâyet-i Rûm'un kasabâtından olmak ihtimaldir" denmektedir. Yazıcı Sâlih'in oğulları Mehmed ile Ahmed Bîcan, II. Murad devri mutasavvıflarından ve âlimlerindendir. Hammer, Gibb ve Babinger, Yazıcı Sâlih'in hâmisinin Şemsiyye'de adı geçen II. Bayezid'in çağdaşı Aydınlı Hacı Paşa olduğunu söyler. Halbuki Yazıcı Sâlih, Fâtih Sultan Mehmed'in veziri olan Mahmud Paşa'nın oğlu Ali Bey'e intisap ettiğini ve ondan lutuf ve ihsan gördüğünü kaydeder. Yazıcı Sâlih, babasının yaptırdığı külliyeyi idare etmek için Malkara'ya yerleşen Ali Bey ile birlikte oraya gitmiş ve onun ölümüne kadar kendisine hizmet etmiş, ardından Gelibolu'ya yerleşerek burada vefat etmiştir. Âmil Çelebioğlu'na göre (İİFD, sy. 1 [1976], s. 178-179) yeri tam tesbit edilemeyen kabri, Gelibolu'daki

Yazıcızâde Mezarlığı'nın kapalı bölümünde oğullarının mezarlarına yakın bir yerdedir. Yazıcı Sâlih'in belli seviyede bilgi ve birikim gerektiren kâtiplik mesleğinden olması, bu sebeple "yazıcı" lakabını alması, Farsça ve Arapça'dan Türkçe'ye tercümeler yapabilecek ölçüde bu dilleri bilmesi onun iyi bir eğitim aldığını göstermektedir. Gelibolulu Âlî Efendi Künhü'l-ahbâr'da onun ilm-i nücûmda "yed-i tûlâ" sahibi olduğunu kaydeder.

Eserleri. Bazı kaynaklarda Yazıcı Sâlih'e es-Sebʿu'l-meṡânî, Sebʿa-i Seyyâre, Tâbir-nâme ve ilm-i tıbba dair bazı risâleler nisbet edilse de (Evliya Çelebi, V, 166) bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Şaire atfedilen Melhame gibi bazı eserler ise Şemsiyye'nin bir parçası olup müstakil değildir (Yazıcı Salih ve Şemsiyyesi, s. 14-15). Yazıcı Sâlih'in Şemsiyye adlı eseri Anadolu'da astroloji üzerine kaleme alındığı bilinen ilk Türkçe mesnevidir. Eserin başında 811 (1408-1409) yılında yazılarak İskender b. Hacı Paşa'ya sunulduğu kaydedilmektedir. "Fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan mesnevi, didaktik amaçla ve sade bir dille kaleme alınmış, Anadolu Türkçesi'nin ilk dönemine ait önemli bir eserdir. 3900-4700 arasında beyit ihtiva eden mesnevi üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm tevhid, na't, mi'râciyye ve sebeb-i te'lîften oluşur. İkinci bölüm eserin asıl kısmı olup her biri bir aya tekabül eden on iki babdan meydana gelir. Her babda çeşitli konulara dair yirmi beş fasıl bulunmaktadır. Bablarda o ayda ve günlerde meydana gelebilecek olaylar halk inanışlarından ve eskilere ait tecrübelerden faydalanılarak önceden haber verilir. Eserin son bölümünde ayın üç özelliğiyle ilgili (yirmi sekiz menzil) bilgiler yer almaktadır. Bu bölüm, şairin oğlu Ahmed Bîcan tarafından genişletilerek Bostânü'l-hakāyık adıyla nesre çevrilmiştir (EI2 Suppl. [İng.], s. 834). Yazıcı Sâlih eserin mukaddimesinde hangi kitaplardan yararlandığını belirtmektedir. Bu durum, eserin tercüme mi yoksa telif mi olduğu hususunda bazı tartışmalara yol açmışsa da konuyu çeşitli yönlerden ele alan Âmil Çelebioğlu eseri telif olarak nitelemiştir. Mesnevinin Avrupa ve Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır (Flügel, II, 491-493; Rieu, s. 199-200; Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Vâlide Sultan, nr. 766; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2802/1, 2809, 2810; İÜ Ktp., TY, nr. 607, 944; TSMK, Mehmed Reşad, nr. 776). Şemsiyye üzerine lisans tezlerinden başka Atilla Batur ve Sibel Sevinç yüksek lisans, Mehmet Terzi doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcı Salih (Selahaddin): Kitabu'ş-Şemsiyye (Melhame-i Şemsiyye, Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini) (haz. Mehmet Terzi, doktora tezi, 1994), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yazıcı Salih ve Şemsiyyesi (haz. Atilla Batur, yüksek lisans tezi, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-15; Yazıcı Salih'in Melhamesi (Kitabü'ş-Şemsiyye) (haz. Sibel Sevinç, yüksek lisans tezi, 1999), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr., 4465, vr. 75b; Hacı Ali Âlî, Tuhfetü'l-mücâhidîn, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2293, s. 497; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), V, 166; Flügel, Handschriften, II, 491-493; Rieu, Catalogue, s. 199-200; Gibb, HOP, I, 388-391; Osmanlı Müellifleri, III, 308-309; Âmil Çelebioğlu, "Yazıcı Sâlih ve Şemsiyyesi", İİFD, sy. 1 (1976), s. 171-218; a.mlf. - Kemal Eraslan, "Yazıcıoğlu", İA, XIII, 363-365; Harun Tolasa, "15. yy. Türk Edebiyatı Anadolu Sahası Mesnevileri", TDEAD, sy. 1 (1982), s. 1-13; Hatice Aynur, "Yazidji, Ṣāliḥ b. Süleymān", EI² Suppl. (İng.), s. 834-835.

Atilla Batur

YAZICIOĞLU ALİ

(IX./XV. yüzyıl)

Târîh-i Âl-i Selçûk adlı eseriyle tanınan Osmanlı müellifi

(bk. TÂRÎH-i ÂL-i SELÇÛK).

YAZICIOĞLU MEHMED EFENDİ

(ö. 855/1451)

Daha çok Muhammediyye adlı eseriyle tanınan Osmanlı mutasavvıf şairi.

Doğum yeri kesin olarak bilinmemekte, Âmil Çelebioğlu onun Gelibolu'ya 40 km. uzaklıktaki Kadıköyü'nde yahut Evreşe'de doğduğunu ileri sürmektedir. İlk eğitimini Şemsiyye adlı manzum eserin müellifi olan babası Yazıcı Sâlih'ten aldı, Arapça ve Farsça öğrendi. Muhammediyye'den anlaşıldığına göre Mısırlı âlim Molla Zeynüddin Arab'dan da çok faydalandı. Son hocası Haydar-ı Hafî'dir. Yine bu eserinde Arap ve Fars ülkelerini, Mâverâünnehir'i ve Anadolu'yu dolaştığını kaydeder. İlimlere ve edebiyata dair geniş bilgi sahibi olan Yazıcıoğlu'nun Arapça ve Farsça kaynaklardan yararlandığı, bu iki dile eser yazacak kadar vâkıf olduğu görülmektedir. Latîfî, "Ulûm-i zâhirede mütebahhir idi" sözüyle onun ilmî seviyesinin yüksekliğine işaret eder. Hacı Bayrâm-ı Velî, Sultan II. Murad'ı ziyaret için Edirne'ye gidip Ankara'ya dönerken Gelibolu'ya uğradığında Mehmed Efendi, Envârü'l-âşıkīn müellifi kardeşi Ahmed Bîcan'la birlikte ona intisap etmiş (Sarı Abdullah Efendi, bibl.), zamanla kendisi de tasavvuf alanında söz sahibi bir şahsiyet haline gelmiştir. Latîfî onun hakkında, "Eğerçi tarîk-i tasavvufun müntehîlerindendir, ammâ seccâde-i irşâda geçip kimseyi irşâd ettikleri ma'lûm değildir... İlm-i bâtında ve fenn-i tasavvufta müteferrid idi" diyerek irşad makamında bulunmadığını belirtmektedir.

Dinî ilimleri tahsil edip mânevî eğitimini de tamamladıktan sonra çevresinde dinî-tasavvufî bir otorite olarak kabul edilen Yazıcıoğlu, Gelibolu Namazgâhı yakınında günümüzdeki adıyla Hamzakoyu sahillerine bakan büyük bir kayaya oyulmuş iki hücreden ibaret çilehânesinde yaşamaya başladı. Gelibolu ahalisinin kendisinden Hz. Peygamber'e dair bir eser yazmasını ısrarla istediği, Muhammediyye'deki bazı kayıtlardan eserini de burada telif ettiği anlaşılmaktadır. Hacca gittiği bilinmekteyse de tarihi belli değildir. Adını andığı yakın dostlarından biri sonraki yıllarda Fâtih'in veziri olan Mahmud Paşa'dır. Diğerleri Gelibolu'da birçok hayratı bulunan Subaşı Ahmed-i Hâs, Yıldırım Bayezid'in oğlu Şehzade

Mehmed’in hocası olup şehirde bir zâviyesi, kervansarayı ve civarda hayratı bulunan, Sırr-ı Cânan müellifi Derviş Bayezid’dir. Vefatına kadar eser telif etmek, vaaz ve dersleriyle halkı ve talebeleri eğitmek gibi hizmetlerle meşgul olan Yazıcıoğlu Mehmed 855 (1451) yılında Gelibolu’da vefat etti. Âlî Mustafa Efendi, Tuhfetü’l-mücâhidîn’de vasiyetine uyularak çilehâne yanındaki mezarlığa defnedildiğini belirtmektedir. Kabri günümüzde Yazıcıoğlu Camii adını taşıyan mescidin hazîresindeki türbededir.

Eserleri. 1. Meġāribü’z-zamân li-ġurûbi’l-eşyâ͗ fi’l-ʿayn ve’l-ʿıyân. Arapça olan eser, beş vakit namaza işaret etmek üzere kâinatın yaratılışına, peygamberlere, meleklere, kıyamete ve makām-ı a‘lâda Hakk’ın sözlerine dair beş bölümden meydana gelmektedir. Rivayete göre çevresindekiler Yazıcıoğlu’ndan Hz. Peygamber hakkında bir kitap yazmasını talep edince kendisinin tereddütle baktığı bu işe rüyasında Resûlullah’ı görüp onun da böyle bir eser kaleme almasını beklediğini bildirmesi üzerine yazmaya başlamıştır. Kitabın rağbet görmesi üzerine müellif, eserinin Hz. Peygamber’le ilgili bölümlerini genişletip nazma çekerek Türkçe Muhammediyye’yi ortaya koymuştur. Ayrıca kardeşi Ahmed’den (Ahmed Bîcan) Meġāribü’z-zamân’ı Türkçe’ye çevirmesini istemiş, o da bu eseri genişletip Envârü’l-âşıkīn’i hazırlamıştır. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1283), Nuruosmaniye (nr. 2593, 2594, 2596), Süleymaniye (Hekimoğlu, nr. 509), Beyazıt Devlet (nr. 1784), Akseki (nr. 132) ve Burdur (nr. 2063) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. 2. Kitâbü Muhammediyye fî na‘ti seyyidi’l-âlemîn habîbillâhi’l-a’zam Ebi’l-Kāsım Muhammedini’l-Mustafâ (Muhammediyye*). Müellifini üne kavuşturan eser üç ana bölümden meydana gelmektedir. Yazıcıoğlu, rüyasında yine Resûlullah’ı görüp ondan aldığını söylediği emirle 850 (1446) yılında yazmaya başladığı kitabını 853 Cemâziyelâhirinde (Ağustos 1449) Gelibolu’da tamamlamıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin müellif nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüphanesi’nde korunmaktadır (nr. 431/A). Kazan’da basılan eserin (1845) İstanbul’da rumî 1262-1326 (1846-1910) yılları arasında dokuzu resimli olmak üzere yirmi iki baskısı yapılmıştır. Eserdeki çeşitli mersiyeler arasında “Vefâtü’l-Hasan ve’l-Hüseyin” başlıklı elli dört beyitlik Kerbelâ Mersiyesi, Sünnî çevrelerdeki muharrem törenlerinde asırlarca okunmuş, mersiyenin Zâkirî Hasan Efendi tarafından nühüft

makamında yapılan bestesi Türk dinî mûsikisinde çok rağbet görmüştür. Muhammediyye'nin önemli özelliklerinden biri, matbu nüshalarından bir kısmının devrin önemli hattatları tarafından yazılmış ve içinde bazı dinî resim ve çizimlere yer verilmiş olmasıdır. Muhammediyye sonraki dönemlerde şerhedilmiş ve esere nazîreler yazılmıştır. İsmâil Hakkı Bursevî'nin Ferahu'r-rûh adıyla kaleme aldığı şerhi meşhurdur. Kitabın nazîreleri arasında en önemlisi, XVI. asır mutasavvıf şairlerinden, kendisinden Yûsuf-ı Bîçâre diye bahseden Ankaralı bir müellifin 913'te (1507) tamamladığı Muhammediyye adlı eseridir. 3. el-Müntehâ ʿale'l-Fuṣûṣ. Bu küçük eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tanınmış eserinin ilk şârihi Müeyyidüddin el-Cendî tarafından yapılan şerhinin ta'lîkātından ibarettir. Yazıcıoğlu Mehmed bu ta'lîkātı ömrünün son yıllarında kaleme almış ve esere altmış üç beyitlik Arapça müstezad şeklinde bir Ḳaṣîde-i Rabbâniyye eklemiştir. el-Müntehâ'nın bazı nüshaları mevcuttur (TSMK, III. Ahmed, nr. 1616; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2466; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 175, Pertev Paşa, nr. 293, Lala İsmail, nr. 162/13). el-Müntehâ, Ahmed Bîcan tarafından genişletilerek Türkçe'ye çevrilmiş (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 630) ve bu eser Fuṣûṣü'l-ḥikem'in ilk Türkçe tercümesi sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, I, tür.yer.; II, 58; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 691; Latîfî, Tezkire, s. 54-55; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1699; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1328, s. 233-238; Hacı Ali Âlî, Tuhfetü'l-mücâhidîn, Nuruosmaniye Ktp., Manzum, nr. 937; Osmanlı Müellifleri, I, 194; III, 307; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 458-463; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 13; Malik Aksel, Anadolu Halk Resimleri, İstanbul 1960, s. 148-151; Özege, Katalog, II, 898-899; IV, 1652; Zehra Öztürk, "Muhammediyye'nin İki Yazma Nüshası ve İki Kadın Müstensih", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 1, İstanbul 2000, s. 333-338; a.mlf., "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar", Değerler Eğitimi Dergisi,

sy. 4, İstanbul 2003, s. 137, 138, 139; Âmil Çelebioğlu - Kemal Eraslan, “Yazıcıoğlu”, İA, XIII, 365-366; Âmil Çelebioğlu, “Ahmed Bîcan”, DİA, II, 49-51; Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsü’l-hikem”, a.e., XIII, 232-233; Nuri Özcan, “Mersiye”, a.e., XXIX, 220; Mustafa Uzun, “Muharremiyye”, a.e., XXXI, 8-9; Edith G. Ambros, “Yazidjioghlu”, EI² (İng.), XI, 319.

Mustafa Uzun

Bazı Görüşleri.

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi dönemin ilim geleneğine uyarak tefsir, hadis ve fıkıh yanında kelâm dersleri de almış, bazı eserlerini Arapça yazacak kadar bu dile vâkıf olmuştur. Onun, eserlerinde yoğun biçimde üzerinde durduğu konu mebde ve meâd itibariyle varlık meselesidir. Eserinde mebde ve meâda ilişkin konular, şeriatın sınırlarını zorlamadan tasavvuf kaynaklarından ve melâhim literatüründen yararlanılarak halkın anlayacağı bir üslûpla anlatılmıştır. Yazıcıoğlu, dinî konuları işlerken Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerin yanı sıra Ebû Nuaym el-İsfahânî, Gazzâlî, Zemahşerî, Kādî İyâz, Fahreddin er-Râzî, Nevevî ve Kurtubî gibi âlimlerden, tasavvuf konularında Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Molla Câmî gibi şahsiyetlerden faydalanmış, bu arada Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin meşhur eseri Fuṣûṣü’l-ḥikem’e şerh yazmıştır. Ayrıca babasına ait, Şemsiyye adını taşıyan melhame türü (geleceğe ve kıyamet alâmetlerine dair eserler) kitaptan da etkilenmiştir.

Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediyye adlı meşhur eseri tevhid konusuyla başlar. Ona göre Allah’a akılla değil iman ve aşk ile ulaşılır, aklın açamadığı kapıları aşk açar. Gönül ilâhî sırların tecelli ettiği ayna, bir tür kıbledir; ancak nefs-i emmârenin buyruğuna girdiğinde paslanır ve ilâhî sırlar tecelli etmez olur. İlâhî aşk varlığını koruduğu sürece gönülde kir barınamaz. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi yaratılış safhalarını şöyle anlatır: Önce akıl, sonra kalem ve levh, ardından ruhlar ve Mustafa’nın sûreti, daha sonra arş, kürsî, dört büyük melek, sekiz cennet ve yedi cehennem yaratılmış; ardından latif cevher, bundan su ve ateş, sudan buhar ve duman, bunlardan da yedi kat gök ve yedi kat yer meydana gelmiş; nihayet ay, güneş, cin, melek gibi varlıklar halkedilmiştir. Âlemler on sekiz bin olup insân-ı kâmil bunların özünü temsil eder. En son merhalede yaratılan insan

eşref-i mahlûkattır, onda bütün âlemlerin sûreti bir araya gelmiştir. İnsanlar avam, havas ve hâssü'l-havâs olmak üzere üç gruba ayrılır. Avam dünyayı, havas cenneti, hâssü'l-havâs âl-i hazreti (cemâl-i ilâhîyi) ister. Yazıcıoğlu'na göre zehirli ateşten (nâr-ı semüm) yaratılan cinler erkekli dişilidir. Daha sonra Azâzîl (İblîs) halkedilmiş, insan türü ise Âdem ve Havvâ'dan çoğalmıştır. Âdem'in sûreti topraktan yaratılmış, sonra ona ruh üflenmiştir. Cenâb-ı Hak meleklere Âdem'e secde etmelerini emretmiş, bu emre itaat etmeyen şeytan huzurdan kovulmuştur. Ardından Âdem'e arkadaş olarak Havvâ yaratılmış, bu ikisi cennete konulmuş, İblîs çeşitli hilelerle onları kandırıp cennetten çıkarılmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine Âdem ile Havvâ yeryüzünün ayrı ayrı yerlerine bırakılır. Âdem tövbe eder ve tövbesi kabul edilir; Havvâ ile Arafat'ta buluşur.

Allah, zâtına yönelik muhabbeti izhar ve sırrını âlemlere âşikâr etmek için, "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek diledim" buyurmuş; zâtına, sıfatlarına ve fiillerine ayna olmak üzere insân-ı kâmili (Hz. Muhammed) yaratmış ve âyetlerine mazhar kılmıştır. "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım" hitabına göre âlemleri onun sayesinde vücuda getirmiştir. İnsanda bütün âlemlerin sûreti vardır. Baş arş-ı rahmâna, yüz vech-i rahmâna, göğüs kürsîye, kalp cennete, yedi organ yedi göğe, beden yerlere, kemikler dağlara benzer. Varlıklar âlemi vahdet ve kesret etrafında toplanır. Âleme esmâsı yoluyla tecelli eden Cenâb-ı Hak eserleriyle bilinir. Bundan dolayı kesret âlemine dikkatle bakmalıdır. Kesretin vahdete dayanması O'nunla bütünleşmesi anlamına gelmez. Tasavvufu şer'î zemine oturtmayanlar vahdeti vücûdda yanılırlar. Yanılgı noktaları Hakk'ın eseri olan insanı O'nun bir parçası saymalarıdır. Her nesne Allah'ın kemaline şahittir ve her zerrede O'nun nuru güneş gibi parlamaktadır. Allah birdir ve O'ndan gayri olan her şey kesrettir; O güneştir, mâsivâ zerrelerdir; O nurdur, mâsivâ gölgelerdir.

Allah Âdem'i nübüvvetle görevlendirmiş, son peygamber Hz. Muhammed'e kadar birçok peygamber gelmiştir. Varlığına delil olması için âlemleri, kendi zâtını görmesi için de kâmil insan olarak Hz. Muhammed'i yaratmıştır. Yazıcıoğlu'nun düşünce dünyasında merkezî kavram Peygamber aşkıdır; o Peygamber aşkıyla yanıp tutuşur. Resûlullah'ı rüyasında üç defa görmüş, onun aşkı ile Muhammediyye'yi yazmış, her satırına onun sevgisinden bir iz düşürmüştür. Resûl-i Ekrem'in doğumu gecesinde meydana gelen birçok olağan üstü hadise, onun çocukluğu,

göğsünün yarılması, seyahatleri, evlenmesi, kırk yaşına gelince inzivaya çekilmesi, ilk vahyin inişi, Mekke'deki mücadeleleri, hicreti, bir işaretiyle ayın ikiye bölünmesi, ölüleri diriltmesi, körleri iyileştirmesi gibi hususları ona olan muhabbetinin çevresinde lirik bir üslûpla dile getirmiştir.

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin eserlerinde yoğun biçimde işlediği konulardan biri de kıyamet alâmetleri ve âhiret ahvalidir. Muhammediyye'de bir kısmı kıyametin kopmasından önce, bir kısmı kopması sırasında ortaya çıkacak olan küçük ve büyük alâmetlerden uzun uzadıya söz

edilir. Bunlar ilmin azalıp cehlin baskın hale gelmesi, kötülüğün artması, zinanın ve içkinin çoğalması, fitnenin yaygınlaşması gibi küçük; deccâlin ortaya çıkışı, Hz. Îsâ'nın nüzûlü, mehdînin, Ye'cûc ve Me'cûc'ün zuhuru, dâbbetü'l-arzın çıkması, güneşin batıdan doğması gibi büyük alâmetler yanında, sûra üflenmesi, bütün yaratılmışların helâk olması, yerle göklerin değişmesi, ölülerin diriltilmesi, sûra ikinci üfürülmede bütün ruhların cesetlerine girerek mahşerde toplanması gibi merhaleler anlatılır. Eserde kıyamet duraklarından sonra livâü'l-hamd açılacağına ve müminlerin bunun altında toplanacağına, Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin şefaatte bulunacağına, herkese kitabı verileceğine değinilir. Ayrıca mîzan, sırat, a'râf, dünyadan kalan hakların adaletle yerini bulması, cennet tasvirleri, cennet ehlinin dereceleri ve rü'yetullah gibi hususlara temas edilir.

Müellife göre Allah'a ulaşmak için şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat olmak üzere dört kapı vardır. Yazıcıoğlu şeriata bağlıdır ve şeriatın sınırlarını zorlamaz. Onun din anlayışı, etrafında tarikat, mârifet ve hakikat mertebeleri bulunan şeriat şeklindedir. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi eserlerinde Resûlullah'a muhabbetini yoğun biçimde dile getirmiş bir gönül adamıdır. Çeşitli konuları anlatırken her türlü rivayetten faydalanmış, bunları değerlendirmeden kullanmıştır. Bununla birlikte Muhammediyye'de hoşgörüyle karşılanamayacak ölçüde aşırı düşünce ve görüşlere rastlanmaz. Kitabın halk tarafından asırlarca okunmasını âlimlerin müsamaha ile karşılaması da bunu ortaya koyar.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1298; a.e. (s.nşr. Âgâh Güçlü), İstanbul 1969; a.e. (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), neşredenin girişi, I, 13-32; a.e. (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996; Ahmed Bîcan, Envârü'l-âşıkîn (s.nşr. Halil Bedi Fırat), İzmir 1970; a.e. (s.nşr. M. Rahmi), İstanbul 1974; İsmâil Hakkı Bursevî, Ferahu'r-rûh, Kahire 1255, I, 68-112; a.e. (haz. Mustafa Utku), İstanbul 2007, I, 17-30, 67-369; II, 170-260; Hatice Kelpetin Arpaguş, Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları, İstanbul 2001, s. 24-28; Mustafa Uzun, "Muhammediyye", DİA, XXX, 586-587.

İlyas Çelebi

YAZICIZÂDE AHMED

(bk. AHMED BÎCAN).

YAZIKSIZ, Necip Âsım

(bk. NECİP ÂSIM YAZIKSIZ).

YAZIR

Bozoklar’a mensup bir Oğuz boyu.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) boyun adını Yazgır şeklinde kaydeder. XII. yüzyılın ortalarında boyun adı Yazırlar şeklini almıştır. Fahreddin Mübârek Şah’ın Târîḫ’inde (1206’da tamamlanmıştır) boyun ismi eski telaffuzuyla kayıtlıdır; bu da başka bir eserden yapılan nakille ilgili olmalıdır. Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî’nin Câmiʿ u’t-tevârîḫ’inde boyun adı Yazır biçiminde yazılmış, “çok ülkenin sahibi” anlamına geldiği söylenmiş, ülüşünün (Oğuz eline mahsus şölenlerde koyunun etinden yiyeceği kısmın) “aşığlu umaca” olduğu ifade edilmiş, onkununu kartal diye bildirilmiş ve damgası da gösterilmiştir.

Oğuz elinin İslâmiyet’ten önce ve İslâmiyet’ten sonraki tarihinde Yazırlar önemli rol oynamış boylardan biridir; Câmiʿ u’t-tevârîḫ’te Oğuz hükümdarlarını çıkaran beş boy arasında zikredilir (diğerleri Kayı, Avşar, Beydili, Eymür/Eymir). Oğuz Türkleri’nin Gün Han’dan sonra ilk hükümdarlarından Dib Yavku’nun beyleri arasında Alan oğlu Bulan ile Dib Cenksü ve oğlu Dürkeş’in bu boydan geldikleri söylenir. Yine orada, Oğuz elinin dağılışı ve Şah Melik’in uğradığı bozgun esnasında Yazır’dan adı belirtilmeyen bir bey ile Ali Han oğullarının Horasan’da Hisar Tak denilen yerde yurt tuttukları, oğullarının ve neslinin orada yaşadığı anlatılır. Fakat bu Yazırlar oraya Mangışlak yarımadasından XII. yüzyılın ortalarında gelmiştir. 555’te (1160) Horasan Yazırları’nın başında Evdük Han oğlu Yağmur Han bulunuyordu. Yine aynı yılda Hârizmşah İlarslan’ın askerleri Yağmur Han’a saldırıp onu bozguna uğratmışlardı. Buna rağmen Yağmur Han, İlarslan’a boyun eğmeyip Merv ve Belh taraflarında yaşayan Oğuzlar’dan yardım istedi. Yağmur Han ve Oğuzlar, Hârizmşah İlarslan’ın yerine karşılarına çıkan Sultan Sencer’in emîrlerinden İhtiyârüddin Aylak ile yiğitlik ve cesaretine çok güvenen Mâzenderan emîrini Dihistan’da ağır bir yenilgiye uğrattılar (556/1161). Zaferin ardından Oğuzlar ve Yağmur Han pek çok ganimet elde etti.

Yazırlar’ın kendi adlarıyla anılan (Yazır) yurtları Nesâ şehrinin batısında

yer alıyordu. Buradaki bir kasaba da Yazır adıyla anılmaktaydı. Kasaba XIV. yüzyılın ilk yarısında orta büyüklükte bir şehir olarak geçer. 1210'larda Yazırlar'ın başında on bir yıl beylikte bulunan Hindu Han adlı bir bey vardı. Onun ölümüyle Hârizmşah Sultan Muhammed b. Tekiş bu Yazır beyliğine son verdi. Hindu Han'ın kardeşi Ömer Han, Hârizmşahlar'ın başşehri Gürgenç'te oturarak beyliğin kendisine verilmesi için çalıştı ve Sabûr Han lakabıyla anıldı. Sultan Muhammed b. Tekiş'in annesi Terken Hatun, Moğol hücumu üzerine Mâzenderan'a gitmek için Gürgenç'ten ayrılınca yanında yolları çok iyi bilen Sabûr Han da vardı. Yolculuk esnasında Sabûr Han vâlide sultana sadakatle hizmet ettiği halde Yazır yurduna varıldığında Terken Hatun kendisini terkedeceğinden şüpheye düşerek onu gizlice öldürttü. Moğol devrinden sonra XV-XVI. yüzyıllarda bu Yazırlar'a Karadaşlı deniliyordu. Bunlar diğer bazı Türkmen oymakları gibi XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Safevîler'e bağlandı. 1038 (1628-29) yılında Karadaşlılar'ın başında Rahman Kulı Sultan bulunuyordu. Rahman Kulı Sultan, Hârizm Hükümdarı İskender Han ve kardeşi Ebülgazi Bahadır Han ile birleştiyse de Safevî kuvvetleri karşısında başarı gösteremedi.

Yazırlar özellikle Anadolu'daki Türk yerleşmesinde de oldukça mühim bir rol oynadılar. XVI. yüzyılda burada Yazır adlı yirmi dört köy bulunduğu gibi onlara mensup bazı oymaklar da vardı. Bu yirmi dört köyden beş köyün Hamîd-ili sancağında (Isparta-Burdur yöresi) yer alması buraya kalabalık bir Yazır kümesinin yerleştiğini gösterir. Diğer Yazır köyleri Erzurum, Sivas, Kayseri, Aksaray, Ankara, Aydın ve başka yörelerdeydi. Yazır yer adlarının çoğu bugüne kadar gelmiştir. Bazı oymakların Dulkadırlı ili ile Bozok, Hamîd, Teke ve Ankara sancaklarında halen yaşamakta olması dikkati çeker. Dulkadırlı ili arasında görülen Yazırlar Karacalı, diğer adıyla Anamaslı boyu obaları içindeydi. Bu husus Yazırlar'la Karacalı boyu arasında kabilevî münasebetle ilgili olabilir. Biri kırk altı, diğeri kırk dokuz vergi nüfusuna sahip bir kısım Yazır obaları ise Antakya yöresindeki Bağras kazasında kışlamaktaydı. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına ait tahrir defterinde müstakil olarak zikredilen ve doksan dokuz vergi nüfusuna sahip olan yine Dulkadır iline mensup üçüncü Yazır obasının da Birecik çevresinde kışladığı ve Elbistan'da yayladığı görülür. Bozok sancağındaki Yazır obalarının nüfusu da az olup bunlardan biri yirmi dokuz, diğeri elli bir vergi nüfusuna sahiptir. Hamîd sancağına

gelince bu sancakta yaşayan Yazırlar doksan beş vergi nüfusundan ibaretti. Teke sancağındaki (Antalya yöresi) Yazır oymağı “sarı” ve “kara” sıfatlarıyla

iki kola ayrılmıştı. Ayrıca Özkent adlı bir köyde bu oymağın diğer bir kolu oturmaktaydı. Bundan başka Teke yöresinde de iki köyleri vardı. Bütün bunlar kalabalık bir Yazır kümesinin Isparta, Burdur ve Antalya yörelerinde yerleşmiş olduğunu açık şekilde ortaya koyar. Ankara sancağındaki (Çukurcak köyü) Yazır oymağı da küçük bir oymak olup nüfusu ancak kırk iki hâne idi.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 56; Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 56; Fahreddin Mübârek Şah, Târîḫ (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 258-259, 261; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü’s-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1891, s. 39, trc. kısmı, s. 67-68; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ, TSMK, Hazine, nr. 1653, vr. 378a-b; a.e.: Oğuz Destanı (trc. A. Zeki Velidi Togan), İstanbul 1942, s. 53; Yazıcızâde Ali Efendi, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, vr. 22a-b; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), Moskva-Leningrad 1958, s. 61-62; Köylerimiz, İstanbul 1933 (Dâhiliye Vekâleti neşriyatı), s. 774; Muhammed Yûsuf, Ẕeyl-i Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî, Tahran 1317 hş., s. 2, 21, 22, 23; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 241-243; a.mlf., “Bozoklu Oğuz Boylarına Dair”, DTCFD, XI/1 (1953), s. 68-69.

Faruk Sümer

YAZIR, Mahmut Bedrettin

(1895-1952)

Kalem Güzeli adlı eseriyle tanınan hattat.

Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğdu. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden Hoca Nûman Efendi'nin oğlu ve müfessir Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi'nin kardeşidir. İlk tahsilini memleketinde tamamlayıp 1908'de İstanbul'a gitti ve ağabeyinin terbiyesine girdi. Ayasofya, Erenköy ve Beyazıt rüşdiyelerinde okuyarak mezun oldu. Hususi şekilde ilim ve fen bilgileri kazandıktan sonra Nuruosmaniye Medresesi'ne girdi. Tahsilini sürdürürken askere çağrılınca I. Dünya Savaşı sırasında üç buçuk yıl yedek subaylık yaptı, dönüşünde tahsilini tamamlayıp ruûs imtihanını kazandı. Ağabeyinden İslâmî ilimlere dair eksiklerini tamamladıktan sonra Medresetü'l-mütehassısîn Kelâm Şubesi'ne kaydoldu ve 1924'te buradan mezun oldu; kaydıhayat şartıyla devam eden dersiâmlık pâyesini kazandı. Elmalılı Hamdi Efendi'nin, "Biraderimin ilme kabiliyeti benden fazladır, lâkin hoca eline düşemedi" dediği nakledilir. Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi'nde ve Evkaf İdaresi'nde muhtelif memuriyetlerde bulunduktan sonra 1938'de Vakıflar Umum Müdürlüğü Kuyûd-ı Vakfiyye mümeyyizliğine, 1943'te de müdürlüğüne tayin edildi. Aynı yıllarda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Osmanlı paleografyası dersini okuttu, bu hizmeti dokuz yıl sürdü. 1 Aralık 1952'de vefat etti ve Sahrayıcedid Kabristanı'nda Elmalılı Hamdi Efendi'nin yanına defnedildi.

Mahmut Yazır, ağabeyi gibi gençliğinde hüsn-i hatta merak sarıp önce Elmalılı Hamdi Efendi'den, daha sonra Nuruosmaniye Medresesi'nde talebe iken buranın hat muallimi -Bakkal Ârif Efendi'nin oğlu-Râkım Bey'den (Unan) sülüs-nesih dersleri aldı. Hırka-i Şerif Camii hatibi Ömer Vasfi, Aziz Rifâî ve ta'lik üstadı Mehmet Hulûsi (Yazgan) efendilerden meşke devam etti. Bir ara Beyazıt'taki Kâğıtçılar Çarşısı'nda hattatlık yaptı. Bazı camilere (İstanbul Fatih'te İskender Paşa, Ankara'da Bahçelievler ve Kağnıpazarı ...) yazılar ve levhalar yazdı. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Hak Dini Kur'an Dili isimli büyük tefsirinin mushaf metni de nesih hattıyla

onun kaleminden çıkmıştır. Mahmut Yazır'ın asıl büyük hizmeti İslâm-Türk Ansiklopedisi, İslâmın Nuru gibi yayınlardaki makaleleriyle Eski Yazıları Okuma Anahtarı (1942, 1974), Siyâkat Yazısı (İstanbul 1941) ve Kalem Güzeli (I-III, Ankara 1972-1989) isimli kitaplarıdır. Onun hat sanatına ilgi duyulmadığı yıllardaki neşriyat gayreti yeni nesillerin bu sanatı tanımasına ve sevmesine vesile olmuştur.

Osmanlı devrinde hat sanatını konu alan eserlerden ziyade hattatlara dair eserlerin yazılmasına ağırlık verilmiş, doğrudan doğruya hat incelemelerinde bedîî ve felsefî bahislere pek girilmemiştir. XX. yüzyılda böyle bir eser yazabilecek kabiliyet ve yetkinliği bulunan Mahmut Bedrettin dokuz seneye yaklaşan (20 Nisan 1942 - 3 Şubat 1951) bir çalışmayla Kalem Güzeli'ni yazmıştır. Kitabın tam ismi Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli olmakla beraber okuyucu kitlesi Kalem Güzeli adını benimsemiştir. Kendisinin Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından bastırılan Eski Yazıları Okuma Anahtarı ve Siyâkat Yazısı isimli kitapları daha çok bu yazıların okunabilme usulünü öğreten çalışmalardır. Aynı yıllarda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde vermeye başladığı Osmanlı paleografyası derslerinde öğrencilerin soruları ve konulara gösterdikleri ilgi karşısında hat sanatının derinlemesine incelenmesini felsefî bir nazar ve sûfiyâne bir neşve ile gerçekleştirmeye karar vermiştir. Her biri bir kitap oluşturan beş kısımlık eserinin müsvedde halinde yazımı tamamlandıktan sonra kendisi mükemmel rik'asıyla temize çekmeye başlamış, ancak dördüncü kısmın ortasına geldiğinde vefat etmiştir.

Yazır'ın ölümünden bir müddet sonra Kalem Güzeli'nin temize çekilmesi işi bitmiş, yazı ve harf tarifleri, şekilleri de tamamlanmış ve resimlenmiş olan üç buçuk kitaplık bölümü müsvedde halindeki bir defterle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nca vârislerinden satın alınmıştır. Basılması için gerekli raporu hazırlaması istenen İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu kendi yayınlarındaki bazı kanaatleri bu kitapta tenkit edildiği, ayrıca karşı fikirler de ileri sürüldüğü için neşrini uygun bulmamış, bu sebeple eserin basılmasından vazgeçilmiştir. Daha sonra Mahmut Yazır'ın dostlarından Halim Baki Kunter vasıtasıyla Kalem Güzeli bu defa 1969'da M. Uğur Derman'a gösterilmiş, eserin mutlaka basılmasına lüzum duyulması üzerine neşre hazırlanması da 1971'de kendisinden istenmiştir. Derman metne

müdahale etmemeyi gaye edinmiş, ancak konuları hâşiyelerle zenginleştirmeye çalışmış, her eserde bulunabilecek hataları yerinde düzeltme yolunu seçmiştir. Çünkü eser unutulmak üzere olan bir sanatın geniş kitlelere duyurulması gayesiyle neşredilmektedir. Aslî örnekleri veya fotoğrafları eksik görülen bahisleri de tamamlanan eser önce üç kitap halinde neşredilmiş (Ankara, I [1972], II [1974], III [1989]), ayrıca I ve II. kitaplar bir arada yeniden basılmıştır (Ankara 1981). Edebî bir ifade gücüne sahip olan Yazır'ın eserini kaleme alırken andığı kaynaklar çok değildir. Bu da göstermektedir ki Kalem Güzeli kaynaklardan telif edilerek değil kırk seneyi geçen birikimlerle yazılmıştır. Kısaca belirtilirse kitabın birinci kısmı ilmî bakımdan yazıya, ikinci kısmı yazı alet ve levazımatına, üçüncü

kısmı yazma bahsi ve çeşitlerine, dördüncü kısmı yazı âhengine, beşinci kısmı da yazının metafizik yönüyle incelenmesine ayrılmıştır. Kalem Güzeli'nin müsvedde halinde kalan ayrı bir defteri de eserin basımından sonra Yazır'ın hanımı ve çocukları tarafından ilk kısımları neşre hazırlayana teslim edilmiş olup dikkatle korunmaktadır. Mahmut Yazır, Ahmed Kutsi Efendi'nin Hidâyetü'l-mürtâb fî feżâʾili'l-aṣḥâb adlı eserini tercüme ettiyse de yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki Sicil Hulâsası dosyası; Mahmut Bedrettin Yazır, Kalem Güzeli (haz. Uğur Derman), Ankara 1972, bk. Kemal Edip Kürkçüoğlu - Uğur Derman, "Eser ve Müellifi Hakkında" başlıklı yazı, s. IX-XVI; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 200-203; İsmail L. Çakan, "Ahmed Kudsi Efendi", DİA, II, 97.

M.Uğur Derman

YAZIR, Muhammed Hamdi

(bk. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ).

YÂZİCÎ, İbrâhim b. Nâsîf

(إبراهيم بن ناصيف اليازجي)

İbrâhîm b. Nâsîf b. Abdillâh b. Nâsîf b. Canbulat el-Yâzıcî (1847-1906)

Lübnanlı dilci, şair, gazeteci ve eleştirmen.

2 Mart 1847 tarihinde Beyrut'ta doğdu. Aslen Humuslu olup daha sonra Lübnan'a göç eden hıristiyan bir aileden gelmektedir. Dedelerinden biri Osmanlı bürokrasisinde kâtiplik yaptığı için aile "Yâzıcî" diye tanınmıştır. İlk eğitimini dönemin âlimlerinden olan babasından aldı. Şeyh Muhyiddin el-Yâfî'den Hanefî fıkhı okudu. Özellikle Arap dili ve edebiyatı üzerine yoğunlaştı, bu dilin gramer ve edebiyatının önemli eserlerini ezberledi. İngilizce ve Fransızca'yı iyi derecede öğrendi; matematik, fizik gibi ilimlerle de uğraştı. Bu alanlardaki çalışmalarıyla Avrupa'da şöhret kazandı, Paris ve el-Salvador'daki astronomi derneklerine üye seçildi (Filib dî Tarrâzî, II, 90). Yeni bir yıldız keşfettiğinden kâşif astrologlardan sayıldı. İsveç Kralı II. Oskar tarafından bilim ve sanat ödülüne lâyık görüldü. Yazı hayatına el-Cinân ve en-Necâḥ dergilerinde başladı. Daha sonra yaklaşık dokuz yıl Cizvit papazları için Kitâb-ı Mukaddes'in ve diğer bazı dinî metinlerin Arapça'ya tercümeleriyle ve diğer tercümelerin tashihiyle uğraştı. Bu amaçla İbrânîce ve Süryânîce öğrendi. Başta el-Medresetü'l-bıtrîkıyye olmak üzere bölgedeki okullarda dil ve edebiyat dersleri verdi, pek çok edebiyatçının yetişmesine katkıda bulundu. Bu hizmetlerinden dolayı sultan Abdülhamid tarafından Osmanlı nişanı ile taltif edildi. 1873'te Cem'iyyetü zehreti'l-âdâb ve 1875'te Gizli Beyrut Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı. 1884'te arkadaşları Beşşâre Zelzel ve Halîl Saâde ile birlikte bir yıl süreyle eṭ-Ṭabîb dergisini çıkardı.

Oymacılıkta da yetenek sahibi olan İbrâhim el-Yâzicî, 1886'da Halîl Serkis'in dökümhanesinde Beyrut'taki matbaa için bugün Serkis harfleri diye bilinen ilk Arap harfleri kalıplarını hazırladı. Onun kalıba döktüğü harfler Suriye ve Mısır'ın yanı sıra Amerika'da Arapça kitapların basımında yaygın biçimde kullanıldı. Gazeteciliğin önemini kavrayan,

ancak bu mesleği Lübnan'da rahatça yapamayacağını anlayan Yâzicî 1894 yılında çıktığı Avrupa gezisinden sonra Mısır'a giderek burada 1897'de el-Beyân, 1898'de eż-Żiyâʾ dergisini çıkarmaya başladı. Birinci dergi uzun ömürlü olmadı; Arap dili ve edebiyatına dair makalelerini yayımladığı ikincisinin neşrini vefatına kadar sürdürdü. 28 Aralık 1906'da Mısır'da öldü ve Beyrut'taki aile kabristanına gömüldü.

İbrâhim el-Yâzicî eserleriyle yeni bir şey ortaya koymamakla birlikte bilhassa Arap dilinin inceliklerine yoğunlaşmıştır. Îsâ Mîhâîl Sâbâ, onun nesirde yenilikler yaptığına ve dönemindeki yazarlardan tamamen farklı bir üslûp kullandığına vurgu yapar (eş-Şeyẖ İbrâhîm el-Yâzicî, s. 8-9). Corcî Zeydân da üslûbunu İbnü'l-Mukaffâ'ın üslûbuna benzetir, hatta ondan daha üstün tutar (Terâcimü meşâhîri'ş-şarḳ, II, 111). İbrâhim el-Yâzicî zamanının dil ve inşâ üstadı olarak şöhret kazanmış, kaleme aldığı ağır eleştirilerle dönemin yazarlarını daha titiz yazmaya zorlayarak gazete dilinin seviyesini yükseltmiş, yazılarında son derece beliğ ve fasih bir dil kullanmıştır. Bunda, daha gençlik yıllarında iken el-Cinân dergisinde Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın, babası Nâsîf el-Yâzicî'ye yönelttiği eleştiriler ve babasının bu eleştirilere verdiği sert cevaplar sonucu ortaya çıkan tartışmaların etkili olduğu söylenebilir. "Aġlâṭü'l-müvelledîn" adlı makalesinde dil ve gramer âlimlerinin yaptığı dil hatalarını en büyük kusur olarak görmüş, pek çok kişiyi de eleştirmiştir. Ayrıca yeni ilmî terimlerin Arapça karşılıklarının bulunması çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Gençliğinde şiirle de uğraşmış, ancak daha sonra nesir üzerine yoğunlaşmıştır. Beliğ bir üslûpla nazmettiği az sayıdaki şiirini eski ve yeni üslûbun bir araya getirildiği, mecaz ve diğer edebî sanatların kullanıldığı, yer yer sosyal konuların işlendiği şiirler olarak tanımlamak mümkündür. Bazıları, "Tenebbehû istefîḳū eyyühe'l-Arab" (Uyanın ve kendinize gelin ey Araplar) diye başlayan meşhur şiirinden dolayı kendisini Osmanlı idaresine karşı çıkan, milliyetçi Arap şairlerinin öncüsü kabul eder. Gençliğinde yazdığı, çoğu vatan ve millet sevgisine dair hamâsî şiirlerden oluşan divanı el-ʿİḳd: Dîvânü İbrâhîm el-Yâzicî adıyla basılmıştır (Kahire 1907; Beyrut 1983). Ayrıca babasının başladığı el-ʿArfü'ṭ-ṭayyib fî şerḥi Dîvâni Ebi'ṭ-Ṭayyib adlı Mütenebbî divanının şerhini tamamlamıştır (I-II, Beyrut 1882; Beyrut, ts. [Dârü Sâdır]).

Eserleri: Arap Grameri ve Sözlük. 1. Muẖtaṣaru Nâri'l-ḳırâ fî şerḥi Cevfi'l-

ferâ. Babasının nahve dair eserinin özetidir (Beyrut 1904). 2. Muḫtaṣarü'l-Cümâne fî Şerḥi'l-Ḫızâne. Yine babasının sarfa dair eserinin özetidir (Beyrut 1889, 1904). 3. Meṭâliʿu's-saʿd li-muṭâliʿi'l-Cevheri'l-ferd fî uṣûli'ṣ-ṣarf ve'n-naḥv. Babasının kaleme aldığı eserin şerhidir (Beyrut 1875, 1888). 4. Nücʿatü'r-râʾid ve şirʿatü'l-vârid fi'l-müterâdif ve'l-mütevârid. Üç cilt olup birinci ve ikinci ciltleri basılmıştır (3. bs., Beyrut 1985). 5. el-Ferâʾidü'l-ḥısân min ḳalâʾidi'l-lisân. "Ḥâ" harfine kadar gelen bir okul sözlüğüdür (Lübnan Hureysa'daki

Cizvit manastırında bir nüshası bulunmaktadır). 6. Tenbîhâtü'l-Yâzicî ʿalâ Muḥîṭi'l-Bustânî (nşr. Yûsuf Şelfûn - Cibrân en-Nehhâs, Kahire 1933). Müellif bu eserinde Butrus el-Bustânî'nin Muḥîṭü'l-Muḥîṭ'inde tesbit ettiği yanlışları tashih etmiş, eksikleri tamamlamıştır. Eserin "Bâbü'l-hemze" kısmı Selîm Semʿûn - Cibrân en-Nehhâs tarafından ayrıca yayımlanmıştır (Beyrut 1970).

Diğer Eserleri. 1. Tenbîhât ʿalâ luġati'l-cerâʾid. Gazete ve dergilerde yapılan dil hatalarına dair bir eserdir (Kahire 1901; Beyrut 1984). 2. Resâʾilü'l-Yâzicî. Dostlarına, zamanın önemli kişilerine, ilim ve edebiyat erbabına yazdığı mektupları içermektedir (nşr. Yûsuf Toma el-Bustânî, Kahire 1920). 3. Şerḥu'l-Maḳāmeti'l-Bedeviyye. Babasının Mecmaʿu'l-baḥreyn'inde yer alan bir makāmenin şerhidir (nşr. Cibrân en-Nehhâs, İskenderiye 1940). 4. el-ʿUlûm ʿinde'l-ʿArab (Tunus 1988). 5. Edebü'd-dâris fi'l-medâris. el-Medresetü'l-bıtrîkıyye'nin yıllık açılış töreninde verdiği konferansın metnidir (Beyrut 1890). 6. Silsiletü'l-aʿmâli'l-mechûle (li'l-Yâzicî, Unknown Works of Ibrahim el-Yâzicî, der. ve nşr. Michel Jehâ, London 1992). 7. Esʾile ilâ mecelleti'l-Beyân ve'ż-Żiyâʾ ve ecvibetü'ş-Şeyḫ İbrâhîm el-Yâzicî ʿaleyhâ 1897-1906. İki dergi okurunun dil ve edebiyata dair sorularına verdiği cevaplardır. Esere bu cevaplarla ilgili olarak el-Meşriḳ dergisinde kaleme alınan eleştiriler de eklenmiştir (nşr. Yûsuf Kuzmâ Hûrî, Beyrut 1993). 8. Ebḥâs̱ luġaviyye. el-Beyân, eż-Żiyâʾ, en-Necâḥ, eṭ-Ṭabîb dergilerinde yayımlanan dil, dil bilimi ve edebiyat eleştirileriyle ilmî araştırmalara dair makalelerinin bir kısmını kapsar (nşr. Yûsuf Kuzmâ Hûrî, Beyrut 1993).

Bunların dışında Yâzicî'nin el-Muḳteṭaf gibi dergilerde yayımlanan dil, dil bilimi, dil eleştirileri, edebiyata dair makale ve araştırma yazıları arasında

“el-Emâli’l-luġaviyye, el-Luġa ve’l-ʿaṣr, et-Taʿrîb, Aġlâṭü’l-ʿArabi’l-ḳudemâʾ, Aġlâṭü’l-müvelledîn, Naḳdü lisâni’l-ʿArab, el-Luġatü’l-fuṣḥâ, el-Luġatü’l-ʿâmmiyye, Aṣlü’l-luġāti’s-sâmiyye, el-Mecâz, en-Nebr, eş-Şiʿr” sayılabilir. Yâzicî birçok Arapça eseri dil ve üslûp açısından tashih, tenkih ve tehzib etmiştir. Bunların içinde Cizvit papazlarının Arapça’ya tercüme ettiği Kitâb-ı Mukaddes’i, Cemîl Nahle el-Müdevver’in Târîḫu Bâbil ve Âsûr’u, Şâhîn Atiyye’nin ʿUḳūdü’d-dürer fî şerḥi şevâhidi’l-Muḫtaṣar’ı, Şâkir el-Betlûnî’nin Delîlü’l-hâʾim’i ile Nefḥu’l-ezhâr’ı, iki Cizvit papazının derlediği beş ciltlik Nuḫabü’l-mülaḥ’ı anılabilir. Yâzicî ayrıca Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin Risâletü’l-ġufrân’ını yayımlamıştır (Kahire 1903).

İbrâhim el-Yâzicî’nin hayatı, eserleri ve görüşlerine dair birçok eser kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Mîhâîl Abdüsseyid, Sülvânü’ş-şecî fi’r-red ʿalâ İbrâhîm el-Yâzicî (İstanbul 1289/1872); Antunus Şiblî, eş-Şidyâḳ ve el-Yâzicî; Münaḳaşa ʿilmiyye edebiyye senete 1871 beyne’ş-şeyḫayn Fâris eş-Şidyâḳ ve İbrâhîm el-Yâzicî (Lübnan 1950); Fuâd Efram el-Bustânî, eş-Şeyḫ İbrâhîm el-Yâzicî, el-Fuṣûlü’l-ʿilmiyye: Ders ve münteḫabat (Beyrut 1952); Mîhâîl Savâyâ, İbrâhîm el-Yâzicî: Ḥayâtühû-âs̱âruhû (Beyrut 1960); el-Eb Kümeyyil Huşeyme el-Yesûî, Resâʾil mütebâdele beyne’ş-şeyḫ İbrâhîm el-Yâzicî ve Ḳusṭaki el-Ḥımṣî (Beyrut 1988); Michel Jehâ, İbrâhîm el-Yâzicî (Beyrut 1992).

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Terâcimü meşâhîri’ş-şarḳ fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1902, II, 106-120; Filib dî Tarrâzî, Târîḫu’ṣ-ṣıḥâfeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, II, 88-98; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü’l-edeb ve’l-fen, Dımaşk 1954, I, 45-46; Îsâ Mîhâîl Sâbâ, eş-Şeyḫ İbrâhîm el-Yâzicî: 1847-1906, Kahire 1955, s. 8-9, 21, ayrıca bk. tür.yer.; P. P. Soueid, Ibrahim el-Yazigi, l’homme et son çuvre, Beyrouth 1969; Hikmet Kişlî, el-Muʿcemü’l-ʿArabî fî Lübnân, Beyrut 1982, s. 151, 157-167; Yûsuf Es‘ad ed-Dâgır, Meṣâdirü’d-dirâsâti’l-edebiyye, Beyrut 1983, II, 730-731; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 76-77; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atavî), Beyrut 1985, II, 318-323; Îsâ İskender el-Ma‘lûf, Aʿlâmü’n-nehḍati’l-

ḥadîs̱e: el-Ḥalḳatü’s̱-s̱âniye, Beyrut 1991, s. 261-280; Yılmaz Özdemir, 19. Yüzyıl’da Lübnan’da Arap Dili Grameri Çalışmaları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 144-150; M. Kürd Ali, “İbrâhim el-Yâzicî”, Arabic, XXVIII, Dımaşk 1953, s. 3-17; A. J. Gully, “al-Yāzidjī”, EI^{2} (İng.), XI, 318.

Şükran Fazlıoğlu

YÂZİCÎ, Nâsîf b. Abdullah

(ناصيف بن عبد الله اليازجي)

Nâsîf b. Abdillâh b. Nâsîf b. Canbulat b. Sa‘d el-Yâzicî (1800-1871)

Lübnanlı şair, dilci ve edip.

25 Mart 1800 tarihinde Beyrut’un sahil köylerinden Keferşeymâ’da doğdu. Katolik Rum asıllı büyük dedesi Sa‘d 1690’da Humus’tan göç edip Lübnan’a yerleşmişti. Dedelerinden biri kâtip olarak Osmanlı idarî işlerinde çalıştığı için aile “Yâzicî” lakabını almış ve bu lakapla tanınmıştır. Babası Abdullah, dönemin İbn Sînâ ekolüne bağlı ünlü doktorlarındandı; ancak daha ziyade şiire ve edebiyata katkılarıyla tanınıyordu. Nâsîf ilk öğrenimini babasından gördü, daha sonra Beytüşşebaplı bir papazdan eğitim aldı. Manastırlardaki ilâhiyata dair kitapların yanında sarf, nahiv, beyan, lugat kitaplarını ve çeşitli divanları okudu; güçlü hâfızasıyla bir kısmını ezberledi, bir kısmını da istinsah etti (Filib dî Tarrâzî, I, 84). Ayrıca edebî yeteneğini geliştirmek amacıyla Mütenebbî’nin divanını ezberledi. On yaşında iken halk şiirleri (zecel) tarzında yazmaya başladı, ardından fasih şiire yöneldi. 1816-1818 yıllarında köylerinin yakınında bulunan manastırda Rum Katolik Patriği V. Agnatyus’a kâtiplik yaptı; patrik görevinden ayrıldıktan sonra da köyünde kalıp şiir ve edebiyatla uğraşmaya devam etti. Şöhreti Lübnan hâkimi diye bilinen Emîr Beşîr eş-Şihâbî’ye ulaşınca emîr onu 1828’de Beytüddîn’deki sarayına aldırdı ve 1840 yılında emîr sürgüne gönderilinceye kadar sarayda kaldı. Bu süre içinde devlet adamları ve âlimlerle tanışma fırsatı buldu. Emîr için methiye ve mersiyeler yazdı. Ardından Beyrut’a geçerek Amerikan misyonerleriyle ilişki kurdu. 1848’de Amerikalı iki şarkiyatçı Ely Smith ve Thomsen’e Şam’da el-Cem‘iyyetü’s-Sûriyye’nin kurulması fikrini verdi, kendisi de cemiyetin üyeleri arasında yer aldı. Bu arada Butrus el-Bustânî’nin 1863’te açtığı el-Medresetü’l-vataniyye’de, Mârûnîler’in kurduğu el-Medresetü’l-bıtrîkıyye’de ve bugün Amerikan Üniversitesi olan Suriye Evangelik Okulu’nda (el-Külliyyetü’s-Sûriyyetü’l-İncîliyye) Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. Bu okullarda Arap kültür hayatına yön verecek pek çok

öğrenci yetiştirdi. Amerikalı misyonerlerin isteğiyle Cermânûs Ferhât'ın sarf ve nahve dair Baḥs̱ü'l-meṭâlib adlı eserini misyoner okullarında okutulmak üzere gözden geçirip düzeltmeler yaptı. Sarf, nahiv, mantık, beyan ve aruza dair kitaplar kaleme aldı. Ely Smith'in başkanlığında bir kurulun yaptığı İncil'in Arapça'ya tercümesi işinde musahhih olarak çalıştı. Arap

ülkelerindeki pek çok şair ve müsteşrikle mektuplaştı. Bu mektuplardan bazıları Fâkihetü'n-nüdemâʾ fî mürâseleti'l-üdebâʾ adıyla basıldı (Beyrut 1866; Kahire 1889). Nâsîf el-Yâzicî son iki yılını felçli geçirdi. Hastalığı sırasında büyük oğlu Habîb'in ölümünden sonra o da fazla yaşamadı ve 1871'de öldü.

Hıristiyan Araplar arasında yaygınlaşmaya başlayan milliyetçilik fikrinin ilk öncüleri arasında yer alan Nâsîf el-Yâzicî, Osmanlı idaresinden kurtulmanın yolu olarak Arap kültürünün ve bu amaçla eski Arap edebiyatının canlandırılması gerektiğini öne sürmüş, eserlerini bu doğrultuda yazmıştır. Özellikle Amerikan misyoner okullarında okutulmak üzere kaleme aldığı Arapça gramer kitapları ölümünden sonra da Arap dili öğretiminde temel kitaplardan sayılmıştır (Tibi, s. 118). Hourani, hemen hemen bütün XIX. yüzyıl Arap yazarlarının doğrudan veya dolaylı biçimde onun öğrencisi olduğunu söyler (Arabic Thought, s. 95). Dil bilimi, mantık, tıp, felsefe, müzik gibi alanlarda eser verdiyse de gerek içerik gerek üslûp bakımından bir yenilik ortaya koyamamıştır. Eserler daha çok özetleme ve taklit niteliğindedir. Nâsîf el-Yâzicî'nin telif ettiği gramerler de sadece Arap dilinin kurallarını özet halinde veren ders kitapları mahiyetindedir. Öte yandan oğlu İbrâhim'in ve diğer öğrencilerinin Arap uyanış hareketinin çekirdeğini oluşturduğu kaydedilmelidir.

Eserleri: Gramer. 1. Faṣlü'l-ḫiṭâb fî uṣûli luġati'l-ʿArab. Arap sarf ve nahvine dair özlü bir eser olup Avrupa üniversitelerinde bugün bile ders kitabı olarak okutulmaktadır. Eserin birçok baskısı yapılmıştır (meselâ Beyrut 1836, 1854, 1866). 2. el-Cevherü'l-ferd fî uṣûli'ṣ-ṣarf ve'n-naḥv. Küçük yaştaki öğrenciler için hazırlanan eser (Beyrut 1865), müellifin oğlu İbrâhim el-Yâzicî tarafından Meṭâliʿu's-saʿd li-muṭâliʿi'l-Cevheri'l-ferd fî uṣûli'ṣ-ṣarf ve'n-naḥv adıyla şerhedilmiştir (Beyrut 1875, 1888). 3. Nârü'l-ḳırâ fî şerḥi Cevfi'l-ferâ. İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'si örnek alınarak

yazılmış, yaklaşık 1000 beyitten oluşan nahve dair bir urcûze ve bunun şerhidir. İlk defa Beyrut'ta basılan eser (1863) 1882'de İbrâhim el-Yâzicî ihtisar etmiş, Şâhîn Atıyye de ʿUḳūdü'd-dürer fî şerḥi Şevâhidi'l-Muḫtaṣar adlı eserinde şerhte geçen beyitlerin i'rab tahlillerini yapmıştır. 4. Lemḥatü'ṭ-ṭarf fî uṣûli'ṣ-ṣarf. Bu da elli altı beyitlik bir urcûze ve şerhidir (Beyrut 1870). 5. el-Cümâne fî şerḥi'l-Ḫizâne. Sarfa dair el-Ḫizâne adlı urcûze ile onun şerhinden ibarettir. Eserin sonunda Sultan Abdülaziz için yazılmış bir kaside yer almaktadır. Birçok baskısı yapılan kitabı (Beyrut 1868, 1872, 1876, 1889) müellifin oğlu İbrâhim ihtisar etmiştir (Beyrut 1889). 6. Ṭavḳu'l-ḥamâme fî mebâdiʾi'n-naḥv (2. bs., Beyrut 1865). 7. el-Bâb fî uṣûli'l-iʿrâb. Yetmiş dört beyitlik urcûze ve şerhidir (Beyrut 1889). 8. ʿAmûdü'ṣ-ṣubḥ. Nahve dair bir eser olup mef'ûlü fîh bahsine kadar yazılabilmiştir.

Belâgat ve Edebiyat. 1. ʿİḳdü'l-cümân fi'l-meʿânî ve'l-beyân. Metin ve şerhten oluşan eserin sonuna aruz ve kafiyeyle ilgili bir bölüm eklenmiştir (Beyrut 1885, 1908, 1932). 2. eṭ-Ṭırazü'l-muʿlem. Beyan ilmine dair kısa bir urcûze ve şerhidir (Beyrut 1868). 3. el-Ḳuṭûfü'd-dâniye. Edebî sanatlar hakkındadır. 4. Nuḳṭedü'd-dâʾire fi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye (Beyrut 1955). 5. el-Lâmiʿa fî Şerḥi'l-Câmiʿa. Müellifin kendisine ait olan aruz ve kafiyeye dair el-Câmiʿa adlı urcûze ile şerhinden ibaret olup oğlu Şeyh el-Habîb tarafından da şerhedilmiştir. 6. Mecmûʿu'l-edeb fî fünûni'l-ʿArab (Beyrut 1869). 7. Fâkihetü'n-nüdemâʾ fî mürâseleti'l-üdebâʾ. Müellifin, çağdaşı edebiyatçılara yazdığı mensur ve manzum mektuplarını içermektedir (Beyrut 1866, 1870, 1930). 8. Mecmaʿu'l-baḥreyn (Beyrut 1856). Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Harîrî'nin Maḳāmât'ları örnek alınarak yazılan altmış makāmeden ibaret edebî nesir dizisidir. Süheyl b. Abbâd'ın dilinden Meymûn b. Hazzân'ın maceralarının anlatıldığı eserde Arap atasözleri, hikmetli sözler ve ilginç hikâyeler sanatlı bir üslûpla kaleme alınmıştır. Avrupa'da da ilgi gören eserin bir makāmesi Heinrich Fleischer tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş, bir makāmesini de oğlu İbrâhim el-Yâzicî şerhetmiştir (nşr. Cibrân en-Nehhâs, İskenderiye 1940). 9. el-ʿArfü'ṭ-ṭayyib fî şerḥi Dîvâni Ebi'ṭ-Ṭayyib. Mütenebbî divanının şerhidir. Nâsîf el-Yâzicî'nin başlayıp oğlu İbrâhim'in tamamladığı eser babasının adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1887).

Şiir. Şiir yazmaya halk şiiri tarzıyla (zecel) başlayan Yâzicî, Mütenebbî'yi

eleştiren eserler kaleme almış, bu arada Emîr Beşîr'e methiye ve mersiyeler, 1865'te Sultan Abdülaziz'e methiye yazmıştır. Şiirleri arasında tarih düşürme manzumeleri de önemli bir yer tutar. Bu tür şiirleri Nübẕetü tevârîḫ muḳteṭafe min Dîvâni'ş-şeyḫ Nâṣîf el-Yâzicî adıyla ayrıca basılmıştır (Beyrut 1859). Hayatının çeşitli dönemlerine ait üç divanı yayımlanmıştır. a) en-Nübẕetü'l-ûlâ (Beyrut 1854, 1904). b) Nefḥatü'r-reyḥân (Beyrut 1864, 1898). c) S̱âlis̱ü'l-ḳamereyn (Beyrut 1883, 1903; bunda tarih düşürdüğü şiirler de bulunmaktadır). Yâzicî, Tevrat'ın Mizmârlar bölümünü manzum hale getirmiş, ayrıca nazmettiği 110'dan fazla kilise ilâhisi diğer ilâhilerle birlikte basılmıştır (Mezâmîr ve tesâbîḥ ve eġānî rûḥiyye, Beyrut 1885, 1913).

Diğer Eserleri. 1. Kitâbü'ṣ-ṣınâʿa fî uṣûli'l-manṭıḳ (Beyrut 1857, 1877, 1913). 2. et-Teẕkire fî uṣûli'l-manṭıḳ. Kırk sekiz beyitlik bir urcûze ve şerhidir (bir önceki eserle birlikte, Beyrut 1857, s. 41-50). 3. Risâle târîḫiyye. Müellifin kendi dönemindeki Osmanlı iktâ düzenini anlattığı bu eseri er-Risâle dergisinde yayımlanmış, Hûrî Konstantin Paşa buna bir ta'lik yazmıştır. Mehren risâleyi yazarı bilinmeyen bir eser olarak bastırmış (Beyrut 1833), Hûrî Konstantin Paşa bir yazmasına dayanıp Nâsîf el-Yâzicî'ye nisbetle yeniden yayımlamış (Beyrut 1936), Fleischer tarafından da Almanca'ya çevrilmiştir (ZDMG, 1851, s. 96-103). 4. el-Ḥacerü'l-kerîm fi't-ṭıbbi'l-ḳadîm. Seksen dört beyitlik bir urcûze ve şerhinden ibarettir (eṭ-Ṭabîb, IV [Beyrut 1902], s. 125-151). Mecmaʿu'l-baḥreyn'in otuzuncu makāmesi de tıbba dairdir. 5. Cemʿu'ş-şetât fî maʿrifeti'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât. İnsan organizmasıyla ilgili "ef'alü" veznindeki isim ve sıfatlara dair bir lugatçedir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Terâcimü meşâhîri'ş-şarḳ fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1902, II, 13-21; Filib dî Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 83-89; Nikola Ebû Hannâ, eş-Şeyḫ Nâṣîf el-Yâzicî, Harîsâ 1930; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1954-58, I, 45-46; II, 279-281; Îsâ Mîhâîl Sâbâ, eş-Şeyḫ Nâṣîf el-Yâzicî, Kahire 1955; Kemâl Yâzicî, Ruvvâdü'n-

nehḍati'l-edebiyye fî Lübnâne'l-ḥadîs̱: 1800-1900, Beyrut 1962, s. 82-90; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, New York 1983, s. 95, ayrıca bk. tür.yer.; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atavî), Beyrut 1985, II, 318-323; Ahmet Savran, 19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1987, s. 87-94; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1988, s. 468-470; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʿlâmühâ fi'n-nehḍati'l-ʿArabiyyeti'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1990, s. 55-65, 67-107; Îsâ İskender el-Maʻlûf, Aʿlâmü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱e: el-Ḥalḳatü's̱-s̱âniye, Beyrut 1991, s. 261-303; Bassam Tibi, Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State, New York 1997, s. 102-103, 104, 118; Yılmaz Özdemir, 19. Yüzyıl'da Lübnan'da Arap Dili Grameri Çalışmaları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 107-143; Ign. Kratschowsky, "al-Yāzidjī", EI, IV, 1170-1171; A. J. Gully, "al-Yāzidjī", EI[2] (İng.), XI, 317-318.

Şükran Fazlıoğlu

YAZMA

Elle yazılarak ortaya konan her çeşit kitap, risâle, murakka‘, mektup, levha ve belgelerin ortak adı.

İlk yazma eserin nerede, ne zaman ve kimin tarafından meydana getirildiği kesin olarak bilinmemekle beraber bunun alfabenin icadı kadar eski olması gerekir. İslâm dünyasında “yazma, el yazması, mahtût” (genellikle çoğul şekli “mahtûtât”), “dest-nüvîs, hatt-ı destî” gibi kelime ve terkiplerle belirtilen yazma eser Batı dillerinde Latince “manuscript” (çoğulunun kısaltması MSS) kelimesiyle ifade edilir. İslâm medeniyetinde ilim, fikir ve sanat faaliyetleri Kur’an merkezli olarak teşekkül etmiş, zamanla bu faaliyetler süratle gelişip geniş bir alana yayılmıştır. Kur’an’ın nüzûlü ile başlayan en önemli iş ilâhî kelâmın hatasız ve noksansız kayda geçirilmesiydi. Resûlullah’ın nezaretinde yürütülen bu iş vahiy kâtipleri tarafından gerçekleştiriliyordu. Onun vefatının ardından Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinde âyetlerin yazılı olduğu farklı malzemeler iki kapak arasına alınıp birleştirilmiş, Hz. Osman’ın halifeliği zamanında bütün Kur’an parşömen (rakk) üzerine yazılarak “mushaf” haline getirilmiştir. İslâmiyet’in kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılması Kur’an’a duyulan ihtiyacı da arttırmıştı. Ancak parşömen çok pahalı ve elde edilmesi zor bir malzeme olduğundan Kur’an nüshaları yeterince çoğaltılamıyor ve her gün sayıları artan müslümanların ihtiyacına cevap verilemiyordu. Bu durum II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş, 133 (751) yılında vuku bulan Talas Savaşı’nda ele geçirilen Çinli esirlerden öğrenilen kâğıt imali tekniği İslâm dünyasına da girmiş, bu olay İslâm medeniyeti tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Kâğıt imali İslâm dünyasına hızla yayılmış, büyük ticaret ve kültür merkezlerinde kâğıt imalâthaneleri kurulmuştur. Daha önce yalnızca özel kişilerin kütüphanelerine girebilen kitaplara kâğıt kullanımının yaygınlaşmasıyla halk kitleleri de kavuşmuştur. Kâğıt kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere ihtiyaç duyulan eserler hızla çoğaltılmaya başlanmıştır. Bir taraftan sürekli genişleyen İslâm coğrafyası, diğer taraftan her gün sayıları artan müslümanlar, İslâmiyet’in esaslarını ve inceliklerini izah eden eserlerin telifini zorunlu hale getiriyordu. Bu sebeple büyük kültür merkezlerinde kitap yazma veya

istinsah etme faaliyetine ağırlık verilmiştir. Özellikle II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kur'an'ın hatasız intikalini sağlamak ve muhtevasını anlatmak üzere birçok yeni ilim ortaya çıkmış, bunlarla ilgili bilgilerin geniş kitlelere ulaştırılması zarureti doğmuştur. Ayrıca Beytülhikme ve Dârülhikme gibi bilimsel ve kültürel faaliyetlerde bulunan kurumların tesisi, kadîm dillerde yazılmış bazı önemli eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi kitaba ve kitap yazmak için gerekli malzemeye duyulan ihtiyacı daha da arttırmıştır. Bütün İslâm coğrafyasında açılan medreselerin yanında kütüphanelerin kurulması da kitabın yaygınlaşmasını sağlamış, kitap, belge vb.ni yazan, bunun için gerekli malzemeyi sağlayan kırtâsîler, kâtipler, verrâklar, nessâhlar, hattatlar ve müstensihler ortaya çıkmıştır. İslâm öncesinden başlayarak Müslümanlığın ilk dönemlerinde önemli belgeler ve kayıtlar papirüs (kırtas) üzerine yazılırdı. Kırtas kelimesinin anlamı daha sonraki dönemlerde kitap yazmak için gerekli olan bütün malzemeyi ifade edecek şekilde genişlemiştir. Abbâsîler devrinde bu malzemeyi sağlayan meslek erbabının sayısı çoğalınca bunlara Bağdat'ta Derbü'l-karâtîs denen bir çarşı tahsis edilmiş, IV. (X.) yüzyıldan sonra kırtâsîler sadece kırtasiye malzemeleri satan bir zümre haline gelmiştir.

Kâtip. Kâtipler, Resûlullah'ın sağlığında vahyi kaydetmenin yanında onun mektuplarıyla diğer resmî belgeleri de yazıyorlardı. Bu durum dört halife zamanında ve Emevîler'in başlangıç döneminde farklılaşıp çeşitlenerek devam etmiş, Abbâsî hilâfetinde kâtipler sadece devlet bürokrasisini temsil etmeye başlamıştır. Bu dönemde kitâbet diplomatik demekti. Halife ile hükümdarların güvenini kazanarak temayüz eden kimselere "el-kâtib" deniyordu ki Türk devlet teşkilâtındaki bunun karşılığı "has hâcib" idi (bk. KÂTİP).

Verrâk ve Muharrir. Verrâklar kitap istinsahı yanında kâğıtları ve diğer yazı malzemelerini sağlıyor, verrâk "kitap satıcısı" mânasına da kullanılıyordu. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren kâğıdın kolay elde edilebilmesi ve kitaplara duyulan ihtiyaç verrâklık mesleğini cazip hale getirmiştir. Kültür seviyesi yüksek olan bu zümre mensupları medreselerde öğrenim görenlerin kitap ihtiyacını da karşılıyordu. Bağdat gibi büyük merkezlerde bunlara "sûku'l-verrâkīn" adıyla özel çarşılar tahsis edilmişti. Verrâklar içinde üslûp sahibi olanlara ve büyük itina ile bilhassa mushaf yazanlara "el-muharrir" adı veriliyordu. Bu unvanla ilk defa Kutbe (Kutbetü'l-muharrir) meşhur

olmuştur (ö. 154/771). Verrâklar “verrâkī” denen yazı türünü geliştirmişlerdir. Bu yazı türü sonraki dönemlerde “muhakkak” ve “hattu’l-Irâkī” ismiyle de anılmıştır.

Nessâh ve Hattat. Kesin olmamakla beraber kitap kopya ederek geçimini sağlayan kimselere nessâh deniliyordu. Özellikle Osmanlılar’da bununla aynı kökten gelen “müstensih” kelimesi literatüre girmiştir. Hattat kelimesinin İslâm’ın ilk dört beş yüzyılı içinde kullanılmadığı tahmin edilmektedir. Bunun yerine “el-muharrir” tercih edilmiştir. Hattat sıfatıyla anılan ilk sanatkâr ise Yâkūt el-Müsta‘sımî’dir (ö. 698/1299) (bk. HATTAT).

İslâmî Yazmalar ve Özellikleri. İslâm dünyasında kitap haline getirilen ilk metin Kur’ân-ı Kerîm’dir, bu sebeple yazmalar arasında en müstesna mevki Kur’an’a aittir. Yazma eserlerin her nüshası aynı kişi tarafından istinsah edilse bile müstakil bir hüviyet taşır. İstinsahın zamanı, malzemesi, yeri ve müstensihi değiştikçe nüshalar arasındaki farklar da değişir. Dolayısıyla yazma eserlerin doğruluğu ve değeri değişiklik gösterir. Her yazma eserin bazı şekil ve muhteva özellikleri vardır. Yazmaların kabından başlayarak bu özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Cilt. Ciltler gerek yapılış tarzı ve tekniği, gerekse taşıdığı tezyinî unsurlar -orijinal olmak şartıyla-istinsah tarihleri bilinmeyen yazmaların dönemlerini, bazan da yazıldıkları bölgeyi tayinde yardımcı olur. Yazmaların tarihini belirlemede bilhassa “şemse”ler önemlidir. Güneşe (şems) benzediğinden bu adı aldığı düşünülürse de şemsenin bir başka anlamı “kolye, gerdanlık”tır. Bir kolyede çeşitli büyüklükte unsurlar dizilmişse ortalarındaki en büyük parçaya şemse denir. Tesbit edilebilen en eski şemse yuvarlak biçimdedir. Daha sonra bu şemselerin çemberleri etrafında gelişen ilâve unsurlar altta ve üstte uzatılarak kabın boyuna uygun bir şekil verilmiş, böylece beyzî şemseler ortaya çıkmıştır. İşaret edilmesi gereken bir başka husus beyzî şemselerin mutlaka salbekli oluşudur. Arap ülkelerinde hendesî tezyinat uzun zaman devam etmiştir. İran’da yapılan ciltlerde motifler sık ve çok girifttir, ayrıca hayvan ve çiçek motiflerine de sıkça rastlanır. Türkler’de ise daha sade motiflerle süslenmiş ciltler görülür.

2. Yaprak. Eski yazma eserlerde yapraklar forma halinde tertip edilir ve her forma 10 varaktan (20 sayfa) meydana

gelirdi. Kullanılacak kâğıt önce âharlanıp mührelenir, ardından forma hazırlanır ve dikilmeden mıstar çekilmek suretiyle satır çizgileri belirlenir, yazısı yazılır, gerek duyulursa yazılı kısmın etrafına cetvel çekilebilir. Minyatür, resim, şekil vb. varsa daha sonra ayrı bir sanatkâr eliyle ilâve edilir ve nihayet dikilip ciltlenirdi. Bu sırada eserin asıl yazılı kısmını teşkil eden yapraklarla cilt kapağı arasına başta ve sonda bir veya birkaç boş yaprak yerleştirilirdi. Genellikle formaların kâğıdından farklı ve biraz daha kalın olan bu yapraklara “vikaye varağı” denir. Vikaye yaprakları numaralanmaz, daha sonra çeşitli notlar ve kayıtlar için kullanılır. Nihayet formalar numaralanırdı. Varaklara numara konması büyük ihtimalle X. (XVI.) yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Bunun yerini eski yazmalarda forma numarası alırdı. Her formanın 1a sayfasının sol üst köşesine yazı ile forma numarası yazılırdı. Çok eski bir geleneğin işareti olan bu tarz numaralama önceleri Arapça sıra sayılarıyla (elevvel ... el-hâmis gibi) tesbit edilirken daha sonra işaret edilen yere rakamla ve ardından ebced tertibiyle forma numarası konmuştur. Bu usul X. (XVI.) yüzyıla kadar devam etmiştir. Formada yer alan varakların dizilişi için belli bir usul ve düzen yoktu. Ancak “müşir, çoban, reddâde, rakabe” vb. adlarla anılan kelimelerle varakların sırası tesbit edilebilirdi (bk. REDDÂDE). Muhtemelen VI. (XII.) yüzyılda başlayıp VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra düzenli biçimde kullanılan reddâde kayıtları, formaların dikiminden önce herhangi bir sebeple değişen düzenini sağlamada yardımcı olurdu. Çok kullanmaktan dolayı yıpranması ve bazı varaklardaki reddâdelerin kaybolması durumunda benzer eserlere bakılarak metin tamamlanabilir. Batı ülkelerinde yaprağın a sayfası için Latince “r: recto”, b sayfası için “v: verso” işaretleri kullanılır.

3. Kâğıt. Yazma eserlerin hüviyetini tesbitte kâğıdın ayrı bir yeri vardır. VIII. (XIV.) yüzyılın başlarına kadar İslâm dünyasında filigransız Şark kâğıdı kullanılmıştır. Dolayısıyla bu dönemden önceki yazmaların kâğıtları birtakım özellikler taşır. Bunlar kalın-ince, âharlı-âharsız, kolay kırılabilir oluşu vb. özelliklerdir. Genellikle eski tarihli yazmaların kâğıdı kalındır; ince kâğıtlı yazmalar ise buna göre daha yakın tarihlidir. İyi kalitede imal edilmemiş bazı kâğıtlar kolayca kırılabilir. Daha çok bitkisel maddelerin kaynatılması sonucu elde edilen renklerle boyanan kâğıdın üzerine

mürekkebin yayılmasını önleyen, kalemin akıcılığını sağlayan ve hataların düzeltilmesine imkân veren âhar sürülür. Âhar aynı zamanda kâğıdın uzun ömürlü olmasını sağlar. V. (XI.) yüzyıldan önceki yazmalarda âharın varlığı tesbit edilememiştir. Kâğıdın rengi de yazmanın yaşını tayinde faydalı olabilir. En çok kullanılan renkler bej, krem (kirli sarı), beyaz, saman sarısı, fildişi, nohudîdir. Ayrıca açık yeşil, açık mavi, pembe ve sarı renkli kâğıtlar da kullanılmıştır. Eski yazmaların kâğıtları daha çok bej rengindedir; fildişi renkli kâğıtlar IX. (XV.), diğer renklerdeki kâğıtlar ise X. (XVI.) yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Yazmaların kâğıdı, bazan eserin bir dönemden önce yazılmış veya istinsah edilmiş olamayacağını gösterir. Kalın olan eski kâğıtlar genellikle az âharlıdır. Âharlı kâğıtlar parlaklığını zamanla kaybeder. Bundan dolayı kâğıtların tarihini tesbitte işe yarayacak en önemli unsur filigranlı olup olmamalarıdır. Bir yazma eğer kâğıdı filigranlı ise 681 (1282) yılından önce yazılmış olamaz, çünkü filigranlı kâğıt Avrupa'da ilk defa bu tarihte imal edilmiştir. Değişik tarihlerde ve farklı yerlerde basılan filigranların özellikleri de farklıdır (C. M. Briqiuet, Les filigranes, dictionnaire historique des marques du papier des leur apparition vers 1282-1600 adlı eserinde [I-IV, Leibzig 1923] muhtelif Avrupa ülkelerinde 220 arşivde tarama yaparak 16.000'den fazla filigranı tesbit ve tayin etmiştir). Araştırmalarda kâğıtla ilgili bu tür özellikler yanında yazmadaki rutubet lekesi, ayrıca güve yeniği vb. hususlar da belirtilmelidir.

Yazma Eserlerin Muhteva Özellikleri. 1. Müellif. Yazmaların 1a sayfasına her ne kadar "unvan sayfası" denirse de burada kayıtlı isimlere ve notlara fazla güvenmemelidir. İslâmî yazmaların metni formanın 1b sayfasından besmele, hamdele ve salvele ile başlar; "faslü'l-hitâb" denen "emmâ ba'd" ve "ba'd" gibi ibarelerin ardından mukaddime gelir. Mukaddimede müellif ele aldığı konuyu ana hatlarıyla tanıtır, bu arada kendi adını, bazan da mufassal künyesini verir. Ayrıca daha önce yazılmış aynı veya yakın konudaki eserleri ve müelliflerini anar. Bazan bunların bir listesini kaydeder. Bu kısma "sebeb-i te'lîf" denir. Sebeb-i te'lîfin herhangi bir yerinde müellif telif kaydını da yazar ve tarih koyar. Nâdiren de olsa mukaddimede eserin temize çekilme (tebyîz) tarihi de belirtilir; bu kayıt hâtimede de bulunabilir. Mukaddimede bazan eserin içeriğinin ana başlıkları verilir. Manzum eserlerde ise şair "sebeb-i nazm" başlığı altında maksadını açıklar.

2. Şerh. Şerhler bazan bir eserin çok sağlam metnini ihtiva edebilir. Hatta şerhler arasında eserin mevcut yazmalarından daha eski yazmalar bulunabilir. Ayrıca şerhlerde kelimelerin bozulma ihtimali çok daha azdır. Bir yazma eser daha önce kaleme alınmış bir eserin şerhi, hâşiyesi, hâşiyesinin hâşiyesi, ta‘lîkātı, ta‘lîkātının ta‘lîkātı da olabilir. Yazmanın hüviyeti tesbit edilirken bunlar dikkate alınmalıdır. Birtakım şerhler bazan bir eserin birden fazla nüshasına dayanılarak yapılır. Meselâ Bosnalı Sûdî Çelebi, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız'da on bir farklı yazma nüshadan istifade ettiğini yazar (II, 179). Günümüze intikal eden bazı yazma eserlerin tercümelerini ve mütercimlerini bir arada mütalaa etmek gerekir (Mütercim Âsım vb. ilim adamları gibi). Tercümelerden de gerektiğinde faydalanılabilir. Zira bir eserin çok eski bir tercümesi mütercimin elinde eski tarihli bir nüshanın bulunduğunu gösterir. Yine de çevirilere fazla güvenmemelidir. Öte yandan şerh, hâşiye, ta‘lîkāt ve mütercem yazmalar bazı durumlarda asıl eserdeki birtakım şüphe ve tereddütleri giderecek mahiyette olabilir. Eski eserlerdeki iktibaslar hem çok önemli hem çok faydalıdır. Zira eski müellifler eserlerini daha çok muhtelif kaynaklardan derledikleri parçalardan oluştururlardı. Titiz müellifler iktibas ettikleri parçaların kime ait olduğunu ve hangi eserden alındığını kaydeder. Yazma eserlerin tanıtımı sırasında belirtilmesi gereken önemli bir husus da eserin müstakil veya bir mecmua içinde bulunup bulunmadığıdır. Yazma mecmuanın ihtiva ettiği farklı kitap veya risâlelere mutlaka işaret edilmeli ve her eserin başlayıp bittiği varak numaraları verilmelidir.

3. Ebat. Kâğıdın uzun kenarı ile kısa kenarının boyutları milimetrik olarak tesbit edilir, buna metnin işgal ettiği alanın boyutları da eklenir: 320 × 180 (230 × 150) mm. gibi. Birtakım yazma mecmualarda ve cönklerde iç boyut farklılık arzedebilir. Bu durumda parantez içinde "muhtelif" kelimesi yazılır. Bunun yanında tavsif edilen yazma eserin kaç varaktan ibaret olduğu, metnin hangi varaklar arasında yer aldığı da belirtilmelidir. 4. Cetvel. Yazma eserin her sayfasında metni içine alan çerçeveye denir. Bu çerçeve bazan tek, bazan çift, bazan da birkaç çizgiden meydana gelebilir. Cetvelin rengi, kaç çizgiden ibaret olduğu ve çizgilerdeki farklı renkler kaydedilmelidir. Çok özenle yapılmış cetveller, arası altın yaldızla doldurulmuş olanlar, müzehhep ve enli cetveller de

mevcuttur. Bu özellikler tavsifte ortaya konmalıdır. Çünkü bazı yazmalarda olağan üstü güzellikte yaldızlı cetveller bulunabilir. Bir kısım yazmalarda ayarı düşük altınla çekilen cetveller oksitlenmeye uğradığından cetvel içerisindeki metin kısmının zamanla yapraktan ayrılmasına sebebiyet verebilir. Dikkatsiz cetvelkeşler cetveli yazılara çok yakın çektiklerinde elif gibi harfler cetvel altında kalarak istinsah hatalarına yol açabilir. 5. Sütun. Mensur eserlerde sütunu belirlemek kolaydır; ancak manzum eserlerde beyit genişliği bir sütun olarak kabul edilir. Bazan hâşiyede aynı manzum metin yahut farklı bir manzum eser bir veya birden çok sütun şeklinde yazılmış olabilir. Özellikle Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Mevlânâ'nın Meṯnevî'si gibi çok uzun manzum metinler büyük hattatlar tarafından birkaç sütun halinde yazılmıştır. Sütunları belli eden çizgiler de cetvel gibi bir ya da birden fazla ve tezhipli olabilir. 6. Satır. Satır adedi eski yazmalarda genellikle tektir. Çok eski tarihli yazmalarda ise satır sayısının tek veya çift olması gibi bir tercih gözetilmemiştir. Nitekim günümüze ulaşan en eski mushaf nüshalarında satır sayısı çifttir. Satır sayısını tesbit ederken tam ve başlıksız sayfalar dikkate alınmalıdır. Ayrıca müellif hattıyla bugüne kadar gelen yazmaların her sayfasında aynı sayıda satır bulunmayabilir.

7. Mürekkep. Yazmaların tavsifinde mürekkebin özel bir yeri vardır. Şark yazmalarında umumiyetle siyah mürekkep kullanılmıştır. Siyah mürekkeple yazılan yazılar zamanla kahverenginin muhtelif tonlarına dönüşebilir. Bir yazmanın yazıldığı mürekkebin rengini kaybetmesi ya zaman içinde solması ya kimyevî tesirler yahut yazmanın kâğıdının cinsine veya mürekkebin kalitesine bağlıdır. Mürekkep kaliteli de olsa çok eski yazmalarda renk biraz solmuştur, bu da yazmanın eskiliğine işaret eder. Bu değişmede kâğıdın kalitesi yanında âharının da rolü vardır. Ancak mürekkebinin rengi değişmiş her yazmanın eski olduğu da söylenemez. Nitekim Mağrib ülkelerinde mürekkeplerin kalitesizliği yüzünden son iki üç asra ait yazmalar tarih taşımıyorsa yanıltıcı olabilir. Zaman içinde veya mürekkebin cinsinden dolayı yazı bazan yaprağın öteki yüzüne yahut karşı sayfaya geçebilir. Kâğıdın ince ve âharsız oluşunun sebebiyet verdiği bu olaya oksitlenme denir. Rutubet de oksitlenmeye yol açabilir. Esasen yazmaların en büyük düşmanı nem ve rutubettir. Tarih taşımayan eski yazmalarda oksitlenme ve rutubet konusu mutlaka belirtilmelidir. Siyah mürekkeple birlikte kullanılan en eski mürekkep kırmızı mürekkeptir. Yeşil

veya mavi mürekkeple yazılmış bir yazma VIII. (XIV.) yüzyıldan sonrasına aittir. Tezhipli yazmalarda ve yakın devirde istinsah edilmiş metinlerin başlıklarında beyaz mürekkep de (üstübeç) kullanılmıştır.

8. Yazı. Yazma eserlerin dikkat edilmesi gereken en önemli unsuru yazının cinsidir. İstinsah tarihi olmayan yazmaların yazıldıkları dönem ve coğrafî bölge hat cinsiyle tayin edilebilir. Zira bazı yazı türleri belli bölgelere hastır, Anadolu Selçuklu neshi ve İran ta'liki gibi. Günümüzde şekli ve mahiyeti tam bilinmeyen birtakım yazı türlerinin de İslâm dünyasında kullanıldığına dair bilgiler mevcuttur. Bunun bir örneği Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinde zikredilen "mukarmat" (مقرمط) adlı yazıdır. Ayrıca ilk dönemlerde mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkan yazı türleri de vardır; meselâ ta'lik VII. (XIII.) yüzyıl civarında ortaya çıkmıştır. Türkler'in el yazısı diye bilinen rik'a daha ziyade maliye ve muhasebe kayıtlarında kullanılan siyâkatin gelişmiş biçimidir. IX. (XV.) yüzyılın sonları ile X. (XVI.) yüzyıla ait bazı yazmalarda görülen ve adı bilinmeyen bir yazı türü de vardır. Bu arada birtakım yazmalarda hiçbir yazı türüne girmeyen şahsa ait yazılar da görülmektedir. Bu yazı örneklerine daha çok Doğu İslâm dünyasında yetişmiş müelliflerin eserlerinde rastlanmaktadır. Son dönemlerde yetişen bazı büyük hattatlar, başta mushaf olmak üzere önemli ve dinî hüviyet taşıyan eserlerde aynı sayfada birkaç yazı türünü birlikte kullanmışlardır. Yazma eserlerin başlıklarını, bölüm veya fasıllarını belirten ibareler genellikle farklı bir yazı türü yahut farklı renkte mürekkeple ve daha iri harflerle yazılmıştır.

9. İmlâ. Yazmalarda imlâ hususiyetlerine, yazının harekeli olup olmadığına ve ne ölçüde hareke kullanıldığına dikkat edilmelidir. Harekenin sonradan konulmuş olması mürekkebinden anlaşılır. Ayrıca Arap alfabesindeki harflerin yazılış şekilleri de özellikle vurgulanmalıdır. Meselâ ilk dönem İslâmî yazmalarda kâf (ك) harfi ile lâm (ل) harfi birbirine benzer şekilde yazılırdı. Kâf harfinin keşîdesi bu dönemlerde henüz konulmadığından "lâm"dan ayrılması için biraz eğik yazılırdı. "Lâm"ın dik tarafı ise şakulî olurdu. Ayrıca gerek Farsça gerekse Türkçe yazmalarda bazı imlâ unsurları mevcuttur. Bunların en önemlilerinden biri, VII. (XIII.) yüzyıldan önce yazılmış Farsça yazmalarda dâl (د) harfinin üzerine nokta konmasıdır (ذ). Bu imlâ kuralı Osmanlı coğrafyasına da intikal etmiş ve X. (XVI.) yüzyılın sonuna kadar Türkçe eserlerde de kullanılmıştır. Bazı müstensih ve kâtipler

birtakım Arapça kelimelerde de bu imlâyı uygulamıştır, “hıdmet” (خدمت) yerine “hizmet” (خذمت) gibi. Yine Türkçe ve Farsça bazı yazma eserlerde “p” harfini belirtmek üzere “b” (ب) harfinin üzerine üç nokta (ث), nazal “n” ile kâf-i Fârisî’yi göstermek için de kâf (ك) harfinin üzerine üç nokta (ك), ta‘lik yazıda şîn (ش) harfinden ayırmak için sîn (س) harfinin altına üç nokta (س) konurdu. Manzum eserlerde vezin zaruretinden dolayı bir kısım harfler (elif, vâv, yâ) yazılmazdı. “جون” yerine “جن” gibi. Bazı Türkçe ve Farsça yazma eserlerde vâv-ı ma‘dûle ihmal edilirdi. Meselâ “sofra” anlamındaki “hvân” (خوان) kelimesinin “hükümdar” anlamındaki “hân” (خان) veya “kan” anlamındaki “hûn” (خون) imlâsıyla yazılması gibi. “Ki” (كه) bağlacı eski tarihli Farsça yazmalarda daima “كى” şeklinde gösterilmiştir; bu durum Türkçe yazmalarda da görülür. Yine Farsça manzum eserlerde vezin sebebiyle bazı kelimelerin ortasındaki veya sonundaki harf düşürülürdü: “çûn” (چون) > “çün” (چن) > “çü” (چو) gibi.

Türkçe’nin Arap harfleriyle yazılışı muhtelif safhalardan geçtiği için dil özellikleri ve imlâ hususiyetleri Türkçe yazmaların tarihini tesbitte yardımcı olabilir. Erken döneme ait Türkçe yazmaların bir özelliği ünlülerin harfle değil hareke ile gösterilmesidir. Ayrıca Türkçe bir kelime vezinden dolayı farklı yerlerde farklı imlâlarla yazılıyordu. Bunun örnekleri Ahmedî’nin (ö. 815/1413) divanında (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1082) ve aynı dönemde kaleme alınmış diğer Türkçe yazma eserlerde görülmektedir. Meselâ “sana” kelimesi bazan “سكا”, bazan “ساكه”, bazan “ساكا” bazan da “سكه” şeklinde yazılırdı. Buna benzer kelimelerin imlâsında da değişikliklere rastlanmaktadır. Sonraki dönemlerde hareke ile belirlenen ünlülerin yerini bilhassa kelime sonlarında ünsüzler almıştır. Bu sayede tarihi bilinmeyen Türkçe bir yazmanın yaşını yaklaşık olarak tesbit etmek mümkündür. Türkçe manzum eserlerde elif harfinin yer aldığı hecelerin kapalı heceye tekabül etmesi durumunda bu harfin üzerine med işareti konulurdu, “آيرماغل” (ayırmagıl) gibi. Yine manzum eserlerde kapalı heceye tekabül eden kısa hecelerde uzun vokalleri gösteren elif, vâv, yâ yazılırdı: “نادر” (nedür) gibi. Yazmalarda metnin içinde veya

derkenarda yer alan birtakım ibare, işaret ve semboller de yazmaları değerlendirmeye yarayan ipuçları verir. Bunlardan en çok görüleni takdim-tehir işaretidir. Genelde takdim için dâl (د) veya mîm (م), tehir için hâ (خ) kullanılırdı. Başka takdim-tehir işaretleri de mevcuttu. Bazı mensur

eserlerde rastlanan “ayn” (ع) harfi bir mısraın örnek verildiğine işaret eder. Yazma eserlerde eserin tamamlandığını belirtmek için tek mîm (م) veya üçgen şeklinde istiflenmiş üç mîm (م م م) yazılırdı. Bir ilim dalıyla ilgili yazmalarda o ilme ait birtakım ibare, işaret ve sembollere rastlanabilirdi.

10. Tezhip. Daha çok yazmaların ilk sayfasıyla ana bölümlerinin başlıklarında yer alır. Bütün sayfaları olağan üstü güzellikte tezhipli yazmalar da vardır. Mushaf tezhipte de en müstesna mevkii işgal eder. Ardından hadis kitapları, mesneviler, dinî ve lâdinî yazmalar gelir. Bu yazmalar arasında eserin hattatıyla müzehhibi aynı kişi olan eserler de görülür. Meselâ şair Ahmedî’nin bazı eserlerini ihtiva eden 835 (1432) tarihli mecmua ile (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2540) şairin 840 (1437) tarihli divanının (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1082) hattatı ve müzehhibi Ahmed Aksarâyî’dir. Büyük sanatkâr Kara Memi’nin kaleminden çıkan Dîvân-ı Muhibbî de istisnaî güzellikte tezhip unsurları taşımaktadır. Bu son eserin biri Nuruosmaniye (nr. 3873), diğeri İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 5467) kütüphanelerinde mevcut iki nüshasının her sayfası farklı rûmî ve hatâyî motiflerle süslenmiştir. Tezhip, yazmanın sanat değeri bakımından önemini arttırır. Ayrıca tezhibin tarihini, muhtelif devir ve bölgelerde kazandığı üslûp farklarını bilenler tarihi bulunmayan yazmaların yaşını bu yolla tayin edebilirler. IX. (XV.) yüzyıldan önceki yazmalarda aşırı tezhip yer almaz. Araplar, Türk ve İranlılar kadar tezhibe rağbet etmemiştir. Osmanlılar’da IX. (XV.) yüzyılın sonuna kadar sade, fakat son derece gelişmiş bir zevkin ürünü olan serlevhalara ve süslü zahriye sayfalarına rastlanır. Bilhassa Fâtih Sultan Mehmed’in kütüphanesi için yazılan eserler bu bakımdan ayrı bir değer taşır. Aynı yüzyıldaki tezhipli unvan ve serlevhalar dikdörtgen şeklindedir, sonraları ise değişik şekiller kazanmıştır (bk. SERLEVHA). XV. yüzyıl tezhiplerinde çokça mavi renk, az miktarda kiremit kırmızısı ve yaldızın çeşitli renk ve tonları kullanılmıştır. Özellikle XI. (XVII.) yüzyıldan sonra tezhipte bir gerileme görülür. Bazı yazmalar minyatür bakımından zengindir. Sanatkârı bilinen minyatürler tarihsiz yazmaların tarihlendirilmesinde faydalı olabilir.

11. Ferâğ Kaydı. Buna “ketebe kaydı” da denir. Bu kayıt eserin metni dışında müstensih tarafından ilâve edilmiştir, bu sebeple “istinsah kaydı” adıyla da bilinir. Zira her ikisi de yazılışın tamamlandığını belirten müstensihin yazdığı kısımdır. Bu kayıtlar yazmaların yaşını tayinde en

güvenilir ibarelerdir. Ancak bazı durumlarda bu kayıtlardan da şüphe etmek gerekir. Çünkü birtakım müstensihler istinsaha esas aldıkları yazmanın ferâğ kaydını yazdıktan sonra kendi adlarını zikretmeyebilir. Böylece sonradan yazılan eser aslından daha eski tarihlere aitmiş gibi görünebilir. Bunu genelde meşhur âlim, verrâk ve kâtipler yapardı. Ferâğ kaydı nâdiren yazmanın 1a yüzünde de bulunabilir. Bunların yanında kıraat, semâ, mütalaa gibi kayıtların yazı türü de çoğu zaman esas metnin yazısından farklıdır. Bu da esas metne ilâvelerin yapılmasını önler. Ketebe kaydını belirten "ketebehû" yerine "nemekahû, harrerehû, rakamehû, sevvedehû, meşşekahû, nesehahû, satarehû, kalledehû" gibi ibareler de kullanılmıştır (ayrıca bk. FERÂĞ KAYDI).

12. Mukabele Kaydı. İlk defa Kur'an istinsahı ile başlayan ve günümüzde "durak" (vakfe gülü) adı verilen küçük bir daire âyet, cümle veya paragrafın sonuna konur. Bu gelenek bütün İslâm dünyasında dinî ve lâdinî eserlerde asırlarca devam etmiştir. Küçük daireler koyarak istinsahı bitiren müstensih daha sonra istinsah ettiği nüshayı (en-nüshatü'l-menkūle) istinsahına esas olan nüsha ile (el-menkūl minhâ) karşılaştırdığında (mukabele/muâraza) o küçük daireye gelince içine bir nokta koyardı. Kur'ân-ı Kerîm'in mukabelesinde bu hususa çok dikkat edilirdi. Bazan da müstensih, önemli bir eseri istinsah edip "el-menkūl minhâ" ile mukabelesini küçük dairelerin içine nokta koyarak tamamladıktan sonra menkul nüshayı bir başka nüsha ile karşılaştırırdı. Bu ikinci mukabelede mukabeleyi yapan kişi, nüshalar arasında bir fark yoksa kendi nüshasındaki tek noktalı küçük dairenin yanına küçük bir daire daha çizerek ortasına bir nokta koyar veya önceki dairenin içine ikinci bir nokta ilâve ederdi. Bu işaretleri ihtiva eden yazmalar iki farklı nüsha ile mukabele görmüş demektir. Birinci tarz yazmalara sık rastlanmakla birlikte nâdir görülen ikinci tarzın güzel bir örneği İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı isimli eserde mevcuttur (8 numaralı yazı örneği). Küçük dairelerin içindeki noktaların herhangi bir yerde son bulması yazmanın buradan önceki kısımlarının mukabele edildiğini gösterir. Mukabele kayıtları, genellikle esas metnin tamamlanmasından sonra ve farklı bir yazı türü ile konursa da istinsah edilen nüshanın farklı yerlerinde de bulunabilir.

Bir yazmada "صحّ" (sahha/sah = düzeltildi) işaretiyle verilen ve metnin istinsahına esas olan nüshanın diğer bir yazma ile mukabelesi esnasında

hâşiyeye eklenen, çoğu zaman müstensih tarafından atlanmış ibareleri gösterir. Bu tür ibareler “ittifâku’l-bidâyeteyn” ve “ittifâku’n-nihâyeteyn” şeklinde ikiye ayrılır. Müstensih istinsah sırasında belli bir yere geldikten ve buraya kadar olan ibareyi yazdıktan sonra tekrar esas nüshaya döner. Eğer bıraktığı yerden birkaç satır sonra aynı kelimelerle başlayan bir ibare varsa oradan yazmaya devam edebilir. Böylece tekrarlanan kelime, ibare veya mısra arasındaki kısım atlanmış olur. Buna “ittifâku’l-bidâyeteyn” denir. Bazan da aynı kelime veya ibarelerle biten cümlelerin arası atlanabilir; buna da “ittifâku’n-nihâyeteyn” adı verilir. Manzum eserlerde aynı kelimeyle başlayan ve birbirini takip eden iki beyitten biri atlanabilir. Bazan da aynı kelime veya kelimelerle başlayan iki beyitten bir beyit ortaya çıkar; bir beytin ilk mısraı daha sonra aynı kelimeyle başlayan diğer beytin ikinci mısraıyla tamamlanır. Mukabele esnasında bu eksik mısralar satırın karşısından sayfanın üst tarafına doğru yazılır ve altına “sah” işareti konur. Mukabelenin diğer bir şekli, istinsah edilen nüshanın eserin “el-menkūl minhâ”dan başka nüshalarıyla karşılaştırılmasıdır. Mukabelede tesbit edilen farklılıklar sayfaların hâşiyesine kaydedilir. Bunların daha önce belirtilen tashihlerle karışmaması için altına “sah” işaretinden başka birtakım işaretler ve kısaltmalar yazılır. Bu tarzda mukabele görmüş, çeşitli işaretler taşıyan iki yazmadan biri Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1062) Sîbeveyhi’nin 1144 (1731) tarihli el-Kitâb adlı eserinin nüshası, diğeri Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 5547) Mesnevî nüshasıdır. Mukabele kayıtları istinsah tarihi bilinmeyen yazmaların yaşının tesbitinde önemli rol oynar. Mukabeleyle ilgili konular ve kullanılan işaretler hadis usulü araştırmalarından din dışı eserlere geçmiştir.

13. Kıraat ve Semâ Kaydı. İlk dönemlerde hadis ve hadis usulünde kullanılan bu tür kayıtlar daha sonra diğer ilimlerde

de kullanılmıştır. Gerek kıraat gerekse semâ kaydı yazma eserlerde sadece tarih tesbiti bakımından değil metnin sıhhati yönünden de önemlidir. Umumiyetle tarih taşıyan her iki kaydın yazmadaki yeri istinsah kayıtlarına yakındır. Bu kayıtlar vasıtasıyla bazı âlimlerin el yazıları da belirlenebilir. Büyük dilci Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī’nin bu tür kayıtlarını pek çok yazma eserde görmek mümkündür (bk. KIRAAT ve SEMÂ KAYDI). 14. Mütalaa ve Tashih Kaydı. Yazmaların genellikle baş taraftaki boş

sayfalardan birine eseri okuyan kişinin koyduğu kayıtlardır. Bazı durumlarda bu kişi konunun uzmanıdır ve gördüğü eksikleri ya da yanlışları düzeltir. Böylece eseri okuyan uzman kişinin mütalaaları ve tashihleri metnin doğruluğu için bir belge niteliği kazanır (İslâm Kültür Mirâsında Hat San‘atı, s. 20, dipnot 64/f, s. 25, dipnot 110). Bu kayıtlar ekseriya tarih taşır. 15. Rivayet Kaydı. Eserin mukaddimesinden önce esas metinle beraber yer alan ve ender görülen bu kayıtta icâzet ve kıraat yoluyla müelliften itibaren eseri rivayet eden kişiler sırayla yazılır. Rivayet kaydı yazmanın tarihinin tesbitine yardımcı olmaz; ancak rivayet zincirinin son halkasında adı geçen kişi müstensih ise bu hususa bir katkıda bulunabilir. Yazmanın şeceresinin tesbitinde kayıtlardan yararlanıldığı gibi bunlar metnin sıhhati açısından da önem taşır. 16. Temellük-Tesâhüb ve Vakıf Kayıtları. Yazma veya basma eserlerin herhangi bir yerinde kime ait olduğunu belirten kayıtlar bazan kitap kadar eski olabilir. Kitapların başkasına intikalini önlemeye yönelik bu kayıtlar kitap sahiplerinin kimliğini, sosyal durumunu ve mesleğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bir kitabın şahsî mülkiyetten çıkarılıp herkesin faydalanması için bir kaydın konulması istinsah tarihi taşımayan yazmaların tarihlendirilmesinde bir fikir verebilir. Vakfedilen eserin 1a yüzünde yer alan vakıf kaydı diğer sayfalara da yazılmış olabilir (bk. TEMELLÜK ve TESÂHÜB KAYDI). 17. Fevâid Kaydı. Yazma eserlerin başında ve sonunda yer alan boş sayfalara eserin sahibi veya okuyucu tarafından yazılan notlar ve ibarelerdir. Bu kayıtlar eser sahibinin şahsı ve ailesiyle ilgili olabileceği gibi ilâç ve yemek tarifleri gibi bilgiler de içerebilir. Bu kayıtlar arasında doğum, ölüm, tayin ve azille ilgili olanlarına da rastlanabilir (bk. FEVÂİD KAYDI). 18. Müstensih. Yazma eserlerde en büyük sorumluluk müstensihe aittir; çünkü yazmalarda yer alan birtakım düzeltmeler, bozmalar, atlamalar ve eklemeler ona aittir. Metinlerde bu değişikliklere yol açan sebepler şöylece sıralanabilir: a) Bilgisizlik. Bilgisizlikten kaynaklanan hataların başında yanlış okuma gelir. Bilgi yetersizliği yanında dikkatsiz müstensihler bilmedikleri ve anlamadıkları kelime ve ibareleri bildikleriyle değiştirirler; dolayısıyla yazmalarda az bilinen kelimelerin yerini daha çok bilinenleri alır. b) Müstensih iyi bilmediği bir dilde yazılmış metni kopyalarken harfleri atlar; özellikle Arapça kelimelerde birbirine yakın noktaların yerlerini değiştirir veya iki farklı harfteki noktayı tek bir harfin üzerine koyar. c) Dalgınlık. Bunun en sık görülen şekli mukabele kaydında açıklanmıştır. d) Kitap ve bilhassa

divan istinsahı ile geçimini sağlayan bazı hattat şairler (Cevrî İbrâhim Çelebi gibi) istinsah sırasında beğenmedikleri kelime veya ibareleri kendi zevklerine göre değiştirirlerdi. e) Müstensih istinsah ettiği nüshada mânalarını bilmediği kelimelerin noktalarını ihmal eder. f) Yine ihmalkâr müstensihler karşılaştırma külfetine katlanmayıp istinsaha esas olan yazmadaki mukabele tashihlerini göz önüne almazlar. Böylece bir önceki nüshada düzeltilen yanlışlar aynen devam eder. Bazan da yazmanın hâşiyesinde veya satır aralarında bulunan not ve açıklamaları metne sokarlar. g) Müellifler içinde bazı harflerin noktalarını ihmal edenler bulunabilir. Bu durumda müellif hattından başlamak üzere müstensihler kelimeyi yanlış noktalar ve bu yanlış sürüp gider. h) Bir yazmanın konusunu iyi anlamayan müstensih bazı harflerin yerini değiştirir. Önemli yanlışlıklara sebebiyet veren bu tür değişiklikleri anlamak güçtür. Öte yandan eski dönemlerde yazma eserler haşereden korunmak için servi sandıklarında muhafaza edilir, bazı yazmaların 1a sayfasında yine aynı amaçla "yâ kebîkeç" gibi tılsımlı kelimeler yer alırdı (bk. KEBÎKEC). 19. Baş ve Son. Yazmaların başındaki "faslü'l-hitâb"dan sonra bir açıklamanın yer alması yazmaların hüviyetinin tesbiti bakımından önemlidir. Çünkü bunlar aynı adı taşıyan pek çok eserin (tezkiretü'ş-şuarâ, tabākatü'ş-şuarâ, maktel, mevlid ve el-Hidâye, el-Kâmil adlı eserler gibi) gerçek yazarını belirlemede yardımcı olur. Eserin sonundan bir parçanın nakledilmesi durumunda dikkat etmek gerekir. Zira bir yazmanın son cümleleri asıl eserin sonundaki cümleler olmayabilir. Müstensihler çoğu zaman müellife ait sözlerin ardından dua şeklinde bazı ilâvelerde bulunabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (trc. B. Dodge), New York-London 1970, s. 94, 97, 126, 255, 320, 402, 407, 425, 723, 855; Sûdî Bosnevî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, İstanbul 1289/1872, II, 179; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli (haz. Uğur Derman), Ankara 1972, I, 154-155; İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992; J. M. Bloom, Paper Before Print, New Haven-London 2001, s. 27-28, 32-38, 42-45, 47-69; B. Moritz, "Arabistan [Yazı,

Arap Yazısı]”, İA, I, 498-512; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 18040-18049 (maddenin yazımında Nihad M. Çetin’in usul dersi notlarından ve Günay Kut’un tavsiyelerinden de yararlanılmıştır).

Orhan Bilgin

YE’CÛC ve ME’CÛC

(يأجوج ومأجوج)

Zülkarneyn döneminde ortaya çıkan ve kıyametin kopmasına yakın dönemde zuhur ederek yeryüzünde bozgunculuk yapacak olan topluluk.

Ye’cûc ve Me’cûc kelimelerinin kökeni hakkında dilciler farklı görüşler ileri sürmüştür. Râgıb el-İsfahânî ile İbn Manzûr’a göre bu iki kelime Arapça’dır (el-Müfredât, “ecc” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ecc” md.; Kāmus Tercümesi, I, 697-698). Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve Ebü’l-Bekā el-Kefevî gibi âlimlere göre ise Arapça’ya başka dillerden geçmiştir (el-Keşşâf, II, 498; Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 170; el-Külliyyât, s. 3). Birinci görüşü savunanlar söz konusu kelimelerin “ateş alevlenip durulmak; su tuzlu ve acı olmak; düşmana saldırmak, hızlı koşmak” anlamlarındaki “ecc”, “ak kor haline gelmiş ateş, parlak nesne” mânasına gelen “evc” yahut “yayılmak, etrafa dağılmak” anlamındaki “ycc” ve “mcc” köklerinden türediğini, ayrıca “hızlı hareket eden, etrafa yayılan; ateş gibi yakıp yok eden kimse veya topluluk” mânalarında mecazen kullanıldığını belirtirler. Ye’cûc ve Me’cûc’ün Arapça’ya başka dillerden girdiğini kabul edenler söz konusu dillerin İbrânîce, Âsurîce, Ârâmîce, Yunanca veya Türkçe olabileceğini ileri sürerler. İbrânîce’den geçtiğini iddia edenler Ahd-i Atîk’teki Gog ve Magog’a atıfta bulunurlar. Ahd-i Atîk’e göre Magog, Nûh’un oğlu Yâfes’in yedi çocuğundan biri (Tekvîn, 10/2) veya bu nesilden gelenlerin yaşadığı ülkenin adı (Hezekiel, 38/2), Gog ise Meşek ve Tubal’ın kralı ya da Magog ülkesinin halkıdır (Hezekiel, 38/1-3; 39/1-2). Ahd-i Atîk’te Gog yahudilere musallat olan, onların mallarını yağmalayan, çocuklarını öldüren bir topluluk

şeklinde nitelendirilir (Tesniye, 28/49-57; Yeremya, 5/15-18). Ahd-i Cedîd’e göre Gog ve Magog, kutsal şehri işgal etmek üzere İblîs’in kendileriyle iş birliği yapacağı bir topluluktur (Vahiy, 20/1-9). Mûsâ Cârullah, Gog ile “gök” kelimesi arasındaki benzerlikten hareketle Ye’cûc ve Me’cûc kelimelerinin Türkçe kökenli olabileceğini söyler ki (Kur’ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ye’cûc, s. 11-12) bu

görüş hiçbir şekilde açıklanamayacak bir iddiadan ibarettir. Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın verdiği bilgiler ise şöyledir: Milâttan önce 600 yıllarında bugünkü Moğolistan topraklarında yaşayan ve kendilerine Mongol denilen bu topluluğun adı "mongog" veya "monçuk"tan gelir, bu da Me'cûc kelimesine çok yakındır. Bilimsel ve antropolojik verilerle Kur'an'ı tefsir etmeye çalışan Cemâleddin el-Kāsımî, Araplar'ın Kafkas dağlarının arkasında yaşayan Âkûk ve Mâkûk adlı iki kavimden söz ettiklerini ve bunları Ye'cûc ve Me'cûc diye adlandırdıklarını kaydeder (Meḥâsinü't-teʾvîl, VII, 100).

Gog Magog kıssasının Kitâb-ı Mukaddes'te yalnızca gelecekle irtibatlandırılmasına karşılık Kur'an'da bahsedilen Ye'cûc ve Me'cûc biri geçmişte vuku bulmuş, diğeri gelecekte vuku bulacak olaylarla ilişkili olarak iki defa zikredilmiştir. Kehf sûresinde Ye'cûc ve Me'cûc'den zaman ve mekân belirtilmeden geçmişte yaşamış bir topluluk şeklinde söz edilmekte, onların etrafa zarar verdikleri ve Zülkarneyn'in yaptırdığı büyük sed sayesinde engellendikleri bildirilmektedir (18/93-97). Enbiyâ sûresinde ise Ye'cûc ve Me'cûc'den gelecekte ortaya çıkacak bir topluluk olarak söz edilir, burada da yer ve zamana değinilmeden gerçek vaad yaklaştığında Ye'cûc ve Me'cûc'ün önünün açılacağı kaydedilir (21/96-97). "Gerçek vaad"den maksat müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre kıyametin kopmasıdır, dolayısıyla Ye'cûc ve Me'cûc kıyametin yaklaştığına işaret eden bir alâmettir veya kıyametin ilk aşamasında ortaya çıkacaktır. Âyetlerin anlamından hareketle şunları söylemek mümkündür: Ye'cûc ve Me'cûc çevreye yayılıp zarar veren, yakıp yıkan toplulukların bir tasviridir; Kur'an, geçmişte olduğu gibi gelecekte de bu niteliği taşıyan toplulukların ortaya çıkacağını haber vermektedir. Bunlar çok kalabalık bir topluluktur ve yeryüzünde fesat çıkaracaktır.

Hadislerde "Eşrâtü's-sâʿa", "Fiten ve Melâḥim", "Ḳıyâmet", "Enbiyâʾ" gibi bölümler altında nakledilen rivayetlerde konuyla ilgili daha geniş bilgiler mevcuttur. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber bir gün uykudan uyandıktan sonra, "Vukuu yaklaşan felâketten dolayı vay Araplar'ın haline!" demiş ve Ye'cûc-Me'cûc'ün seddinde küçük bir deliğin açılacağını haber vermiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 7; "Menâḳıb", 25; "Fiten", 4; Müslim, "Fiten", 1). Yine kıyamet vakti gelince Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddi yıktıktan sonra tepelerden akın edip yeryüzüne dağılacakları, gittikleri her yeri yakıp yıkacakları,

insanların korkularından kalelerine ve barınaklarına sığınacakları, yeryüzündeki bütün suları içip Taberiye gölünü kurutacakları, herkesi yok ettiklerini zannettikleri bir sırada Allah Teâlâ'nın, boyunlarına isabet edecek bir deve kurtçuğu göndererek onları helâk edeceği, sonunda insanların şehirlerden ve kalelerden çıkıp hayvanlarını serbest bırakacakları rivayet edilmiştir (Müsned, III, 77; İbn Mâce, "Fiten", 33). Zayıf kabul edilen bazı rivayetlerde ise mi'rac esnasında Hz. Muhammed'in Hz. Îsâ'dan bu konuda bazı haberler duyduğu, Îsâ'nın Allah'a dua etmesi neticesinde Ye'cûc ve Me'cûc'ün helâk edileceği, cesetlerinin yağmur sularıyla denizlere sürükleneceği bilgisine de yer verilir (Müsned, I, 375; IV, 181; Müslim, "Fiten", 110; Tirmizî, "Fiten", 33, 59).

Ye'cûc ve Me'cûc konusuna tarih, tefsir, kelâm ve hadis şerhi kitaplarında da yer verilir. Bu tür eserlerde Hz. Peygamber'e erken devir kaynaklarında bulunmayan bazı rivayetler nisbet edilir (sıhhati için bk. Müsned, VI, 20-21). Vehb b. Münebbih ile Kâ'b el-Ahbâr gibi râvilere atfedilen ve hadis âlimlerince "garîb" diye nitelendirilen bu rivayetlerde Ye'cûc ve Me'cûc için yapılan seddin nasıl yıkılacağı anlatılır (Taberî, XVII, 89; İbn Kesîr, II, 112). Konu tarih kitaplarında da ele alınır ve Zülkarneyn ile bağlantılı olarak Ye'cûc-Me'cûc'den bahsedilir (Makdisî, IV, 61; Sa'lebî, s. 362; Bîrûnî, s. 41; Kâtib Çelebi, s. 377-379). Zülkarneyn'in Ye'cûc ve Me'cûc'ün saldırılarını engellemek için yaptırdığı sed tarihte Sedd-i İskender diye anılır (bk. SEDD-i İSKENDER). Tefsir ve hadis kitaplarında metinlerin açıklanması çerçevesinde Ye'cûc ve Me'cûc'den söz edilirken kelâm kitaplarında bu konuya "Eşrâtü's-sâʿa" bahsinde temas edilir. Özellikle Ye'cûc ve Me'cûc'ün kimlikleri, sayıları, yerleri, ortaya çıkış zamanları gibi hususlarda geniş açıklamalar yapılır (Şemsüleimme es-Serahsî, s. 45-46; Berzencî, s. 152-156; Sıddîk Hasan Han, s. 165-166). Buna göre Ye'cûc ve Me'cûc Hz. Nûh'un oğlu Yâfes'in soyundan gelen bir topluluktur; Tâvil, Tâyis ve Mensik diye üç kola ayrılmıştır. Birinciler uzun, ikinciler orta, üçüncüler ise kulaklarından birini döşek, diğerini yorgan yapacak kadar kısa boyludur; hiçbiri kendi soyundan bin çocuk dünyaya getirmeden ölmez. Hz. Îsâ'nın nüzûlünden önce seddin arkasından çıkıp yeryüzünde bozgunculuk yapacaklardır. Mûsâ Cârullah, Ye'cûc ve Me'cûc'ün tek bir topluluk değil farklı topluluklar olduğunu, insanların güçsüz zamanlarında ortaya çıktığını ileri sürer. Bazı rivayetlerde bunlar geniş yüzlü, kırmızı tenli, küçük gözlü, basık burunlu diye nitelendirilir.

Kıldan ayakkabı giydikleri ve deri kalkanlar kullandıkları, bu giyim-kuşam tarzının da doğu toplumlarına

ait olduğu, dolayısıyla onların Türk soyuna mensup bulundukları söylenmiştir. Ancak güvenilir rivayetlerin hiçbirinde Ye’cûc ve Me’cûc ile Türkler arasında bir bağlantı kurulmamıştır. Bu yakıştırmaların, Gog ve Magog’un doğudan çıkacağı iddiasının yer aldığı Ehl-i kitap’tan veya Türkler’e düşman olan topluluklardan kaynaklandığını söylemek mümkündür (Çelebi, s. 128-132). Sonuç olarak Ye’cûc ve Me’cûc, Kur’an’da ve sahih hadislerde zikredilir; ancak bu isimlerin birer özel isim mi yoksa cins ismi mi olduğu tartışmaya açıktır. Geçmişte yaşadıkları ve gelecekte ortaya çıkacaklarına dair Kur’an’da yer alan bilgiden hareketle Ye’cûc ve Me’cûc’ün yaşadıkları yerden çıkarak dünyaya yayılıp çevrelerine zarar veren, her yeri yakıp yıkan topluluklar olduğunu, tarihte geçtiği gibi gelecekte de bu niteliği taşıyan toplulukların ortaya çıkacağını söylemek isabetli görünmektedir.

Fiten ve melâhim kitaplarında yer verilen Ye’cûc ve Me’cûc bahsine dair müstakil kitaplar da kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Seyyid Hâşim Feyyâz el-Hüseynî, Yeʾcûc ve Meʾcûc beyne’l-ḥaḳīḳati ve’l-ḫayâl (Kum 1325); Mehmed Tevfik, Ye’cûc ve Me’cûc (İstanbul 1327); Mûsâ Cârullah (bk. bibl.); Ukkâşe Abdülmennân et-Tîbî, Yeʾcûc ve Meʾcûc: Ṣıfâtühüm ve ʿadedühüm ve mekânühüm ve ḳıṣṣatü Ẕi’l-ḳarneyn maʿahüm (Kahire 1989); Abdülhamîd Muhyiddin, Yeʾcûc ve Meʾcûc (Kahire 1414/1994); Şefîʽ Mâhî Ahmed, Yeʾcûc ve Meʾcûc: Fitnetü’l-mâżî ve’l-ḥâżır ve’l-müstaḳbel (Riyad 1416/1996); Abdülhamîd Hişâm Kemâl, Yeʾcûc ve Meʾcûc (Kahire 1998); Ömer Faruk Kutay, Kur’ân-ı Kerîm Âyetlerine Göre Ye’cûc ve Me’cûc (İstanbul 1950); Muhammed Ali Lâhûrî, el-Mesîḥu’d-Deccâl ve Yeʾcûc ve Meʾcûc (Lahor 1931, 1932).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 697-698; Müsned (Arnaût), I, 375; III, 77; IV, 181; VI, 20-21; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XVII, 89; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-

târîḫ, IV, 61; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Beyrut 1405/1985, s. 362; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 41; Şemsüleimme es-Serahsî, Ṣıfatü eş-rûṭi’s-sâʿa (nşr. Zeki Sarıtoprak), Kahire 1414/1993, s. 45-46; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 498; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 170; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 112; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 377-379; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1287, s. 3; Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi’s-sâʿa, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 152-156; Sıddîk Hasan Han, el-İẕâʿa limâ kâne ve mâ yekûnü beyne yedeyi’s-sâʿa, Kahire 1379, s. 165-166; Mûsâ Cârullah, Kur’ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ye’cûc, Berlin 1933, s. 11-12; Elmalılı, Hak Dini, V, 3283-3293; Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü’t-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1398/1978, VII, 100; İlyas Çelebi, İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, İstanbul 1996, s. 128-132; Ebü’l-Kelâm Âzâd, “Şaḫṣiyyetü Ẕi’l-ḳarneyn el-meẕkûr fi’l-Ḳurʾân”, S̱eḳāfetü’l-Hind, I/3, New Delhi 1950, s. 26-27; A. J. Wensinck, “Yecûc ve Mecûc”, İA, XIII, 369-370; E. van Donzel - Claudia Ott, “Yadjūdj wa Madjūdj”, EI^2 (İng.), XI, 231-234.

İlyas Çelebi

YED

(اليد)

Kudret, mülkiyet, hâkimiyet mânasında Allah'a nisbet edilen zâtî sıfatlardan biri.

Sözlükte "el" anlamındaki yed mecaz ve kinaye yoluyla "güç-kudret, mülkiyet, hâkimiyet, nimet-lutuf, yardım-destek" gibi mânalara gelir (Lisânü'l-ʿArab, "ydy" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 1238-1239). Kelime sekizi müfred, üçü tesniye, biri çoğul kalıbında on iki âyette Allah'a nisbet edilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "yed" md.). Bu âyetlerde belirtildiğine göre yahudiler Allah'ın elinin sıkı olduğunu iddia edince Cenâb-ı Hak, "İki eli de açıktır" ifadesiyle geniş cömertliğini beyan etmiş (el-Mâide 5/64), Hudeybiye Antlaşması'nda Allah'ın elinin (destek ve himayesinin) biat eden ashabın ellerinin üzerinde bulunduğu belirtilmiş (el-Feth 48/10), bunun yanında Allah Teâlâ semayı kendi elleriyle (kudretiyle) yarattığını, bütün hükümranlığın yanı sıra hayır ve lutfun da kendi elinde olduğunu ve bunları dilediğine vereceğini bildirmiştir (ez-Zâriyât 51/47; el-Mü'minûn 23/88; Âl-i İmrân 3/26, 73). Yed kelimesi çeşitli hadis rivayetlerinde de Allah'a nisbet edilir. Hadislerde Allah'ın iki elinin de sağ el (hayırlı, lutfedici) olduğu ifade edilmiş (Müslim, "İmâre", 18), O'nun yardım elinin ve himayesinin cemaatin üzerinde bulunduğu (İbnü'l-Esîr, s. 1007), müminin sadaka niyetiyle verdiği bir hurmayı Uhud dağı büyüklüğüne ulaşıncaya kadar elinde çoğalttığı (Müsned, II, 418), Âdem'i eliyle (bizzat) yarattığı ve Tevrat'ı eliyle (bizzat) yazdığı kaydedilmiştir (Müsned, I, 281; II, 248; Buhârî, "Enbiyâʾ", 3). Kur'ân-ı Kerîm'de sözlük anlamı "sağ, sağ el"; "güç-kudret, kemal"; "hayır, uğur" olan yemîn kelimesi (Lisânü'l-ʿArab, "ymn" md.) zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmekte (ez-Zümer 39/67; el-Hâkka 69/45), aynı kelime hadis rivayetlerinde de yer almaktadır (Müsned, II, 242, 313, 500; Müslim, "İmâre", 18; Tirmizî, "Tefsîr", 5/3; İbn Mâce, "Muḳaddime", 133; İbnü'l-Esîr, s. 1010). Yine Kur'an'da sözlük anlamı "almak, tutmak, avucunda tutmak, sahip olmak", "daraltmak" olan kabz kavramı Allah'a nisbet edilmekte (el-Bakara 2/245; el-Furkān 25/46), aynı kavram hadislerde de geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "ḳbż" md.). Bu

kavramın yer aldığı âyetlerdeki mânası “Allah’ın rızkı daraltması” ve “gölgeyi murat ettiği yöne çekmesi” şeklindedir. Kabza ile yemîn kelimelerinin geçtiği âyette ise (ez-Zümer 39/67) kıyamet gününde bütün yeryüzünün Allah’ın kabzasında (mülkiyet ve hâkimiyetinde, Mâtürîdî, XII, 368-371) ve göklerin de sağ eliyle (kudret) dürülmüş olacağı beyan edilmektedir (krş. Lisânü’l-ʿArab, “ḳbż” md.).

Naslarda Allah’a nisbet edilen yed, yemîn ve kabz kavramlarının anlamı hakkında âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu kavramların hakikat mânasında olup naslarda belirtildiği gibi Allah’ın iki elinin bulunduğunu ileri süren ve sayıları çok az olan Müşebbihe ile Mücessime bir yana (Beyhakī, s. 417; İbnü’l-Cevzî, s. 12-13), aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Selefiyye ile kelâmcılar meseleye dair bazı yorumlar ortaya koymuştur. 1. Yed, yemîn ve kabz Allah’ın keyfiyeti bilinmeyen zâtî sıfatlarıdır. Bunlara yaratıklarınkine benzeyen “el” anlamı verilemeyeceğinde şüphe yoktur; bununla birlikte zâhirî mânaları dışında “kudret, nimet, yardım” gibi mecazi anlamlar da yüklenerek te‘vil edilemez. Zira böyle bir te’vil dil bilimi açısından tutarlı görünmez. Meselâ Allah’ın Âdem’i iki eliyle yarattığını ifade eden âyete, “Âdem’i iki kudreti veya iki nimetiyle yarattı” mânası verilemez. Yahudilerin, “Allah’ın eli sıkıdır” şeklindeki iddialarına karşılık, “Aksine O’nun iki eli de açıktır” buyurulması da (el-Mâide 5/64) O’nun zâtına iki el nisbet edilmesi gerektiğini kanıtlar. Bu sebeple Allah’ın, yaratıkların eline benzemeyen ve zâtının bir parçasını teşkil eden organ anlamına gelmeyen iki elinin bulunduğuna inanmak icap eder. Nitekim hayat, ilim gibi ilâhî sıfatlarda da “yaratıkların sıfatına benzemeyen” kaydı konulmaktadır. Allah’a sol el nisbet edilmez, çünkü sol el eksiklik ve güçsüzlük anlamı taşır. Hadiste yer alan, Allah’ın iki elinin de sağ el olduğuna ilişkin beyanlar da bunu göstermektedir. Yine hadiste yer alan, kıyamet günü Allah’ın yerküreyi bir eline, gökleri de diğer eline alacağına dair ifade de bunu ortaya koymaktadır. Selefiyye’ye mensup âlimlerle Ebû Hanîfe ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî gibi

bazı kelâmcılar bu görüştedir (İbn Huzeyme, I, 193-198; Eş’arî, s. 125-140; Beyhakī, s. 416-419; Beyzâvî, s. 190; Beyâzîzâde, s. 186). 2. Naslarda Allah’a atfedilen yed, yemîn, kabza ve kef gibi, zihinde organ anlamını çağrıştıran ve Allah’ın parçalardan oluştuğunu akla getiren bütün

kavramlar, hakikat manasında olmayıp mecaz veya istiare niteliği taşıdığından dildeki kullanımlar dikkate alınarak te'vil edilmelidir. Aksi takdirde teşbih ve tecsîme düşmekten kurtulmak mümkün olmaz. Buna göre yed ve yemîn, Allah'ın yaratıcılığı ve yüceliğinin kemalini dile getiren, her şeyin O'nun hükümranlığına boyun eğdiğini belirten kudretini ve yaratıklarına lutufta bulunduğunu bildiren nimetini, bazan da emrini ve hükmünü ifade eder. Yed kelimesinin tesniye kalıbında yer alması kudret ve nimetinin büyüklüğünü anlatma amacı taşıyan ve mübalağa ifade eden bir kullanımdır. Hadislerde Allah'ın iki elinin de sağ el olduğunun belirtilmesi yed kelimesinin mecazi anlama geldiğine işaret etmektedir. Kabz (kabza) ve kef de "kudret ve hükümranlık" mânasındadır. Kelâmcıların çoğunluğu ile İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Cevzî gibi bazı Selefîler bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 228; Nesefî, I, 131; İbnü'l-Cevzî, s. 11-12, 52-53).

Allah'a izâfe edilen yed ve onunla eş anlamlı ya da bağlantılı diğer kavramların zâhirî ve hakikat mânasında kullanılmadığını âlimlerin büyük çoğunluğu kabul etmektedir. Selefiyye mensuplarının bu kavramları te'vil etmekten kaçınması teşbih meselesini ortadan kaldırmamaktadır. Zira söz konusu kelimelere "el, sağ el; tutmak, avucunda tutmak" gibi mânalar verilmesi kaçınılmaz şekilde insan zihninde yaratılmışlara özgü bazı organ ve fiilleri çağrıştırır. Bunların yaratılmışlara has organ ve fiillere benzemediğini söylemek de soruna çözüm getirmemektedir, çünkü insan ancak yaşadığı âlemdeki nesne ve olayları algılayabilmektedir. Yed kelimesinin bazı naslarda tesniye olarak kullanılması, Türkçe'de "işe iki elle sarılmak" sözünde olduğu gibi kemal mertebesinde iş görmek demektir. Yemîn (sağ el) de aynı konumdadır. Esasen bu tür kelime ve kavramlar Arapça sözlüklerde kelâmcıların yaptığı te'villere paralel olarak şiirlerden örneklerle çokça zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "yed", "ḳbż", "ymn" md.leri; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Alefe), Amman, ts. (Beytü'l-efkâri'd-devliyye), s. 1007, 1010; Kāmus Tercümesi, IV, 1238-1239; Müsned, I,

281; II, 242, 248, 313, 418, 500; İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, I, 60-63, 119-137, 159-165, 193-199; Eş'arî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 125-140; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mustafa Yavuz), İstanbul 2008, XII, 368-371; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 137-138; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 320-323; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 44; a.mlf., Müşkilü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Halep 1402/1982, s. 36-40, 172-174, 203-206; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 228; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 348-349; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 403-420; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 52-53; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 130-131; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübheti't-teşbîh, Dımaşk 1345, s. 11-13, 52-53; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 161-174; Beyzâvî, Ṭavâliʿu'l-envâr (nşr. Abbas Süleyman), Kahire 1411/1991, s. 190; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 186-189; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebü'l-İslâmî), I, 228-234; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 341-342.

Yusuf Şevki Yavuz

YED-i ADL

(يد عدل)

Rehin akdinde tarafların veya mahkemenin kendi adlarına koruması için rehin malı tevdi ettiği güvenilir kimse

(bk. REHİN).

YED-i BEYZÂ

(يد بيضاء)

Hz. Mûsâ’ya verilen mûcizelerden biri.

Yed-i beyzâ (beyaz el), Tevrat’a ve Kur’an’a göre Hz. Mûsâ’nın peygamberliğini kanıtlamak için gösterdiği bir mûcizedir. Tevrat’ta anlatıldığına göre Mûsâ, kayınpederi Midyan kâhini Yetro’nun sürüsünü otlatırken Horeb (Sînâ) dağında bir ateş görür ve ateşin içinden seslenen Tanrı, onu peygamber olarak seçip İsrâiloğulları’nı Mısır’daki Firavun’un zulmünden kurtarmakla görevlendirdiğini bildirir. Mûsâ, kavminin kendisinin Allah tarafından gönderilmiş peygamber olduğuna inanmayacakları endişesini dile getirince Allah, “Tâ ki atalarının Allah’ı, İbrâhim’in, İshak’ın ve Ya‘kūb’un Allah’ı rabbin sana göründüğüne inansınlar diye” kendisine asâ ve yed-i beyzâ mûcizelerini verir. Allah, Mûsâ’nın yılana dönüşen asâsından sonra ona elini koynuna sokmasını emreder. Mûsâ elini koynundan çıkardığında onun kar gibi beyaz lekelerle kaplı olduğunu görür. Tanrı elini tekrar koynuna sokmasını söyler; Mûsâ bu defa elini koynuna sokup çıkardığında eli eski haline döner ve kendi teni gibi olur (Çıkış, 4/1-7). Tevrat’ın yed-i beyzâ mûcizesi anlatımında Hz. Mûsâ’nın eli sanki cüzzamlı birininki gibi beyaz lekelerle (tsaraat) kaplıdır. “Tsaraat” kelimesi Türkçe’ye genellikle “cüzzam” diye çevrilmekte ve cüzzama benzer belirtiler gösteren bir hastalık olduğu kabul edilmekle birlikte tsaraatın cüzzamdan ayrıldığı ve özellikle iftira, dedikodu gibi kötülükler yüzünden ortaya çıkan bir tür rahatsızlık olduğu ileri sürülmektedir. Tevrat’ta (Levililer, 13 ve 14) vücutta ortaya çıkan bu tür rahatsızlıkların sebepleri, türleri ve bunlara karşı yapılması gereken şeyler anlatılmaktadır. Yahudilerin yorumuna göre Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları’nın kendisine inanmayacaklarını söyleyerek onlara iftirada bulunmuştur; iftiranın cezası ise tsaraattır. Bu sebeple elinin beyaz renkte lekelerle kaplanması bir mûcize oluşunun yanında Mûsâ için de bir nevi cezadır (Tora ve Aftara, II/31; III/213-245; Ginzberg, III, 230).

Kur’ân-ı Kerîm’e göre de Hz. Mûsâ ailesiyle birlikte Medyen’den

dönüşünde dağda gördüğü ateşe yaklaştığında Allah ona hitap eder ve kendisini elçi olarak seçtiğini bildirir. Ardından elindeki asâyı yere atmasını emreder ve asâ yılana dönüşür, daha sonra elini koynuna sokmasını, onu çıkardığında kusursuz bembeyaz olacağını haber verir ve, “Bu iki şey, senin rabbin tarafından Firavun’a ve onun çevresindeki seçkinlere gönderilen bir elçi olduğunu gösteren alâmetlerdir” der. Böylece büyük mûcizelerden bir kısmı gösterilmiş olur (Tâhâ 20/22; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/29-32). Kur’an’da Tevrat’ın aksine Mûsâ’nın elinin cüzzamlı değil kusursuz ve bembeyaz olduğu belirtilir. Müfessirler de kelimeyi “kusursuz, lekesiz” diye açıklamaktadır (Taberî, XVI, 157-158). Yine Kur’an’a göre Hz. Mûsâ, Firavun’un yanına giderek Allah’ın elçisi olduğunu ve İsrâiloğulları’nı serbest bırakmasını istediğini söyler. Firavun ondan Allah’ın elçisi olduğuna dair bir işaret ve alâmet getirdiyse onu göstermesini ister. Bunun üzerine Mûsâ asâsını yere bırakır ve asâ yılana dönüşür; daha sonra da elini yukarı kaldırır ve bir de bakarlar ki eli bembeyaz, ışıl ışıldır (el-A‘râf 7/104-108). Rivayete göre asânın yılana dönüştüğünü gören Firavun yılandan korkar ve Mûsâ’ya kendisini koruduğu takdirde

ona iman edeceğini, İsrâiloğulları’nı da serbest bırakacağını bildirir. Ancak Mûsâ elini koynuna sokup çıkarınca bu defa eli gözleri kamaştıracak derecede parlar, çevreyi aydınlatır, saçtığı ışık evlere kadar nüfuz eder, perde arkasından bile görünür ve Firavun ona bakamaz. Elini tekrar koynuna sokup çıkardığında ise artık eski haline dönmüştür (Sa‘lebî, s. 183-184).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XVI, 157-158; XIX, 139; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Kahire 1954, s. 183-184; L. Ginzberg, Les légendes des juifs, Paris 2001, III, 230; Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (trc. Moşe Farsi), İstanbul 2004, II, 31; III, 213-245.

Ömer Faruk Harman

EDEBİYAT.

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarıyla Türk halk inanışlarında yer alan yed-i beyzâ Hz. Mûsâ'nın mûcizeleriyle beraber şahsı etrafında gelişen ve şairlerin farklı yorumlarıyla zenginleşen bir edebî unsur, remiz ve mazmun haline gelmiş, ayrıca teşbih, telmih, iktibas, istiare, kinaye, tenasüp gibi edebî sanatlara malzeme teşkil etmiştir. Sırrî'nin, "Çeşm-i Fir'avn-ı hasedkâra yine göstereyim/Göreler tâ ne imiş mu'ciz-i Mûsâ-yı sühan//Biricik sâid-i endîşeyi teşmîr edeyim/Eyleyem yine hüveydâ yed-i beyzâyı sühan" mısraları bu çok yönlü alâkayı ortaya koyan bir örnektir. Sırrî bu beyitlerde, haset duyguları içindeki Firavun'a Hz. Mûsâ'nın başka söze ihtiyaç bırakmayacak derecede etkileyici ve tereddütleri kesin bir şekilde ortadan kaldıracak apaçık bir mûcizesi olan yed-i beyzâ gibi bir söz söyleme arzusunu dile getirmektedir. Yed-i beyzâ Türk halk şiiri ve hikâyelerinde, dinî-tasavvufî metinlerle divan edebiyatının çeşitli türlerinde ve müstakil eserlerde geçmekte, "sâhib-i yedi beyzâ, Mûsî-i İmrân mûcizesi, yed-i Mûsâ" gibi terkipler içinde yer almaktadır. Kadı Burhâneddin'in, "Kolunda Mûsi-i İmrân mu'cizesi mi/Lebinde Îsi-i Meryem kerâmeti mi diyem" mısraları bu tür bir örnektir. Özellikle peygamber kıssalarına dair kitaplar (kısas-ı enbiyâ) yanında Fuṣûṣü'l-ḥikem, Envârü'l-âşıkīn, Muhammediyye, Ma'rifetnâme gibi eserlerle hilyelerde Hz. Mûsâ'dan bahsedilirken yed-i beyzâ üzerinde de durulmuştur. Envârü'l-âşıkīn'deki "Meb'as-ı Mûsâ ve Hârûn aleyhisselâm" bölümünde, "İki elin koltuğuna sok, münevver çıksın. Pes elin koynuna soktu çıkardı, bir nûr-ı sâtı' çıktı, güneş nuru gibi" cümleleri buna örnek teşkil eder. Ayrıca devriyelerde, gazel ve kasidelerle ilâhilerde daha çok teşbih unsuru olarak görülür. Şuarâ tezkirelerinde şairler tanıtılırken şiirlerinin parlaklığına ve sanattaki güçlerine işaret etmek üzere yed-i beyzâdan faydalanılmıştır. Nitekim Âşık Çelebi, Derviş Çelebi hakkında, "Filhakîka inşâda yed-i beyzâsı vardır"; Arşî için, "Târîhte (tarih düşürmekte) yed-i beyzâsı vardır" der.

Divan şiirinde şair, belâgat ve i'câzının parlaklığını göstermek için fahriyyede elindeki kalemi yed-i beyzâ diye nitelendirir. Nedîm'in Taşlıcalı Yahyâ, Atâî ve Hâletî'ye karşı söylediği, "Hâme-i mu'ciz-beyânım onların her birine/Bir cevâb ibrâz edip vâzıh yed-i beyzâ gibi" beytinde terkip bu bağlamda kullanılmıştır. Kerem sahiplerinin eli de yed-i beyzâya benzetilir.

Şeyhî'nin Karamanoğlu Yâkub Bey'i överken söylediği, "Gerçi Fir'avn ola düşmenleri kahretmek için/Yed-i beyzâdır elin hüccet ü burhân-ı kerem" beyti bunun güzel bir örneğidir. Gelibolulu Âlî Mustafa da Lala Mustafa Paşa hakkında yazdığı kerem kasidesinde yer alan, "Hâme-i sihr-eserin tut ki asâ-yı Mûsî/Tûr-ı hizmette kefindir yed-i beyzâ-yı kerem" beytinde paşanın cömert elinin etrafa yed-i beyzâ gibi nur saçtığını söyler. Nesîmî'nin, "Yed-i beyzâ imiş hüsnün ki Mûsâ'dır ona mahrem/Teâlâ şânühû ekber bu nice Tûr-i Sînâ'dır" beytinde Sînâ dağında Allah'ı görmek isteyen, ancak dağa tecelli eden nûr-ı ilâhî karşısında "Allāhüekber!" diyerek kendinden geçen Hz. Mûsâ'nın durumundan hareketle sevgilinin yüzünü görme mutluluğuna eren ve bu heyecanla kendinden geçen âşık Mûsâ'ya benzetilir. Divan şiirinde güneş, göz kamaştıran parlaklığı ve karanlıklardan çıkıp etrafı aydınlatması bakımından yed-i beyzâya teşbih edilir. Bu teşbihi Fehîm-i Kadîm'in Temmûziyye'sinde yer alan, "Olsa i'câz-ı yed-i beyzâ n'ola bî-i'tibâr/Tâb-ı mihr etti cihânı ol kadar pür tef ü tâb" (güneşin parlaklığı cihanı o kadar aydınlattı ki bunun yanında yed-i beyzânın mûcizevî parlaklığı itibarını kaybetse şaşılmazdı) beytinde görmek mümkündür. Yahyâzâde Âsaf'ın, "Görüp müstağrak-ı nûr-ı letâfet sâid-i yârı/Cenâh-ı işveden zâhir yed-i beyzâya benzettim" ve Edirneli Emrullah Emrî'nin, "Cefâya yüz tutup niçin sen ey mihr-i cihan-ârâ/Edersin pençe-i hurşîdi mağlûb-ı yed-i beyzâ" beyitlerinde ise sevgili yed-i beyzâya benzetilir. Yed-i beyzâ sevgilinin bembeyaz eli ve kolu (sîm-ten, sîm-efşân) için de kullanılır. Fehîm'in, "Subhveş destini zâhir kılsa sîm-efşân olup/Ol yed-i beyzâya benzer İbni İmrân gösterir" beyti buna örnek teşkil eder. Sâkînin eli de aynı şekilde yed-i beyzâ ile anlatılır. Mânî'nin, "Ele alıp sala şem-şîr-i gazâyı tâ kim/Göstere kâfir-i bî-dîne yed-i beyzâyı" beytinde görüldüğü gibi padişahların kudretini temsil eden elleri, kılıçları ve güçleri de bu kalıpla ifade edilir. Ayrıca onların fetih ufkunda yükselen tuğları da yed-i beyzâ gibi parlar: "Hurşîd-i zafer tali' olur feth ufkundan/Çün subh-sıfat keşf ede tîğin yed-i beyzâ." Fuzûlî'nin, "Kılmaz dil-i Fir'avn'ı münevver yed-i beyzâ" mısraında ise yed-i beyzâdan hareketle inanmayanlara ve özellikle Firavun gibi inatçılara mûcizelerin bir fayda vermeyeceği anlatılır. Arpaemînizâde Mustafa Sâmi Bey bir na'tında Hz. Peygamber'den şefaat dilerken yed-i beyzâya yemin eder: "Beşu'le-i yed-i beyzâ vü mu'cizât-ı asâ/Be nûr-i eymen-i Tûr-i tecelliyyât-nümûd." Bâkî'nin, "Dem-i Îsâ dirilir bûy-i buhûr-i Meryem/Açtı zanbak yed-i beyzâ-yı kef-i Mûsâvâr" beytinde zambak hem beyazlığı hem de şekli bakımından

yed-i beyzâ-yı hatırlatır. Nâilî'nin, "Ne sûret kim çekersin can bağışlarsın Mesîh-âsâ/Olur hayrân-ı Kārûn mûşikâfân-ı yed-i beyzâ" beyti Hz. Mûsâ ile Kārûn ve yed-i beyzâ alâkası üzerine kurulmuştur. Hersekli Ârif Hikmet'in, "Şu'le-i aşkız ki tecellâda nihânız/Gûyâ ki şuâ-yı yed-i beyzâda nihânız" mısraları şu'le-i aşk ve yed-i beyzâ ilişkisiyle tasavvufî bir mahiyet göstermektedir. Ömer Fuâdî Bülbüliyye'sinde, "Tecellî Tûr'una ersen çü Mûsâ/Yed-i beyzâ olurdu sana mevlâ" derken yed-i beyzâ ile nûr-ı ilâhî arasında bağ kurmakta ve terkibi yine tasavvufî bağlamda kullanmaktadır. Halvetîlik'te, yedi esmâ ile (esmâ-yı seb'a) yed-i beyzâ arasında ilişki kurulduğu gibi sûfîlerin kerametlerini ve hârikulâde hallerini anlatmak için de yed-i beyzâya başvurulur.

BİBLİYOGRAFYA

Arpaeminizâde Mustafa Sâmi, Dîvân (haz. Fatma Sabiha Kutlar), Ankara 2004, s. 28; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 29, 442; a.mlf., Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983, s. 228, 344; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1996, s. 365-366; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 416; İlyas Yazar, Ömer Fuâdî: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Bülbüliyye'sinin Edisyon Kritik Metni, İstanbul 2001, s. 219; İsmail Soyyiğit, Bâkî'nin Kasidelerinde Edebi Tasvirler (yüksek lisans tezi, 2006), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-52; Mehmet Irkılata, Nazire Geleneği İçerisinde Kerem Kasideleri (yüksek lisans tezi, 2007), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 50, 115; Mehmet Pektaş, XIV. Yüzyıl Divan Şiirinde Sevgiliye Dair Benzetmeler (yüksek lisans tezi, 2011), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 602, 603, 642; M. Nejat Sefercioğlu,

"Yazı ve Yazı ile İlgili Unsurların Divan Şiirinde Kullanılışı", Yeni Defne, sy. 98-99, İstanbul 1990, s. 7; Meheddin İspir, "Fehîm-i Kadîm Divanındaki Temmûziye Üzerine Bir İnceleme", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, II/6 (2009) (www. sosyalarastirmalar.com), s. 343; Hüseyin Güfta,

“20. Yüzyıl Antakyalı Şairlerden Yahyâzâde Âsaf’ın Şiirlerinde Divan Şiiri Geleneği Unsurları”, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, VI/12, Hatay 2009, s. 51; Pakalın, III, 614; TDEA, VIII, 577.

Mustafa Uzun

YED-i VÂHİD

(يد واحد)

Osmanlı maliyesinde tekel uygulamasını ifade eden terim.

Sözlük anlamı -bitişik yazılmamak üzere- “tek el”dir. Bu anlamla malî ve iktisadî sahalarda, az çok homojen herhangi bir faaliyet türünün ayrı birimler halinde değil tek bir şahıs veya birim tarafından yönetilmesi kastedilmektedir. Yed-i vâhid aynı mânada, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı maliyesinde hisselere bölünerek mâlikâne şeklinde ihale edilen mukātaaların vergilendirilmesinde de yaygın biçimde kullanılmıştır. Bununla da kastedilen, belirli bir mukātaanın bütün hisse veya unsurlarının, hatta bir bölgede yer alan bütün vergi kalemlerinin tek bir şahıs tarafından vergilendirilmesidir (BA, MAD, nr. 10157, s. 136/Mayıs 1714); bu anlamda kullanımı XIX. yüzyılda da devam etmiştir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 24511/Mart 1831; BA, Cevdet-Belediye, nr. 2209/1834). Terim olarak ise yed-i vâhid, bazı malların üreticilerden satın alınıp büyük mübadele merkezlerine taşınması ve orada ekseriya ihraç edilmek üzere yabancı tüccara, bazı durumlarda perakende satıcılarına toptan satılmasının devlet kontrolü ve sermayesiyle örgütlenmesi şeklinde 1826-1838 yıllarında Osmanlı Devleti’nde uygulanan bir ticaret tekeli rejimini ifade eder. Bu yıllardan önce veya sonra söz konusu terimle anlatılan benzeri bir uygulama mevcut olmamıştır. Devletin şap ve tuz gibi maden üretiminde, enfiye imalâtı ve pazarlamasında, kahve tahmîshâneleriyle bir kısım sınaî faaliyetlerin son aşamasında bazı vergileri toplamak için işlettiği damga, boyama, basma ve apre (mengene) tesislerine ait çeşitli tekelci uygulamalarda, esnaf loncalarına tanınan gediklerle alâkalı tekellerde umumiyetle yed-i vâhid tabiri kullanılmaz. Bu alanlarda tekelci uygulamalar mukātaa, inhisar, imtiyaz, gedik vb. adlarla XIX. yüzyıldan önce bulunduğu gibi sonrasında da az çok uzun süre devam etmiştir.

Devletin hazineye gelir sağlamak üzere aktif biçimde ve bazı hallerde tekelci bir konumda kendi sermayesiyle ticaret sektörüne girmesi anlamında yed-i vâhid uygulaması 1826’dan önce benzeri pek görülmeyen radikal bir

değişimi temsil eder. Daha evvel devletin kendi kurumlarının veya kalabalık nüfusu ile İstanbul'un ihtiyacı olup pek kolay temin edilemeyen bazı malları ucuza ve kaliteli şekilde temin etmek amacıyla alıcı olarak ya da bir kısım aynî vergi gelirini paraya çevirmek veya ihtiyaç fazlası stoklarını eritmek maksadıyla satıcı olarak piyasa mübadele sektörüne girmesine dair örnekler bulunmakla birlikte kâr amacıyla doğrudan ticarete girdiğine hemen hiç rastlanmaz. XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinin başlarında böyle radikal bir yenilik bazı önemli değişme ve gelişmelerin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Osmanlı klasik iktisadî dünya görüşüne göre ekonomide üretim ve mübadelenin esas hedefi üretici, satıcı ve tüketici gruplarının her birine ait ihtiyaçların dengeli biçimde karşılanmasıdır. Bunu gerçekleştirmek üzere devlet mal ve hizmetlerin maliyetleriyle fiyatları arasındaki farkı (kârı) bu üç grubun birbiri aleyhine zenginleşmesine yol açmayacak, her grubun dengeli biçimde varlığını sürdürmesine imkân verecek ölçülerde belirli sınırlar içinde tutmayı esnaf loncalarının da desteğiyle yürüttüğü fiyat kontrolleri sayesinde sağlamaya çalışırdı. Ülke içinde üretilen ziraî ve sınaî mallardan hiçbirinin bu üç grubun ve devlet kurumlarının ihtiyaçları karşılanmadan ihracına izin verilmezdi. Bu düzende devlet, hem bu dengeleri sağlamaya hem de kamuya ait harcamaları finanse etmeye yarayacak mutedil bir vergilendirme ile yetinir, ayrıca iktisadî mübadeleye kâr elde etmek üzere girmeye çalışmazdı. Bu iktisadî dünya görüşünün hedeflediği iktisadî ve malî düzeni sürdürmenin büyük zorluklarla karşılaştığı XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinin başlarında, devletin de geleneksel uygulamadan kısmen uzaklaşmak pahasına aktif biçimde ticarete girmesine sebep olan bir seri değişmeye yol açan başlıca iki grup faktör özellikle önemlidir. Bunlardan birincisi devletin harcamalarında görülen büyük artış, ikincisi de hem iç hem dış ticaret sektöründe meydana gelen yeni gelişmelerdir. Devletin harcamalarındaki artışta Haziran 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulması önemli rol oynadı. Bu yeni ordunun gerektirdiği harcamalar öncekinin birkaç katı olmakla kalmamış, giderek hızla büyüme eğilimine girmişti. Harcamaları arttıran başka faktörler de vardı: Söz konusu askerî dönüşümü tetikleyen uzun süreli Yunan bağımsızlık savaşı ve bu savaşın sonuçları arasında Osmanlı donanmasının Navarin'de (1827) Avrupa donanmaları tarafından imha edilmesi,

arkasından Rusya ile savaş ve yenilgiyle biten bu savaşın sonunda ödenmesi gereken büyük miktarda tazminat. Bütün bu unsurlar yalnız giderleri arttırmakla kalmadı, ayrıca kaybedilen veya çatışma alanı haline gelen bölgelerin gelirlerinde önemli azalmalara yol açtığı için önceden de açık veren hazinenin kayıplarını muazzam boyutlara ulaştırdı. Bu açıkları kapatmakta öteden beri uygulanmakta olan iki metot, para tağşîşi (paranın maden içeriğinin azaltılması) ve esham satışı (iç borca başvurulması) imkân sınırlarını zorlayacak ölçülerde denendi.

II. Mahmud'un tahta çıktığı 1808 yılından 1827'ye kadar yirmi yılda gümüş içeriği % 60 oranında azaltılan Osmanlı para birimi kuruş, 1828-1831 arasındaki dört yılda kalan değerinin % 77'sini de kaybederek Osmanlı tarihinde eşi görülmemiş ölçüde tağşîşe uğradı (Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, s. 208, 212). İç borçlanmadaki artış da benzer boyutlarda idi. 1815-1826 döneminde hazinenin başvurduğu esham satışlarının ortalama yıllık değeri 4,1 milyon kuruş düzeyinde kalmışken sadece 1827'de 13,7 milyon kuruşluk esham piyasaya çıkarıldı (BA, MAD, nr. 9632'deki verilerden hesaplanmıştır). Bütçe açıklarını kapatmak üzere başvurulan bu iki metotta da imkân sınırlarının sonuna varıldığı, paranın gümüş içeriğinde azaltılacak bir bölüm kalmadığı gibi piyasada yeni borç senedini alabilecek bir potansiyelin de bulunmadığı daha sonraki yılların verilerinden anlaşılmaktadır. Böylece devlet, harcamalarını finanse etmek amacıyla yeni kaynaklar aramak zorunda kaldı.

Bunun için vergi alanında yapılması gerekli ve mümkün düzenlemeler en başta ele alındı. Çoğu spesifik olarak tarifelere bağlanan cizye, iç gümrük, damga, ihtisap vb. vergilere para tağşîşinin de etkisiyle hızlanan fiyat artışlarını telafi edecek zamlar yapıldı. Mevzuata göre vergi ödemesi gerektiği halde kayıt dışı kalmış birçok faaliyet dalını vergiye tâbi tutmak maksadıyla bilhassa çarşı pazar kontrolü içinde yer alan ihtisap ve damga resimleri ithal mallarına da genişletilerek yeniden

düzenlendi. İstanbul'dan başlanan bu yeni düzenlemeler ticarî ve sınaî faaliyetlerin yoğun olduğu İzmir, Bursa ve Edirne'ye, giderek diğer şehirlere de yaygınlaştırıldı. 1827-1840 arasında imparatorluğun pek çok şehrinde yeni uygulamayı temellendirebilmek için mevcut iş yerlerinin sayımı yapıldı. Belirlenen yeni tarifelere göre vergilendirme işi de iltizam

yerine maaşlı memurlar vasıtasıyla emanet usulüne göre yönetilmeye başlandı. Bu kaynaklardan daha önce sağlanan gelirler yeni düzenleme ile birkaç kat arttırılsa da bunlar hazinenin açıklarını kapatmaya yeterli olmaktan çok uzaktı. Zira bu düzenlemelerde şer'an veya kanunen belirlenmiş vergi oranlarında herhangi bir artış yapılmadığı gibi yeni bir vergi de pek eklenmiş değildi. Osmanlı yöneticilerinin meşruiyet anlayışı içinde bu sınırları aşarak halkın üzerindeki vergi yükünü doğrudan arttıracak değişikliklere gitmek hiç de kolay değildi.

Osmanlı iktisadî görüşüne göre üretici, satıcı ve tüketici arasındaki gelir dengesini sağlamak üzere pazar ilişkilerinde kâr haddinin ortalama % 10 civarında sınırlandırılması öteden beri benimsenmiş bir tutumdu. Ancak ekonomide özellikle ticaret sektöründeki yeni gelişmeler bu tutumu sürdürmeyi çok zor hale getirmişti. Bazı sektörlerde kâr hadleri kontrol edilemez duruma geldiği gibi ihracatın kontrolü de son derece zorlaşmıştı. Devlet buna karşı hem aşırı kârları frenlemek hem de iç pazarı sıkıntıya sokacak derecede ihracat artışını kontrol etmek üzere, alışılagelen idarî yasaklamalar yerine daha etkili olacağı düşünülen ticarî ve malî yeni birtakım araçları kullanmaya karar verdi. Bu yeni araçlar hazineye verimliliği yüksek bir gelir sağlayacağı gibi yöneticilerin ve halkın meşruiyet anlayışını da zedelemeyecekti. Zira yeni uygulamaların getireceği yük sistemde meşrû kabul edilmeyen aşırı kârları hedef alacak veya ihraç mallarını pahalılaştırarak daha ziyade yabancı tüketicilere transfer edilecekti. Nitekim bu konuda alınan kararların hemen hepsinin gerekçeleri arasında halkın korunması ve gözetilmesi önemle vurgulanıyordu. Bu yeni kararla devlet, tarihinde ilk defa aktif şekilde ticarete katılmaya hazırlanmış ve giderek yed-i vâhid diye adlandırılan tekelci vasfını da kazanmaya aday yeni bir denemeye adımını atmış oluyordu.

Devletin ticarete girmesinin ilk örnekleri arasında İstanbul'da iç pazara dönük kereste ticareti vardır. Karadeniz'in Rumeli sahilindeki dağlarda kesilip İstanbul'da esnafa ve halka satılıncaya kadar kerestenin fiyatında dört beş kat artış olduğu tesbit edilince, bazı aracıların kazandığı büyük kârları mâkul bir düzeye indirdikten sonra kalanı hazineye aktarmak amacıyla bu işi devlet adına idare etmek üzere maaşlı bir kereste nâzırı görevlendirildi. Hazineden verilen 250.000 kuruş sermaye ile nâzır kereste

imalâtçılarına ihtiyaç duydukları krediyi sağlayacak, üretimin kalitesini ve miktarını arttıracak, ayrıca İstanbul'daki perakende satış fiyatında % 10 kadar bir indirim olacaktı (Eylül 1826 tarihli hatt-ı hümâyun: BA, HAT, nr. 29098). Bunun yanında yeni vergi koymanın hiçbir şekilde kabul edilmeyeceği, buna karşılık piyasada fiilen oluşan aşırı kârları şahıslara bırakmadan askerî harcamalara tahsis etmek üzere hazineye intikal ettirmenin meşrû olacağı belirtiliyor ve bundan böyle devletin ek gelir sağlamak için başlıca faaliyet alanının bu aşırı ticarî kârlara el koymaktan ibaret kalacağı ifade ediliyordu. O tarihe kadar pek benzeri görülmeyen bu uygulama ile devletin, kârların kontrolden çıkan kısmını hazineye aktarmak üzere aldığı bu kararı Osmanlı sisteminin yüzyıllardan beri benimsediği temel referans çerçevelerinden birine dayandırdığı fermanın metninden anlaşılmaktadır. Her türlü yenilik karşısında alınacak tutumu belirlemede dayanılan bu referansın çerçevesi şudur: “Herhangi bir yenilik halka ve devlete faydalı ve kimseye zararlı değilse benimsenir; aksi halde bu üç unsurdan biri eksikse kabul edilmez.” Böylece devletin ticaret hayatına ilk defa girmesinin sistemin temel değer ve ilkelerine uygunluğu konusunda yöneticilerin bir tereddüdü bulunmadığı söylenebilir. Bu karardan sonra devlet yine İstanbul piyasasında birçok aracının fiyatları arttırarak yüksek kârlar kazandığı kömür (BA, MAD, nr. 10115, s. 92/Şubat 1827), sebze ve meyve (BA, Cevdet-Belediye, nr. 3571/Kasım 1826) ticaretine de aynı şekilde el koymakta gecikmedi.

Aracılardan özellikle sermayeci denilen gruplar, üreticileri faizle verdikleri kredi ağı içine alarak düşük fiyattan satmaya zorladıklarından üretimi de düşük kalan malları alabildiğine yüksek fiyatla satıp aşırı kâr sağlamakta idiler. Devlet, bu aracıların yerine kendi maaşlı memurlarına işi idare ettirmeye karar vermekle hem üreticilere verilen fiyatı biraz yükselterek üretimi arttırmak hem tüketicinin ödediği fiyatı biraz düşürmek, böylece mâkul bir düzeye indirmiş olduğu toptancı kârlarını hazineye intikal ettirmeye yönelik bir piyasa düzenlemesiyle yetinmiştir denilebilir. Bu faaliyetlerin içinde yed-i vâhid tabiri sadece kömür ticaretinde kullanıldı; ancak orada da henüz tam bir tekel anlamı yoktur. Çünkü devletin daha ziyade düzenleyici rolüyle girdiği bu alanlarda alış veya satış tekeli söz konusu değildir. Üreticiler kömürü devletin tayin ettiği memura satmak zorunda olmadıkları gibi malı iskelede satın alarak İstanbul'a getiren nakliyeci ve gemicilerle onların İstanbul'daki müşterileri olan esnafın

faaliyetlerine getirilen herhangi bir yeni sınırlama da yoktu.

Dış ticaretteki gelişmeler ve özellikle ihracatta artış, çok daha şümullü problemlere yol açmakla birlikte hazine gelirleri için yeni bir potansiyel alandı. Kontrol edilmesi zor kârların hacmi bu sektörde çok daha büyük ve çeşitli idi. Üstelik bu kârların bir bölümü yerli aracılara geçmekle birlikte asıl büyük bölümü yabancıların elinde dışarıya transfer ediliyordu. Devletin vergilendirme ile bu kârlardan pay alması kolay görünmüyordu. Zira dış ticaretten alınan gümrük vergileri antlaşmalarla % 3 üzerinden belirlenmiş tarifelere bağlı idi ve bunları tek taraflı değiştirmek hukuken mümkün değildi. Ancak sanayileşen Batı'nın XIX. yüzyılın başlarından itibaren giderek hızla artan ham madde talebi fiyat üstünlüğüyle iç talebin önüne geçerek istediği malı ihraç edebilme gücünü kazandıkça ekonomide istihdam yapısını ve istikrarı korumak hazinenin gelir ihtiyacından daha da âcil bir ihtiyaç haline geldi. Dış ticarette yed-i vâhid diye adlandırılan ticaret tekellerine götüren süreç esas itibariyle bu problemi çözmenin aşamalarından biri olarak gündeme geldi. Deri sanayiinin önemli bir ham maddesi olan meşe palamudu bu konuda tipik bir başlangıç örneğidir.

Palamutta Batı'nın talebi azken problem yoktu; üretim hem yerli imalâta hem de ihracata yetiyordu. Başlıca ihraç merkezi olan İzmir'den meselâ 1775 yılında Avrupa'ya 300-350 ton palamut gönderilmişti (BA, D.BŞM, nr. 4535). Aynı yıllarda önemli deri imalâthanelerinin bulunduğu İstanbul'un ihtiyacı bu miktarın beş-altı katından fazla idi. İmparatorluğun hemen her şehrinde deri imalâthanelerinin mevcudiyetine bakarak palamut üretiminin en büyük bölümünün içeride kullanıldığı ve küçük bir bölümünün ihraç edildiği tahmin edilebilir. Bununla beraber meselâ İzmir debbâğları palamudu çok ucuza alabilmek amacıyla 1768'de ihracatın yasaklanması için başvuruda bulundukları zaman divan bunu kabul etmedi ve ihtiyaç fazlası palamudun ihracına engel

olunmaması emrini verdi (BA, MAD, nr. 9888, s. 507/5 Ekim 1768). Ancak Batı'nın talebi XIX. yüzyılın başlarından itibaren artmaya başlayınca deri imalât merkezleri arasında yıllık 2000 tonluk ihtiyacı ile başta gelen İstanbul debbâğları palamut bulmakta zorlandılar. Osmanlı ekonomisindeki nisbî fiyat yapısı yüksek fiyatla talepte bulunan Batılı alıcı ile rekabete imkân vermediğinden devlet müdahale ederek ihraç yasakları koydu.

Palamut üretiminin hacmine ve dış talebin fazlalığına göre 1801, 1804, 1813 ve 1819'da bu yasak yenilendi (BA, Cevdet-İktisat, nr. 121). Fakat yasaklamalar ihracatı sınırlandırmada pek başarılı olamadığı gibi palamut üretimi ve ticaretiyle geçinen esnafı da sıkıntıya düşürünce devlet onları korumak üzere yasaklamayı biraz yumuşatan bir karar aldı. Kuzey Ege ve Marmara bölgelerinin bütün üretimini İstanbul'a yollayarak deri imalâthanelerinin ihtiyaç duyduğu 2000 ton kadarını onlara sattıktan sonra kalan kısmını ihraç etmelerine izin verdi. Ancak yükte ağır bir mal olan palamudun İstanbul'a taşınması ve depolanması gibi masraflarla fiyatı % 50'ye yakın arttığından ihtiyaç fazlasının ihraç edilemeden kaldığı görüldü. Bunun üzerine İstanbul'a yıllık 2000 tonu gönderdikten sonra kalanının, ihraç gümrük resminden başka yaklaşık dört misli bir ek vergiyi ve yabancı alıcılar kabul etmediği takdirde Osmanlı tebaası olan satıcı ödemek şartıyla üretim bölgesinden ihraç edilmesine müsaade edildi. İhraç gümrüğü % 3 üzerinden yapılan tarifeye göre 1 kantar (56 kg.) palamut için 18 akçe idi, buna eklenen dört katı ile 90 akçeye yükseltilen ihraç vergisi fiyatı % 10 kadar arttırıyordu. Bu fiyat farkı ihracatı sınırlandırmaya yetmedi ve palamudun tamamı ihraç edilerek İstanbul imalâtçıları yine palamut bulamaz hale geldi. Gerçekten de 1826'da İzmir'den Avrupa'ya ihraç edilen palamut miktarının 1775'teki 300-350 tondan on beş misline yakın bir artışla 4500-5000 ton seviyesine çıktığı gümrük kayıtlarında görülmektedir (BA, D.HMK, nr. 22334). 1827 yılı başlarında ihracatı daha sıkı biçimde kontrol etmek için yeni bir düzenleme getirildi. Palamut ihracatının merkezi olan İzmir'de İstanbul'dakine benzer şekilde ihtisabı organize etmek için ihtisab nâzırı sıfatıyla tayin edilen yüksek rütbeli bir bürokrat olan Ömer Lutfi Efendi bu işle görevlendirildi. Nâzır palamut üretim merkezlerine bizzat giderek yerinde incelemeler yaptı, mahallin kadı ve yöneticilerinin tam destek ve garantisiyle palamut ticaretini kontrol etmek üzere birer memurunu yerleştirdi. Bu memurlar, İstanbul debbâğlarının temsilcileriyle sıkı iş birliği içinde çalışarak ihtiyaçları olan palamudu hiçbir vergi almadan İstanbul'a gönderecek, bu miktarın dışında kalanları, daha önce ihraç gümrük tarifesine yapılan ilâve yanında on kat daha ekleyip 1 kantar (56 kg.) palamuttan ihracat tarifesine göre alınan 18 akçeyi 270'e yükseltip tahsil edeceklerdi. Yeni düzenleme ile ihracat % 3 yerine fiilen % 30 civarında bir gümrük vergisine tâbi tutulmuş oluyordu. İhraç gümrüğünü çok büyük oranda arttıran bu ilâveleri yabancılar ahidnâmeye dayanarak kabul etmeyebilirdi, o takdirde bunları malı onlara satan yerli tüccar

ödeyecekti. Bu yüksek vergilendirme ve sıkı takibin ihracatı sınırlandırmaya imkân verdiği, 1827'de İzmir'den yapılan palamut ihracının bir önceki yıla göre % 40'a yakın bir düşüşle 2800-3000 ton seviyesine gerilemesinden anlaşılmaktadır (BA, D.HMK, nr. 22336). İhracatta düşüşün daha sonra da devam ettiği ve meselâ 1836'da 2500 tonu bile bulmadığı görülmektedir (BA, D.BŞM.MHK, nr. 43196, s. 16). Nitekim bu yıllarda artık yerli deri imalâtçılarının palamut bulmakta pek zorlanmadıkları bu konudaki şikâyetlerin sona ermesinden tahmin edilebilir.

Ekonominin âcil bir problemi böylece çözümlendiği gibi hazine de çok önemli bir gelir kaynağına kavuşmuş oluyordu. Bu yeni gelir, yabancıların % 3 oranına göre belirlenmiş tarife üzerinden yaptıkları ödemeyi değiştirmeden malı onlara satan yerli aracıdan sağlandığına göre antlaşmalara aykırılık iddiasına da hukukî bir gerekçe bulunamazdı. Bununla birlikte bu yeni verginin esas yükünün fiilen yabancılara transfer edildiği de muhakkaktı ve onların buna kayıtsız kalmaları beklenemezdi. Nitekim yabancılar yeni uygulama söz konusu bile değilken, ihraç ettikleri malları yerli tüccardan limanlarda satın almak yerine üretim bölgelerine bizzat giderek veya yerli ortaklarını göndererek ürünün oluşmasından aylarca önce "selem" adıyla verdikleri krediler karşılığında hasat zamanında ürünü ucuza satın almalarını garantileyen mukaveleler sayesinde sağladıkları kârdan mahrum kalmalarına yol açan bu düzenlemeyi kabul etmek istemediler. Osmanlı yönetimi bu vergilendirmeyi ticâret-i dâhiliyye kategorisi içinde mütalaa ederek meşrû sayarken yabancılar buna karşılık ihracatın sadece limandan yapılmadığını, dolayısıyla üretim bölgesinden satın alınıp ihraç edilmek üzere limana taşımanın dâhilî ticaret değil dış ticaret sayıldığını ileri sürüyorlardı. Bu itirazları önlemek üzere devlet Haziran 1827'de yed-i vâhide giden sürecin önemli bir aşaması olan tezkere usulünü uygulamaya koydu. Bu usule göre devlet, ihracatını miktar bakımından kontrol etmek ve/veya tarifeden fazla vergilendirmek istediği malları üretim bölgelerinden satın alıp ihraç limanına getirme iznini sadece kendi tebaası olan müslüman ve reâyâ tüccarlara vereceği tezkereye bağlıyordu. Anadolu'da üretilen palamudun ve giderek bütün diğer malların ihraç edilebileceği tek liman olarak belirlenen İzmir'de geniş yetkilerle donatılan ihtisab nâzırı bu tezkereleri vermeye yetkili kılındı.

Tezkere usulü ilk defa Haziran 1827'de palamut ihracında uygulandı.

Üretim bölgelerinde iç piyasada deri imalâtı için gerekli olanlar herhangi bir vergiye tâbi tutulmadan ayrıldıktan sonra kalanı, ihraç edilmek üzere İzmir İhtisab nâzırından tezkere almış olan yerli tüccarlar tarafından satın alınıp İzmir'e götürülecek ve orada ek vergileri ödendikten sonra ihracatçı tüccara satılabilecekti. Ertesi yıl Ağustos 1828'de kök boya, mazı ve kuru incir de tezkereye bağlandı. Mart 1829'da zeytinyağı, yün, bal mumu aynı şekilde tezkere usulüne dâhil edildi. Temmuz ayında afyon ve giderek ihracata konu olan malların hemen hepsi gön, sahtiyan, tavşan derisi, ham deri, tiftik vb. de tezkereye bağlandı. Tezkere alan tüccarlar, İzmir'e getirdikleri ihraç mallarını "rüsûm-ı cihâdiyye" genel başlığı altında resm-i mîrî, ruhsatiye, kantariye, mürûriye vb. isimlerle tasrih edilen ve hepsi spesifik olarak belirlenmekle birlikte fiyatlardaki artışlara göre miktarları sürekli güncelleştirilen ek vergi ve resimleri ödedikten sonra oluşan maliyetin üzerine kendi mûtedil kârlarını da ekleyip ihracatçı tüccara satacaklardı. İhracatçı tüccarların büyük çoğunluğu yabancı idi. Fakat az da olsa aralarında Hayriye ve Avrupa tüccarı statüsünde yerli tüccarlar da vardı. Bu tüccarlar da tezkere alabilir ve malı kendileri getirerek aynı vergileri ödedikten sonra ihraç edebilirlerdi.

Üretim bölgelerinden malı satın alma yetkisinin, sadece yerli müslüman ve reâyâ tüccarların İzmir İhtisab Nezâreti tarafından "ehl-i ırz" diye tavsif edilen kesimine verilecek tezkereye bağlanması önemli bir değişiklikti. Tezkere sahibi olan bu zümre hakkında ayrıntılı bir inceleme henüz yapılmamıştır. Ancak bunların profesyonel olarak ticaretle uğraşan Hayriye ve

Avrupa tüccarı gruplarından veya sivil ticaret erbabından olup üreticiyle ihracatçı arasındaki bağlantıyı kurma iznine sahip yegâne zümre olarak belirlenmesi önemli sonuçlar doğurabilecek bir yenilikti. Dönemin belgelerinde yed-i vâhid şeklinde ifade edilmekle birlikte tekel niteliğini henüz tam anlamı ile kazanmayan bu yeni sistemin üretim bölgelerinden ihraç mallarını satın alan zümreyi çeşitlilik bakımından ve sayıca daralttığı için malı üreticiden satın almada rekabet potansiyelini de düşürmüş olacağı düşünülebilir. Fakat her mal veya bölgeye mahsus birden çok tüccara tezkere verilerek üreticiye ödenecek fiyatın yükseltilmesini sağlamak üzere aralarındaki rekabetin teşvik edilmesi bu konuda verilen emirlerde sıkça vurgulanır ve halkın bu sayede artacak geliri ve refahı ile birlikte vergi

ödeme kapasitesini de genişleteceğinden bunun özellikle arzu edildiği açıkça belirtilir. Nitekim ehl-i örf denilen yönetici zümre ile yabancı tüccara tezkere verilmemesinin gerekçesi de budur. Zira ehl-i örf yetkisini veya vergi iltizamı ile alâkalı fonksiyonu dolayısıyla sahip olduğu idarî gücü kullanıp halktan çok ucuza aldığı malları büyük kârlarla yabancı tüccarlara sattığı gibi yabancı tüccarlar da aynı şekilde malî kapasiteleri sayesinde ehl-i örf ile iş birliği yaparak üreticilere verdikleri yüksek faizli krediler karşılığında ucuza aldıkları malları büyük kârlarla ihraç ediyorlardı. Tezkere usulü bu iki grubu devreden çıkarıp yerlerine yerli sivil ticaret erbabını yerleştiriyordu. Bu kararıyla devlet, ticaret burjuvazisini korumak ve geliştirmekten ziyade kârlarını kontrol edemediği ehl-i örf ile yabancı tüccardan kurtulmayı hedefliyordu denilebilir. Gerçekten iç ticaretin ihracat sektörüyle bağlantısını mûtedil kârlara razı olarak kurmakla âdeta görevlendirilen bu yeni zümre sayesinde devlet bir yandan üreticilere ödenen fiyatları arttırmayı, diğer yandan dışarıya yapılan satışları eklenen yeni vergilerle pahalılaştırmayı, böylece hem halkın hem de hazinenin gelirlerini aynı zamanda yükseltmeyi başarmış olacaktı. Tezkere usulü sayesinde devlet, ihraç gümrüğünün oranını çok talep edilen ve dış pazarlardaki payı yüksek olan mallarda % 20-30, hatta daha yüksek düzeye kadar arttırmayı başardı.

Dönemin dış ticaret istatistikleri henüz oluşturulamadığı için genel bir değerlendirme riskli olmakla birlikte bu yıllarda Türkiye'nin en büyük ticaret ortağı haline gelmeye çalışan İngiltere'nin dış ticaret istatistiklerine bakarak bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Tezkereye bağlanan malların başında yer alan palamut, kök boya, tiftik ve tiftik ipliğiyle afyonda İngiltere'nin 1825-1835 yıllarındaki toplam ithalâtı içinde Türkiye'den satın aldıklarına ait oranın % 47 ile % 99 arasında değiştiği aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo 1. İngiltere'nin bazı mallarda 1825-1835 yıllarındaki ithalâtında Türkiye'nin yüzde (%) olarak payı (Bailey, s. 260-262'deki tablolardan hesaplanmıştır):

	1825	1830	1835
Palamut	55	83	87

Kök boya 48 76 47

Afyon 94 92 91

Tiftik ve ipliði 92 96 99

Tekele yakın denebilecek bir konuma işaret eden tablo, bu malların niçin tezkereye bağlanan ilk mallar arasında yer aldığını ve ihraç gümrüklerini tarifedeki değerinin birkaç katına kadar yükseltilme imkânını nasıl bulduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda bu uygulama ile en çok mücadele eden ülkenin niçin İngiltere olduğunu da ortaya koymaktadır. Türkiye’nin diğer Batılı ticaret ortakları olan Fransa, Avusturya, Amerika Birleşik Devletleri, Hollanda ve İtalya’ya yapılan ihracata ait ayrıntılı istatistiklere sahip olmamakla birlikte aynı mallar bakımından durumun onlar için de çok değişmediği tahmin edilebilir. Nitekim afyonda, İngiltere’nin 1825-1835 döneminde ithalâtının % 91-94’ünü aldığı Türkiye’nin afyon ihracatındaki payı sadece % 10’dan ibaretti. Kalan % 90’ını Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere diğer Batılılar’a sattığı ve onların da ithalâtının hemen tamamına yakın bölümünü Türkiye’den yaptıkları tahmin edilmektedir (Issawi, The Economic History of Turkey, s. 261).

Tiftik ve tiftik ipliğinde Anadolu’nun rakipsiz olduğu bilinmektedir; palamutta da Avrupa pazarında Türkiye’nin XX. yüzyılda bile % 73 derecesinde (Çolak, s. 89) yüksek bir paya sahip bulunduğuna bakarak XIX. yüzyılın ilk yarısında da tekele yakın bir konumda olduğu düşünülebilir. Nitekim dönemin Osmanlı yöneticilerinin de bunu farkettikleri ve palamut konusunda “Frenkler’in debâğâtta ve çeşitli boya imalinde almaya mecbur oldukları” gerekçesiyle (BA, Cevdet-Maliye, nr. 2364) ihracını yüksek oranda vergilendirmekte tereddüt etmedikleri görülür. Bu mallarda ihraç gümrüğünü ekonominin ve hazinenin ihtiyacına göre arttırılabilir hale getirmek sadece İngiltere’yi değil diğerlerini de yakından ilgilendiriyordu. Bu sebeple İngiltere ile birlikte hemen hepsi tezkere usulü ile mücadelede ortak hareket ediyordu. Ancak İngiltere’nin öncülüğü Osmanlı dış ticaretindeki payını hızla arttırma azmiyle birlikte, özellikle Mısır meselesinde Osmanlı Devleti’ne Mehmed Ali Paşa’ya karşı siyasî destek sağlama konusundaki pazarlık gücünün daha fazla olmasından

kaynaklanıyordu denebilir. Tezkere usulü ihracat sektörünün hemen tamamına yaygınlaştırıldığından az miktarda da olsa ihraç edilen bazı yerli pamuklu kumaşlar, basma, boyalı pamuk ipliği, işlenmiş deri, halı gibi sanayi mallarında da uygulandı. Dış talebi düşük olan bu mallarda normal ihraç tarifesinden fazla eklenen yeni vergi öteden beri yerleşmiş olmakla birlikte yeni ihtisab düzenlemeleriyle her türlü mala yaygınlaştırılıp iç ticarette de alınan % 2,5 damga vergisinden ibaret kaldı. Aynı vergi ithal mallarından da alınıyordu. Ancak Osmanlı iktisadî sisteminin içeride fiyatları arttırmaktan kaçınan provizyonist anlayışı gereği ithalât da iç ticaret gibi daha fazla bir vergiye tâbi tutulmuyordu.

Tezkereli tüccarlar İzmir'e getirdikleri malları ihracatçı tüccarlara, mevcut üretim kapasitesine ve dış talebin hacmine göre pazarlıkla belirlenen fiyattan devrederken tekelci bir konumda değildiler. Ancak tezkereye bağlanan mallar arasında dışarıda çok talep edilenlerde devlet yüklediği ek vergilerle pazarlığa esas olan fiyatın asgarisini epeyce yükseltiyordu. Bu fiyatı daha fazla arttırabilmek için tezkere usulünün bir adım ötesinde tam tekel sistemine, yed-i vâhide geçmek gerekiyordu. Bu da en elverişli mal olarak 1830 yazında afyon ticaretinde denenmeye karar verildi. Afyonun yed-i vâhidle satışında önceleri epeyce tereddüt edilmiştir. Tezkere usulüne başından beri yabancılar şiddetle muhalefet etmiş, hem İzmir İhtisab nâzırına hem de Bâbıâli'ye şikâyette bulunmuşlardı. İhracatı âzami derecede pahalılaştıracak olan bu yeni uygulamaya karşı tutumlarının çok daha sert olacağı beklendiğinden 1830 başlarından itibaren beş altı ay boyunca Bâbıâli'de konu müzakere edildi ve tartışıldı, nihayet yed-i vâhid uygulamasına karar verildi (BA, HAT, nr. 26263). Bu uygulamada tezkereli tüccarlar üreticilerden devletçe belirlenen fiyattan satın aldıkları afyonu, İzmir'de bütün ek vergilerini ödedikten sonar

kendi mutedil kârlarını da ekleyerek ihtisab nâzırına satacak; tezkereli tüccarların dışında ise yalnız üreticiler getirip ürününü satabilecek, tezkereli tüccar da İzmir'den başka yere götürüp sattığı takdirde tezkeresi elinden alınarak bu ticaretten menedilecekti. Dış ticarette yed-i vâhid diye bilinen sürecin zirvesi budur. Bu yeni merhalede İzmir İhtisab nâzırı, devlet adına afyonun tek alıcısı ve ihraç edilmek üzere pazarlamada tek satıcısı haline gelmiş oluyordu. Tam tekel konumunun ihraç fiyatlarında nasıl büyük artışlara imkân verdiğini aşağıdaki tablo ve ona dayanarak hazırlanan grafik

açık şekilde göstermektedir.

Tablo 2. İzmir’den ihraç edilen afyonun alım ve ihraç fiyatları (1825-1842):
1 çeki = 250 dirhem (800 gr.)/kuruş

Yıllar Üreticiden İhraç Fiyatı Ortalama

Alım Fiyatı Asgari Âzami İhraç Fiyatı

1825 40 62 51

1826 32 60 46

1827 32,5* 41 54 47,4

1828 57 82 69,5

1829 45 52 80 66

1830 45 90 140 115

1831 47 90 140 115

1832 47 90 101 95,5

1833 50 95 125 110

1834 53 105 130 117,5

1835 54 108 125 116,5

1836 55 115 130 122,5

1837 792

1838 101 105 103

1839 50 70 60

1840 68 100 84

1841 58 75 66,5

1842 53 85 69

(Schmidt, From Anatolia to Indonesia, s. 191)

* bk. Turgay, III (1984-85), s. 68.

Yukarıdaki tablo, yed-i vâhidin uygulanmaya başlandığı 1830 yılında afyonun ihraç fiyatında bir önceki yıla göre % 75'e yakın bir artış kaydedildiğini ve 1830-1836 yıllarına ait mevcut verilere göre fiyatın yed-i vâhid dönemi boyunca bu düzeyin civarında kaldığını ortaya koymaktadır. Afyonun ihraç fiyatındaki bu artışın önemini anlamak için İzmir'de İngiliz lirasının kambiyo değerinde 1830'da bir önceki yıla göre artışın sadece % 8 civarında kaldığını ve 1836'ya kadar kümülatif artışının % 30'u geçmediğini hatırlamak yeterlidir (Issawi, The Economic History of Turkey, s. 330). Tablo yalnız yed-i vâhidin değil aynı zamanda tezkere usulünün de fiyatlar üzerindeki etkisi hakkında veriler ihtiva eder. Tezkerenin henüz söz konusu olmadığı 1825-1826 yıllarında 1 çeki (0,8 kg.) afyonun ihraç fiyatı ortalama 48,5 kuruştu; tezkere uygulamasına başlandığı 1828 ve 1829 yıllarında % 40'a yakın bir artışla ortalama 68 kuruşa yükselmiştir. Aynı dönemde İngiliz lirasının kambiyo değerindeki artış ise bu oranın yarısı civarında idi.

Tezkereye bağlanan diğer mallar arasında ihraç fiyatındaki değişmeyle ilgili olarak sadece İngiltere'nin satın aldığı palamuda dair bir veri vardır. Buna göre İngiltere 1 ton palamut için tezkereden önce 1825'te 4,92 sterlin ödemiş, tezkereden sonra 1830 yılında bu fiyat 7,38 sterline ulaşmıştı (Bailey, s. 260-261). Diğer mallar hakkında veriler yeterli olmadığından genel bir oran belirlenemese de hemen hepsinin ihraç fiyatlarında en azından ihraç gümrüklerine yapılan zamlar derecesinde bir artış meydana geldiği muhakkaktır. Ayrıca tezkereye tâbi mallarda üreticiye ödenen fiyatların da arttığı yine afyon örneğinde açıkça görülmektedir. Tablo 2'de

1827’de 1 çeki afyon için üreticiye ödenen 32,5 kuruşun tezkerenin uygulanmasından sonra 1829’da, dönemin hem enflasyon oranının çok üstünde hem de İngiliz lirasının kambiyo değerindeki artışın (Issawi, The Economic History of Turkey, s. 330) iki katına yakın olarak % 38’i geçen bir artışla 45 kuruşa yükseltildiği anlaşılmaktadır. Tezkere usulünün gerekçeleri arasında üreticilere ödenen fiyatın yükseltilmesi de özellikle vurgulanan hedeflerden biriydi ve bu hedefe afyonda ulaşılmıştı. Bu artışın diğer mallarda da gerçekleştirildiği farzedilirse Osmanlı dış ticaret hadlerinin iyileştirilmesinde tezkere usulünün katkıda bulunduğu söylenebilir.

Öte yandan yed-i vâhid uygulamasında iç ticarette üreticilere ödenen fiyatların nisbeten düşük düzeyde tutulduğu yine afyon örneğinde görülmektedir. Tablo 2’de 1 çeki afyon için üreticilere yed-i vâhidin başladığı 1830 yılında ödenen 45 kuruş, 1835’te sadece % 20 artışla 54 kuruşa çıkarılmıştır; aynı yıllarda İstanbul’da enflasyon oranı % 60’a yaklaştığına göre (Pamuk, İstanbul ve Diğer, s. 17) yapılan zammın fiyatta reel olarak düşmeyi biraz yavaşlatmaktan başka bir işe yaramadığı bellidir. Bu nominal zam da yed-i vâhidle birlikte önemli boyutlara varan kaçakçılığı önlemek üzere âdeta zorunlu biçimde yapılmış bir zamdan ibaretti. Tezkere usulüyle sağlanan zammın dönemin enflasyon oranını çok aşan bir dereceye varmasına bakarak bu uygulamayla ilgili belgelerde özellikle vurgulanan tüccarlar arası rekabetin teşvikiyle üretici halka ödenen fiyatları arttırmakta başarılı olunduğu, fakat yed-i vâhide geçmenin -o sıralarda yerli ve yabancı birçok gözlemcinin de ifade ettiği gibi-üreticilerin pek lehine olmadığı tahmin edilebilir. Tekel mantığına uygun biçimde üreticilere ödenen fiyatların arttırılmamasına karşılık ihraç fiyatlarında yüksek oranda bir artış olduğuna göre hazineye gelir sağlamada başarı gösterilmiştir; nitekim yed-i vâhidin sona erdiği 1839’dan sonra afyon ihraç fiyatlarının simetrik şekilde yed-i vâhid öncesindeki seviyeye hemen indiği grafikte açıkça görülmektedir. Bir başka kaynağın verileri de bunu doğrular niteliktedir.

Tablo 3. 1000 çeki (800 kg.) afyon için İngiltere’nin ödediði fiyat (sterlin olarak)

Yıllar Fiıat (£)

1831 1092

1832 1363

1833 1422

1835 980

1843 700

1846 630

(Poroy, XIII [1981], s. 204'teki tablodan hesaplanmıştır)

Devletin sermayesiyle yürütülen yed-i vâhid uygulamasında kullanılan sermayenin yıllık % 50 civarında bir kâr sağladığı afyonla alâkalı yıllık muhasebe bilançolarından anlaşılmaktadır. Tezkere usulünün başlatıldığı 1827'den sonra palamut, zeytinyağı, ipek, yün ve hatta bütün üretimiyle Antalya bölgesinde, bazı mallar bakımından Selânik'te de yed-i vâhid uygulamaları denenmiş, fakat bunların hiçbirinde afyondaki gibi uzun süreli başarılı bir uygulama gerçekleştirilememiştir.

Yed-i vâhid uygulamasının çeşitli zorlukları ve problemleri vardı. Her şeyden önce ihraç pazarlarında rakip veya ikame edilebilir malların bulunması ciddi bir engeldi. Bu bakımdan ipek, zeytinyağı, yün gibi mallarda yed-i vâhidin başarılı olmadığı söylenebilir. Önemli bir sorun da kaçakçılıktı ve ülke içinde kontrol edilebilir sınırlar dahilinde üretilen mallarda ancak başarı sağlanabiliyordu. İmparatorluğun her tarafında üretilen mallarda kaçakçılığın kontrolü çok zordu. Afyon hem bu bakımdan hem de rakipleri bulunmadığı için çok uygun bir maldı. Anadolu'nun belirli bir bölgesinde üretiliyordu. Yed-i vâhid

idaresinde çok sayıda maaşlı memurun çalıştırılması gerekiyordu. Osmanlı yönetim geleneğinde bu tür işleri maaşla yapmak için yetiştirilmiş tecrübeli ve güvenilir memur sayısı yeterli olmadığı gibi kısa sürede sağlanması da kolay görünmüyordu. Yed-i vâhid idaresi için çok büyük sermaye lâzımdı.

Devlet bu işlere esasen bütçedeki büyük açıkları kapamaya çare olmak üzere girmişti ve bu işlerin gerektirdiği sermayeyi temin etmek hiç de kolay değildi. Uzun süre başarı ile yürütülen afyonda yed-i vâhidin gerektirdiği sermaye üretim hacmine göre yıllık 5-15 milyon kuruş arasında değişiyordu. İlk başlandığı 1830 yılında 7,5 milyon kuruş sermayeyi oluşturabilmek için Vakıflar Nezâreti, Darphâne ve Mukātaat hazinelerinin imkânlarını bir araya getirmeleri icap etmişti. Meselâ ipek ihracatında yed-i vâhide karar verildiği 1831'de gerekli sermaye de 7,5 milyon kuruş tahmin edilmiş, ancak ipekte hem üretimin bütün imparatorlukta yaygın olması hem dış pazarlarda güçlü rakiplerin varlığı yüzünden üç dört aylık denemenin ardından yed-i vâhide son verildiği zaman zorlukla bulunabilmiş olan sermaye afyon ticaretine tahsis edilerek idare büyük bir rahatlama hissetmişti.

Yed-i vâhid yöntemi alış ve satış fiyatları arasındaki farkı büyütebildiği oranda amacına ulaşabildiğinden ihraç fiyatlarını âzami derecede arttırırken üreticilere yapılan ödemeyi asgaride tutması gerekiyordu. Bundan dolayı hem ihracatçı yabancıların hem de üretici halkın çok kere sertleşen yoğun tepkileriyle karşılaşması kaçınılmazdı. Birçok malda yed-i vâhid bir süre uygulandıktan sonra gelen tepki ve baskılar sonucunda terkedilmiş, meselâ zeytinyağında birkaç yıllık denemenin ardından üretici halkın ardı arkası kesilmeyen şikâyetleri neticesinde 1834 başlarında yed-i vâhid kaldırılmıştır (BA, HAT, nr. 24006; BA, Cevdet-Maliye, nr. 6115). Buna karşılık ipekte daha ziyade yabancıların direnerek oluşturduğu piyasa şartları yüzünden fiilen işletilemez hale geldiği için 1831 yazında birkaç aylık bir denemeden sonra bundan da vazgeçilmiştir (BA, MAD, nr. 10476, s. 58; BA, Cevdet-İktisat, nr. 1804).

Çeşitli sakıncalarına ve engellemelere rağmen devletin tezkere usulünü ve yed-i vâhidi uygulamada yıllarca ısrar etmesindeki sebebin sadece hazineye gelir sağlamaktan ibaret kalmadığını, aynı zamanda ekonomideki önemli fonksiyonlarıyla ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Her şeyden önce ihracatın kontrolü hem fiyat seviyesinin ve hayat pahalılığının istikrarda tutulmasına imkân vermiş, hem de özellikle ham madde girdilerini bol ve ucuz hale getirdiği yerli sanayi üretimini önemli ölçüde destekleyerek istihdam yapısının korunmasına yardımcı olmuştur. Ayrıca 1826'da kurulan yeni ordunun harcamalarını karşılamak üzere devletin ticarete aktif biçimde

girmesini ifade eden bu süreçte karşılanan harcamaların içinde yeni ordunun elbise, fes, ayakkabı ve çeşitli mühimmat ihtiyaçları da vardı. Devlet bu ihtiyaçlar için birçok yeni fabrika kurmuş veya mevcut olanları yeni makine ve teçhizatlarla modernleştirerek ilk defa sabit buhar makineleriyle donattığı tesislerin kuruluş ve işletme sermayeleriyle ham maddelerinin sağlanmasında yed-i vâhid ve tezkere usulünün imkânlarından büyük ölçüde faydalanmıştır (BA, Cevdet-Maliye, nr. 3264; BA, MAD, nr. 10123, s. 377-378). Nihayet devletin yalnız ticarete değil aynı zamanda sanayie de aktif şekilde girmesini gerektiren bütün bu süreçlerin paradoksal biçimde ekonominin sivilleştirilmesinde önemli etkisinin bulunduğunu da ilâve etmek gerekir. Devletin ticaret alanına ilk adımını atmak üzere İzmir İhtisab Nezâreti'ne getirdiği Ömer Lutfi Efendi'nin daha başından itibaren bu işlerin sivil ticaret erbabının katkı ve yardımları olmadan başarılamayacağını farkedip hem resmî görevlileri hem de yabancıları devreden çıkararak yerli tüccarla iş birliği içinde çalışmayı tercih etmesi bu zümrelerin gelişmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Hem yed-i vâhidin hem tezkere usulünün her ikisine karşı olan çeşitli yerli güç odakları vardı. Ancak en büyük zararı gören yabancı tüccarlardı ve bunların baskısı sonucu önce 1838'de İngiltere ile imzalandıktan sonra giderek diğer Batılı ülkelerle de benzerleri yapılan ticaret antlaşmalarıyla son kalıntı olarak afyon yed-i vâhidiyle birlikte tezkere usulüne nihayet verilmiştir.

Tezkere usulü ve yed-i vâhid uygulamasının esas fonksiyonu ve nihaî hedefi, modernleşmesine çalışılan orduya sağlayacağı iktisadî ve malî temel sayesinde devletin bekasını temin etmekti denebilir. Devletin bekası için bunların yanında uluslar arası konumunu güçlendirecek bağlantıların da büyük önemi vardı. Özellikle büyük bir deniz gücüne sahip olan İngiltere'nin siyasî ve askerî desteği yalnız Rusya'ya karşı varlığını koruyabilmek için değil, kendi valisinin isyanına karşı da hayatî duruma geldiği bir konjonktürde devletin bekası uğruna yapılması gereken fedakârlığın ne olduğunu İstanbul'da İngiliz elçisi açıkça ifade ediyordu: "Bizim devleti aliyye ile münasebetlerimiz ancak ticaretten ibaret olup yoksa münâsebet-i mülkiyyemiz olmadığından bu şekilde ticaretimiz mahvolduktan sonra aramızda herhangi bir ilişki de kalmaz" (BA, HAT, nr. 47613). 1838 Osmanlı-İngiliz ticaret antlaşması için Tanzimat döneminin önde gelen liderlerinden M. Sâdık Rifat Paşa da "muâhede-i mezkûrenin fâide-i mülkiyye ve nizâmiyyesinde şüphe olmadığı" yorumu ile Tanzimat

ricâlinin bu ikilem karşısındaki tercihini ortaya koymuş oluyordu (Müntehabât-ı Âsâr, III, 11-12).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVNS.AHK.İS.d 20, s. 171; A.DVNS. TZEİ.d 31, s. 7; A.DVNS.TZEİ.d 32, s. 39, 59-60; BA, Cevdet-İktisat, nr. 120, 155, 585, 732, 967, 1185, 1604, 1790; BA, Cevdet-Maliye, nr. 360, 502, 612, 3571, 3658, 4360, 5300, 5543, 11282, 13964, 20001, 27758; BA, HAT, nr. 1571, 23074, 23993, 26293, 26373, 26398, 26468, 26597, 26718, 37500-A, 37739; BA, MAD, nr. 8284, vr. 24a; nr. 8299, s. 12; nr. 8318, s. 14; nr. 8345, s. 14; nr. 8348, s. 133; nr. 8436, s. 100; nr. 8606, s. 123; nr. 9674, s. 53-57; nr. 10117, s. 112; nr. 12051, s. 368; nr. 12198, s. 79; nr. 19482, s. 4; İstanbul Mahkemesi Sicili, nr. 154, vr. 82a; Sâdık Rifat Paşa, Müntehabât-ı Âsâr, İstanbul, ts., III, 11-12; Urquhart, La Turquie et ses ressources, Bruxelles 1837, II, 125; V. J. Puryear, International Economics and Diplomacy in the Near East, California 1935, s. 115, 118, 120-121, 123; A. C. Wood, History of Levant Company, London 1935, s. 193, 198; H. Temperley, England and the Near East: The Crimea, London 1936, s. 31; F. E. Bailey, British Policy and the Turkish Reform Movement, Cambridge 1942, s. 121, 260-262; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münasebetleri I: 1580-1838, Ankara 1974, s. 70; C. Issawi, The Economic History of Turkey, 1800-1914, Chicago 1980, s. 261-263, 330-331; a.mlf., The Fertile Cresent, 1800-1914, New York 1988, s. 147-151; J. Schmidt, "Three Decades of Dutch Opium Trade in the Levant, 1826-1855", Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326-1960): Actes du sixième congrès international tenu à Aix-en-Provence du 1er au 4 Juillet 1992 (ed. D. Panzac), Paris 1995, s. 263-268; a.mlf., From Anatolia to Indonesia: Opium Trade and the Dutch Community of Izmir, 1820-1940, Istanbul 1998, tür.yer.; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul 1999, s. 208, 212; a.mlf., İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler: 1469-1998, Ankara 2000, s. 17, 29; Filiz Çolak, "İzmir'in İhracatında Palamut'un Yeri ve Önemi", Ciépo Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XIV. Sempozyumu

Bildirileri (haz. Tuncer Baykara), Ankara 2004, s. 89; Ibrahim Ihsan Poroy, "Expansion of Opium Production in Turkey and the State Monopoly of 1828-1839", IJMES, XIII (1981), s. 191-211; A. Üner Turgay, "The Nineteenth-Century Golden Triangle: Chinese Consumption, Ottoman Production, and the American Connection", IJTS, II (1981-82), s. 105-125; III (1984-85), s. 65-87.

Mehmet Genç

YEDÂLÎ

(اليدالي)

Muhammed b. Muhtâr b. Muhammed el-Yedâlî (ö. 1166/1753)

Moritanyalı âlim.

1096'da (1685) Moritanya'nın güneyindeki tarihî Şinkīt bölgesinde Trârze'deki Kıble'nin merkezi Tendegsem'de doğdu. Soyu, Berberîler'in Sanhâce kolundan Zevâyâ'nın İdevdây kabilesinin kurucusu Yiddâc'a kadar ulaşır. Nisbesindeki Yedâl kelimesinin aslı "ceddü Alî"dir ve Yeddâl diye de söylenir. Bazı eserlerde zikredilen Deymânî nisbesi, annesi Umbaylulla (Fâtıma) bint Sîdî el-Emîn'in Deymâniyyûn'a mensubiyetinden kaynaklanmaktadır. Yetim olarak büyüyen Yedâlî ilk eğitimini aile ortamında, Kur'an eğitimini Eşfağ Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer et-Tunkelî'den aldı. Diğer hocaları arasında şeyhi Minnehan b. Mûd b. Mâlik, Muhtâr b. Mustafa el-Yedâlî, Ahmed b. Eşfâk el-Muhtâr Bâbû ve Muhtâr b. Fâğ Mûsâ yer alır. Erken yaşlarda üstün zekâsıyla öne çıkan Yedâlî'nin biri Agādîr-Dûm arasında, diğeri yaşadığı bölge sınırları içinde gerçekleşen iki seyahatinden söz edilmektedir. 1677'de bölgede yerleşik hayat süren Zevâyâ ile yaşamlarını göçmen olarak sürdüren Benî Süleym Arapları'nın soyundan gelen Benî Hassân kabilesi arasında cereyan eden Şürbübbe savaşında çok sayıda asker, âlim ve şairin yanı sıra halktan da birçok kişi ölmüş, bu arada pek çok kitap yok olmuştur. Yedâlî üzerinde büyük etkisi olan bu savaş onun eserlerine de yansımış, bir bakıma Zevâyâ'nın resmî tarihçiliğini üstlenerek eserlerinde değerli bilgiler aktarmıştır. Moritanya'nın İcîdî bölgesinde vefat eden Yedâlî tefsir, fıkıh, usul ve siyer gibi alanlar dışında şairlik yönüyle de tanınmaktadır. Onun Şâzeliyye'ye intisabına Muhtâr b. Mustafa el-Yedâlî vesile olmuştur. Esasen tarikatın Nâsıriyye kolunu Kıble bölgesine ilk yayan kişi bu hocasıdır; Yedâlî de Şinkīt'te sûfîliğin yayılmasına öncülük etmiştir.

Eserleri. 1. Dîvânü şiʿri Muḥammed el-Yedâlî ed-Deymânî. Zühde dair şiirleriyle medih ve mersiye ağırlıklı şiirlerinin bir araya getirilmesiyle

oluşan 1000 beyit hacminde bir eserdir (nşr. Âmir b. Akkâh, Rabat 1989). 2. ez̠-Z̠ehebü'l-ibrîz fî tefsîri Kitâbillâhi'l-ʿazîz. Moritanya'da hem genel anlamda hem de işârî açıdan kaleme alınan ilk tefsir çalışması olup bölgede XII ve XIII. (XVIII ve XIX.) yüzyıllarda yazılan tefsirlerden günümüze ulaşan tek örnektir. 1160'ta (1747) tamamlanan dört ciltlik eser henüz yazma halindedir (el-Ma'hedü'l-Mûrîtânî li'l-bahsi'l-ilmî, IMRS, Nuakşot, nr. 149, 2176, 2791, 2836). Ancak müellifin torunlarından İsmâil b. Râcil b. Ahmed Sâlim'in eseri neşre hazırladığı bilinmektedir. Franck Leconte kitap üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 3. H̱âtimetü't-taṣavvuf ve şerḥuhâ (bk. bibl.). Senegal'de Mürîdiyye tarikatının kurucusu Ahmedü Bamba'nın (ö. 1927) kaleme aldığı Mesâlikü'l-cinân fî cemiʿ mâ ferraḳahu'd-Deymânî adlı esere ilham kaynağı olduğu belirtilir. 4. Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid. Eserde geleneksel akaid konuları dışında evliyaya yaklaşım, Aristo'nun astrolojideki görüşleri, ilm-i hurûf, filozoflara göre bedenin dâimî şekilde kayboluşu gibi konular ele alınmaktadır. Eser Muhtâr b. Cencî tarafından manzum olarak özetlenmiştir. 5. Ferâʾidü'l-fevâʾid. Eş'arî mezhebine dair bir akaid kitabıdır. 6. Ḥulletü's-siyerâʾ fî ensâbi'l-ʿArab ve sîreti ḫayri'l-verâʾ (bir nüshası için bk. Rebstock, s. 80). 7. Şiyemü'z-Zevâyâ. Zevâyâ ve Benî Hassân kabilelerinin tarihiyle Şürbübbe savaşı hakkındadır. 8. Emrü'l-velî Nâṣırüddîn (Emru Şürbübbe, Ġazavâtü Şürbübbe, Kerâmâtü Nâṣıriddîn, Menâḳıb ve Meġāzî Nâṣıriddîn). Şürbübbe savaşında Zevâyâ'nın kumandanı olan Nâsırüddin ed-Deylemî hakkında yazılan eser İsmâil Hamet tarafından Şiyemü'z-Zevâyâ ile birlikte Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise: Nacer Eddine, Paris 1911). 9. Ṣalâtü rabbî. Müellifin na'tlarından meydana gelen eser üzerine yine müellif el-Mürebbî şerḥu Ṣalâti rabbî adıyla bir şerh kaleme almıştır (nşr. Muhammed b. Ahmed eş-Şınkītî, baskı yeri yok, 2003). 10. Risâletü'l-lefʿa. Hocalarından Minnehan'ın oğlu Muhammed el-Emîn ile fıkha dair ortak ve tartışmalı görüşlerini içermektedir. 11. Fetâvâ. Yedâlî'nin daha ziyade nevâzil konusundaki fetvalarından ibarettir. 12. Risâletü'n-naṣîḥa fi'l-emri bi'l-maʿrûf. 13. Risâle fî mesâliki'l-ʿille. Fıkha dairdir. 14. Vâżıḥu'l-mez̠âhib fî sîreti'l-muḫtâr ḫayri'l-mez̠âhib. Hz. Muhammed'in nesebi hakkında manzum bir eserdir. Yedâlî'nin diğer eserleri de şunlardır: en-Naṣîḥa li-ebnâʾi ʿumûmetihî, eṣ-Ṣavârimü'l-Hindüvâniyye fî reddi şibhi'l-cîmi's-Sûdâniyye, el-Farḳ beyne'l-cemʿ ve ismü'l-cemʿ ve ismü'l-cins ve ʿalemü'l-cins (Yedâlî'nin çoğu yazma halinde olan ve Nuakşot'ta Râcil b. Ahmed Sâlim ve Muhammed Sâlim b.

Mahbûbî’nin özel kütüphanelerinde bulunan eserleri için bk. Rebstock, s. 45, 52-53, 78, 80; Leconte, Un exégèse, s. 14-15, 119). Moritanyalı âlim Muhammed en-Nâbiga el-Kāllâvî, Yedâlî’nin tasavvufî yönü hakkında en-Necmü’s̱-s̱âḳıb fî baʿż mâ li’l-Yedâlî min menâḳıb adıyla bir eser yazmıştır (nşr. Muhammezün vüld Bâbbâh, Nuakşot 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Yedâlî, Nuṣûṣ mine’t-târîḫi’l-Morîtânî (nşr. Muhammezün vüld Bâbbâh), Beytülhikme 1990, neşredenin girişi, s. 19-54; U. Rebstock, Sammlung arabischer Handschriften aus Mauretanien, Wiesbaden 1989, s. 45, 52-53, 78, 80; Franck Leconte, Un exégèse mystique du Coran au XVIIIeme siècle dans le sud-ouest de la Mauritanie (al-Gibla) (yüksek lisans tezi, 1995), Université de Marseille, tür.yer.; a.mlf., “al-Yadālī”, EI² (Fr.), XI, 246-247; M. Muhtâr vüld es-Sa‘d, İmâretü’t-Tirârze ve ʿalâḳātüha’t-ticâriyye ve’s-siyâsiyye maʿa’l-Fransiyyîn min 1703 ilâ 1860, Rabat 2002, I, 94, 264, 268-269; Muhammed b. Sîdî Muhammed b. Mevlây, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn bi-bilâdi Şinḳīṭ, Kiffa/Moritanya 2008, s. 230-276; T. Cleaveland, “Islam and the Construction of Social Identity in the Nineteenth-Century Sahara”, JAfr.H, XXXIX/3 (1998), s. 365-388; Kota Kariya, “Khātima (fī) al-Tasawwuf: An Arabic Work of a Western Saharan Muslim Intellectual”, JAAS, LXXXI (2011), s. 133-146.

Ahmet Kavas

YEDİ ADA CUMHURİYETİ

İyonya denizinde eski Venedik adalarından oluşturulan özerk idare (1800-1864).

Osmanlı ve Rusya himayesinde 1800 yılında kurulan Yedi Ada Cumhuriyeti (Cumhuru) (The Republic of The Seven United Islands), Korfu (Corfu), Kefalonya (Kefalonia), Zanta (Zante), Ayamavra (Lefkas), Çuka (Cerigo), İtaki (Ithika) ve Pakso (Paxos) adalarından oluşmaktaydı. Adaların toplam yüzölçümü yaklaşık 2.307 km² idi. Osmanlılar'ın Cezâyir-i Seb'a-i Müctemia Cumhuru olarak adlandırdığı bu siyasal yapı, Mora yarımadasının kuzeybatısında, Arnavutluk'un güneyinde ve Adriyatik deniziyle Akdeniz'in kesiştiği, eskiden Venedik denizi denilen bölgede yer alıyordu.

Yedi Ada grubu Ortaçağ'da Roma ve Bizans dönemlerini yaşadı. İstanbul'un Latinler'in eline geçtiği (1204) IV. Haçlı Seferi sonunda adaların çoğu Venedik Cumhuriyeti hâkimiyetine girdi. Korfu ve Pakso 1386'da kesin biçimde Venedikliler'in idaresine girdi (Jervis, s. 77-117). Fâtih Sultan Mehmed zamanında İtalya'nın fethi için

çıkılan Otranto seferi esnasında Gedik Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması bölgenin önemli adaları Ayamavra, Kefalonya ve Zanta'yı fethetti (884/1479). Fâtih'in ölümü üzerine bu hâkimiyet son buldu. Korfu'nun alınması için Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Barbaros Hayreddin Paşa komutasındaki kuvvetler Korfu'yu kuşattı (18 Ağustos 1537). Ertesi yıl Preveze zaferinin ardından Çuka dahil bölgedeki adaların büyük bölümünde egemenlik sağlandı; ancak bu egemenlik kalıcı olamadı. II. Selim döneminde Kıbrıs Venedik'ten alınınca (1571) Doğu Akdeniz'in tam denetimi için Yedi Ada'nın fethine teşebbüs edildiyse de yine başarı sağlanamadı. Bu tarihten itibaren adalara yönelik müslüman korsan saldırıları sürdü. Adalar Osmanlılar ile Venedikliler arasında el değiştirdi. Venedik idaresi döneminde Osmanlı toprağı Mora'dan ve bazı adalardan Rumlar Yedi Ada'ya yerleşmeye başladı. Osmanlılar'ın Kutsal İttifak ülkelerine karşı yenilmesiyle imzalanan 1699 Karlofça Antlaşması

hükümlerine göre Korfu, Zanta, Kefalonya ve Ayamavra ile Mora'nın Venedik'e bırakılması kabul edildi. Mora yarımadasının 1715'te Venedik'ten geri alınması esnasında başta Korfu olmak üzere adaların fethine çalışıldıysa da 1718 tarihli Pasarofça Antlaşması'yla yine eski duruma dönüldü. Yedi Adalar grubuna dair hâkimiyet mücadelesinde en önemli dönemlerden biri Fransa'nın Dalmaçya denizine kadar indiği İtalya harekâtının ardından yaşandı. 1797 seferinde Napolyon Bonapart burasını kolayca zaptetti. Bu gelişme üzerine bölgede etkin güç olan Avusturya, Fransa ile 17 Ekim 1797'de Campo-Formio Antlaşması'nı imzaladı. Bölgeyi yeni baştan şekillendiren ve Venedik Cumhuriyeti'ni tarih sahnesinden silen bu antlaşmanın 5. maddesi Venedik'e ait İyonya adalarının Fransa'ya bırakılmasını öngörüyordu. Bu gelişmeler neticesinde Osmanlı Devleti ile Fransa sınır komşusu oldu. Fransızlar, Korfu'yu ileride Akdeniz'de yapacakları askerî harekât için bir üs haline getirdiler. Bir taraftan da Mora, Akdeniz adaları ve Arnavutluk ahalisini Osmanlı aleyhinde kışkırtmaya başladılar.

Ahalisinin çoğunluğu Rumlar'dan meydana gelen Yedi Ada'nın statüsü Fransa'nın Temmuz 1798'de Mısır'ı işgal etmesiyle tekrar değişti. Doğu Akdeniz'deki güçler dengesini altüst eden bu saldırı, Avrupa'da Fransa'ya karşı mücadele eden İngiltere ve Rusya'yı Osmanlılar'ın müttefiki haline getirdi. Osmanlı-Rus müttefik donanmaları Fransızlar'a karşı Adriyatik denizine hareket etti. Bu arada bölgenin önemli idarecilerinden Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa da devreye sokuldu. Müttefik donanma, Fransa denetimindeki adaları ele geçirirken Ali Paşa da Arnavutluk sahilindeki liman ve iskeleleri denetim altına alacaktı. Tepedelenli'nin emrindeki paralı Arnavut askerleri Korfu'nun karşısındaki Butrinto Kalesi'ne yerleşti. Kısa sürede sahiller tamamen zaptedildi. Buralardaki Fransız askerleri Korfu'ya sığındı. Müttefik donanma ise ilk olarak 1799'da Zanta'yı ele geçirdi. Bunun üzerine Ayamavra halkı müttefiklere itaatini bildirdi. Bu başarıların ardından Korfu'ya hareket edildi. Osmanlılar için Korfu'nun fethi Rumeli'nin Batı kısmının emniyet altına alınması bakımından önem arzediyordu. Bu sebeple müstahkem Korfu Kalesi dört bir yandan kuşatıldı ve şiddetli saldırılar gerçekleştirildi. Kalenin direnmesi üzerine Yanya valisi ile diğer Rumeli paşalarından asker istendi. Nihayet kale 5 Mart 1799'da zaptedildi. Kalelerde Fransızlar'a ait çok sayıda mühimmat ele geçirildi. Böylece Yedi Ada'nın denetimi tamamen müttefiklerin yönetimine geçmiş

oldu. Fethin ardından savaşın maliyeti hesaplandı. Buna göre Rus askerleri için yapılan sarfiyat dahil Yedi Ada seferine hazineden toplam 78.342,5 kuruş harcandığı görüldü. Gelir olarak ise Rus generali vasıtasıyla Zenta ve Kefalonya'daki Fransızlar'dan elde edilen 18.879,5 kuruş kayıtlara geçti (BA, C. HR, nr. 1988, 7531). Adalardaki 3036 esir Fransız askeri kiralanan tüccar gemileriyle tahliye edildi (BA, C. HR, nr. 1277, 7531). Osmanlı Devleti adaların savunması için bir süre askerini bölgede tuttu. Daha sonra Yedi Ada'da geçici olarak 3000 Rus askerinin konuşlandırılması kararlaştırıldı. Bu sayı zamanla 600'e kadar indi. Rusya'nın bölgeyi terketmeme politikaları sebebiyle bu askerî garnizon bölgede devamlı kalmayı sürdürdü (BA, HAT, nr. 5763-A, 7666-A; Uzunçarşılıoğlu, I/3-4 [1937], s. 628-632).

Yedi Ada harekâtı sona erince sıra buraların idaresine dair düzenlemelere geldi. Osmanlı ve Rus yetkililerinin İstanbul'da yaptıkları müzakereler neticesinde 21 Mart 1800 tarihli on iki maddelik bir kuruluş sözleşmesi imzalandı. Buna göre daha önce Venedik'e ait olan Korfu, Kefalonya, Ayamavra, Zanta, İtaki, Pakso ve Çuka adaları ile Mora yarımadası ve Arnavutluk sahillerindeki bütün adalar Cezâyir-i Seb'a-i Müctemia Cumhuru adıyla özerk bir siyasî yapı bünyesinde toplanıyordu (BA, C. DH, nr. 1480; Cevdet, VII, 51). Şeklen de olsa Yedi Ada'nın sınırlarına Venedik Cumhuriyeti'nin Arnavutluk tarafındaki topraklarından Parga, Preveze, Voniça (Vonitza) ve Butrinto dahil edildi. Yeni oluşum iç işlerinde serbest, dış işlerinde Osmanlı Devleti'ne bağlı olacak, vergi verecek ve Rusya'nın kefaleti altında bulunacaktı. Anlaşmayı Osmanlılar adına Rumeli Kazaskeri İbrâhim İsmet Bey ile Reîsülküttâb Ahmed Âtıf Efendi, Rusya adına İstanbul ortaelçisi Basili Tamara imzaladı. Yedi Ada'nın dâhilî ve hâricî idaresi, Osmanlılar'a bağlı Dubrovnik (Raguza) Cumhuru'nda olduğu gibi halkın ileri gelenlerinden oluşacak bir senato vasıtasıyla yürütülecek, yönetimine dair Osmanlı Devleti ve Rusya tarafından daha sonra ayrıntılı bir nizamnâme düzenlenecekti. Osmanlı Devleti, Dubrovnik'e tanınan ticarî ayrıcalıkların aynısını Yedi Ada Cumhuriyeti ahalisine vermeyi kabul ediyordu. Cumhuriyetin tüccar ve kaptanları eskisi gibi Karadeniz'deki ticaretlerini kendilerine ait bandıra ile yapabileceklerdi; ahalisinden Osmanlı ülkesinde ikamet edenlerle ticaret yapanların muamelelerini yürütmek için konsolos tayin edecekti. Her üç yılda bir olmak üzere devlete 75.000 kuruş cizye verilecekti. Parga, Preveze, Voniça ve Butrinto, Osmanlı

egemenliğinde kalacak, halkı anlaşmanın imzalanmasından itibaren iki yıl vergiden muaf tutulacaktı. Özerk statüsünden ötürü buralardaki kiliselerin tamirine ve yeni kilise yapımına izin veriliyordu. Kuruluş anlaşması en geç iki buçuk ay içinde onaylanacaktı (BA, C. HR, nr. 1383, 1988, 4554, 4602, 4672, 4691, 5178; Cevdet, VII, 51).

Anlaşmanın imzalanmasının hemen ardından Osmanlı Devleti bütün ilgili daire

ve eyaletlere emirler göndererek bu kuruluşu duyurdu ve onlara ait tüccar gemilerinin Osmanlı denizlerinde serbestçe dolaşabilecekleri bildirildi (BA, DVN. DVE, d, nr. 105/1, 1-170; BA, C. HR, nr. 2050, 2111, 4691). Fransa, Mısır'da müttefiklere mağlûp olunca İngiltere ile imzaladığı 27 Mart 1802 tarihli Amiens Antlaşması'nın 9. maddesiyle cumhuriyeti resmen tanıdı. Bu antlaşmadan kısa bir süre sonra Osmanlı Devleti ile Fransa arasında 25 Haziran 1802 tarihli barış antlaşması ile kuruluş resmen teyit edildi (Erim, I, 213-217). Cumhurun kuruluşu üzerine yeni devletin sembolü olacak bayrağı belirlendi. Cumhuriyet vatandaşlarının seyahat ve ticarette kullanacakları bandıranın mavi zemin üzerine insan yüzlü ve kanatlı bir aslanın tuttuğu, cumhuru oluşturan adaları temsil eden yedi ok, bunun alt tarafında 1800 tarihi ve onun da alt kısmında haç işaretini ihtiva etmesi kararlaştırıldı. Cumhuriyetin coğrafî ve dinî yapısını temsil eden bu semboller yanında Osmanlı egemenliğini göstermek için bandıranın sol üst köşesine kuruluş tarihine işareten "hicrî 1214" yazılması yeterli bulundu (BA, HAT, nr. 7600, 1601-B, nr. 7662; Uzunçarşılıoğlu, I/3-4 [1937], s. 632-634).

Cumhuriyetin idarî nizamnâmesine 18 Kasım 1803 tarihinde Osmanlı, Rus, İngiliz ve cumhuriyet yetkililerinin müzakereleri neticesinde son şekli verildi (BA, HAT, nr. 7601). Yedi Ada'nın dâhilî ve hâricî işleyişini düzenleyen yedi bend ve 212 maddelik bu nizamnâme hazırlanırken halkın alışık olduğu eski dönem Venedik kanunlarından da istifade edildi. Nizamnâmenin on yedi maddeden müteşekkil ilk kısmı cumhuriyetin şeklî yapısı ve dayandığı temellerin izahına ayrıldı. Burada sınırlar belirlendikten sonra Katoliklik dahil diğer inançlara karşı saygılı olmak şartıyla Rum Ortodoks mezhebinin asıl kabul edildiği vurgulanmaktaydı. Ayrıca cumhuriyeti yönetecek soylu sınıfının nitelikleri ortaya konularak en geç

1803 yılı Eylülüne kadar her bir adanın kendi temsilcisini belirlemesi isteniyordu (1-17. maddeler). İkinci bendde cumhuriyetin dâhilî idaresi ele alınmakta ve soylulardan meydana gelen senatonun görevleri belirtilmekteydi. Nizamnâme metni cumhuriyet senatosunda onaylandıktan sonra bir nüshası Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıklarına işaret eden bir yazı ile birlikte Bâbıâli'ye takdim edildi (Cezâyir-i Seb'a-i Müctemi'a Cumhuru Nizamnâme-i Dâhilîsi, vr. 1a-28b; Muahedât Mecmuası, IV [1298], s. 28-35). Anayasada 1803 düzenlemelerinin kabulünün ardından oluşturulan ilk senatonun başkanlığına George Theotakis getirildi. Osmanlı Devleti, Yedi Ada yönetimi kurulunca ileri gelenlerine rütbelerine göre çeşitli hediye ve nişanlar gönderdi (BA, C. HR, nr. 3387).

Osmanlı Devleti, Yedi Ada Cumhuriyeti anayasanın uygulanmasında usulsüzlükler yaşanmaması için Korfu'da muhafız sıfatıyla bulundurduğu Mustafa Ağa'yı beraberinde evlâd-ı fâtihân askeri olduğu halde İçkale'de oturmak şartıyla yetkilendirdi (BA, C. AS, nr. 17582; BA, C. HR, nr. 1770). Ardından Korfu nâzırı olarak bir memur ve yanında bir tercüman istihdam edilmeye başlandı. Bunların maaşları hazineden karşılanıyordu. Aynı şekilde Rusya da dâhilî nizamın teftişi için bir memurunu görevlendirdi. Yedi Ada Cumhuriyeti tüccarının Osmanlı topraklarında serbestçe yapacağı ticarette gümrük oranları belirlendi. Adalıların ticarî faaliyet gösterecekleri önemli liman şehirlerinde konsolos bulundurabilmeleri sağlandı. Yedi Ada'nın Osmanlı Devleti'ne üç yılda bir ödeyeceği toplam vergi cumhurun bütün vatandaşlarını kapsadığından İstanbul'da yaşayanların da cizye mükellefiyetinden muaf tutulması sağlandı. Bu arada Yedi Ada'nın Osmanlı Devleti'ne bağlılığı dikkate alınarak onun dış politikalarına uygun hareket edilmesi, meselâ savaş halinde bulunulan ülkelerle ticaret yapılmaması gibi hususlar karara bağlandı. Osmanlı topraklarından Yedi Ada'ya gelenler altı ayda bir İstanbul'a bildirilecek, buraya yerleşmek isteyenlere izin verilmeyecekti. Osmanlı Devleti ancak savaş durumunda cumhur idaresine haber vermek şartıyla bölgede donanma bulundurabilecekti.

Yedi Ada Cumhuriyeti kuruluş sonrası da devletler arası dengelerin muhatabı olmaya devam etti. 9 Temmuz 1807 tarihinde Rusya ile Fransa arasında Tilsitt Antlaşması imzalandığında Rusya, antlaşmanın gizli 2. maddesinde Lehistan Krallığı'nın yeniden kurulması ısrarından vazgeçmesi karşılığında Yedi Ada Cumhuriyeti üzerindeki haklarını Fransa'ya

devretmeyi kabul etti. Fransa bu antlaşmanın ardından 17.000 askerini yollayarak Yedi Ada'yı teslim aldı. Bu esnada çok önemli iç karışıklıklarla uğraşan ve 1806'dan beri Rusya ile savaş hali devam eden Osmanlı Devleti, Fransa'yı karşısına almak istemediğinden Yedi Ada Cumhuriyeti üzerindeki hâkimiyetinden vazgeçmek zorunda kaldı. Ancak Fransa'nın bu egemenliği uzun sürmedi. Adaların stratejik konumu, XIX. yüzyıldan itibaren Doğu Akdeniz'deki güç dengelerini yakından izleyen ve kontrol altında tutmaya çalışan İngiltere'yi harekete geçirdi. İngilizler bölgede donanma bulundurmaya başladılar. İngiliz kuvvetleri 1809'da Zanta, Kefalonya ve Çuka'da, 1810'da Ayamavra'da, 1814'te Pakso'da denetimi sağladılar. Yedi Ada Cumhuriyeti'nin tamamen İngiliz hâkimiyetine geçmesi ise Avrupa'yı yeniden şekillendiren 1815 Viyana Kongresi sonucunda mümkün olabildi. Osmanlı Devleti'nin katılmadığı kongrenin ardından 5 Kasım'da Paris'te İngiltere, Avusturya, Prusya ve Rusya arasında imzalanan bir mukavelenâme ile adaların İngiltere'ye bırakılması kararlaştırıldı. Buna göre Yedi Ada Cumhuriyeti İngiltere kralının himayesinde, 21 Mart 1800 tarihinde Osmanlılar'la Ruslar arasında imzalanan antlaşmada belirlenen sınırlarını muhafaza etmek şartıyla bağımsızlığını sürdürecekti. İngiltere cumhuriyete hâkim olunca diğer sömürgelerine tayin ettiği idareciler statüsünde yüksek komiser sıfatıyla Sir James Campbell'i görevlendirdi. İki yıl sonra kapsamlı bir yeni anayasa hazırlandı. Bu arada cumhuriyetin yeni bayrağı, eski bandırada Osmanlı Devleti'ni temsil eden 1214 hicrî tarihin yazıldığı sol üst kısma İngiliz kraliyet bayrağının konulmasıyla oluşturuldu.

Osmanlı Devleti, Yedi Ada kararından hoşnut olmadı; bu kararı devletler arası hukuka aykırı bulan yorumlar yapıldı. Cumhuriyetin Rumeli tarafındaki arazisinin durumu Fransızlar'la olduğu gibi İngilizler'le de tartışmalara yol açıyor, öte yandan Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa'nın bölgedeki ağırlığı devam ediyordu. Meselenin çözümü için İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında 24 Nisan 1819 tarihinde bir anlaşma yapıldı. Buna göre Bâbıâli, Yedi Ada'nın İngiltere'ye devrini, İngiltere de Parga, Preveze, Voniça ve Butrinto'nun Osmanlı egemenliğinde kalmasını onaylıyordu. Bu tarihten sonra cumhuriyet vatandaşlarına tanınan ticarî imtiyazlar yerine İngiltere halkına uygulanan usullerin geçerliliği kabul edildi. Ayrıca İstanbul'daki Yedi Ada Cumhuriyeti vatandaşlarından burada kalan ve emlâk sahibi olanlarının istemeleri durumda Osmanlı tâbiiyetine geçmeleri veya en geç bir yıl zarfında mülklerini satıp ülkelerine dönmeleri

kararlaştırıldı (BA, C. HR, nr. 742). Osmanlı Devleti, Yedi Ada ile ilişkilerini Korfu'da bulundurduğu şehbenderi vasıtasıyla sürdürdü. Yedi Ada'da İngiliz hâkimiyeti başladıktan sonra Osmanlı Devleti ile ilk sorun 1821 Rum isyanı esnasında yaşandı. Cumhuriyet vatandaşı

Rumlar isyana destek verdiler. Hatta buradaki İngiliz askerî birliklerinde görev yapan kişilerin Mora'ya geçerek isyancılara liderlik yaptıkları öğrenildi. Bu tarihlerde önemli miktarda zeytin ve zeytinyağı üretilen ve toplam nüfusları 200.000'i bulan bu adalardan gelen yardımlar Bâbıâli'yi çok rahatsız etti.

Yedi Ada Cumhuriyeti'nin son hâmisi İngiltere 13 Temmuz 1863'te adaları Yunanistan'a devretme kararı aldı. Ardından Viyana Kongresi'ni imzalayan devletler Yedi Ada'nın yeni statüsüne dair Londra'da müzakereler yaptılar ve 14 Kasım 1863 tarihli dokuz maddelik bir anlaşma imzaladılar. Bu karar açıkça 1815 Viyana Kongresi hukukuna aykırıydı. Bu sebeple, Yedi Ada'nın Yunanistan'a verilebilmesi için kongre kararları ile uyum sağlamak için ilgili devletler 29 Mart 1864'te Londra'da bir anlaşma daha imzaladılar. Adalar Yunanistan'a ileride Osmanlı Devleti aleyhine zararlı faaliyetlere izin verilmemek şartıyla devrediliyordu. Son prosedürlerin de tamamlanmasıyla Yunanistan 21 Mayıs 1864'te adaları mülkiyetine geçirdi ve Kont Dimitrios Nikolaou Karousos'ı yöneticiliğe tayin etti. Gelecekte büyük Yunanistan emeli (megali idea) için önemli bir destek mânasına gelen bu karar, Osmanlılar tarafından ertesi yıl İstanbul'da imzalanan 8 Nisan 1865 tarihli bir anlaşma ile onaylandı. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti'nin Yedi Ada ile ilişkileri Korfu'da açılan şehbenderlik vasıtasıyla yürütüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Cezâyir-i Seb'a-i Müctemi'a Cumhuriyeti Nizâmnâme-i Dâhilîsi, Ministerio Cultura Biblioteca Nacional (Madrid Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları), nr. 12096, vr. 1a-28b; Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001, s. 111-118;

Cevdet, Târih, VII, 51, 278-291; VIII, 41-46, 222-245; X, 157-165; XII, 61-100; Henry-White Jervis, History of the Island of Corfú and of the Republic of the Ionian Islands, London 1852, tür.yer.; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman, Paris 1900, II, 36-40; Enver Ziya Karal, Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802), İstanbul 1938, s. 106 vd.; a.mlf., "Yunan Adalarının Fransızlar Tarafından İşgali ve Osmanlı-Rus Münasebatı", Tarih Semineri Dergisi, sy. 1, İstanbul 1937, s. 100-125; a.mlf., "İngilterenin Akdeniz Hakimiyeti Hakkında Vesikalar, 1798-1805", TV, I/2 (1941), s. 122-134; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 23-35, 61-71, 205, 211, 213-217, 219-232, 255-258; İsmail Soysal, Fransız İhtilâli ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri (1789-1802), Ankara 1989, s. 161 vd.; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1994, s. 39-52; Hüseyin Baha Öztunç, Yedi Ada Cumhuriyeti (yüksek lisans tezi, 2007), Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Muâhedât Mecmuası, IV, İstanbul 1298, s. 28-35; İsmail Hakkı Uzunçarşılıoğlu, "Arşiv Vesikalarına Göre Yedi Ada Cumhuriyeti", TTK Belleten, I/3-4 (1937), s. 627-639; H. Temperley, "Documents Illustrating the Cession of the Ionian Islands to Greece, 1848-70", The Journal of Modern History, IX/1, Chicago 1937, s. 48-55.

Ali Fuat Örenç

YEDİ GÖK

(bk. SEMA).

YEDİ HARF

(bk. el-AHRUFÜ’s-SEB‘A).

YEDİ KIRAAT

(bk. KIRAAT).

YEDİ MEŞ‘ALECİLER

1928’de yedi şair ve yazarın kurduğu edebî topluluk

(bk. MEŞ‘ALE).

YEDİKULELİ SEYYİD ABDULLAH

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Hâşimîzâde).

YEGÂH

(یگاه)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Seydî'nin el-Matla'ında şubeler arasında zikrettiği yegâh Türk mûsikisinin yegâh perdesinde karar eden, inici seyir özelliğine sahip makamlarından biridir. Makamın dizileri yerindeki nevâ makamı (yerinde uşşak dörtlüsü + nevâda bûselik beşlisi) dizisine yegâhta rast makamı (yegâhta rast beşlisi + dügâhta rast veya bûselik dörtlüsü) dizisinin eklenmesiyle elde edilmiştir. Yegâh makamı, bazan da bestelenen formun büyük veya küçük oluşuna göre nevâ makamı dizisine yegâhta sadece rast beşlisinin eklenmesi ve bununla karar etmesi şeklinde de kullanılmıştır. Kâr, beste, ağır ve yürük semâilerle peşrevlerde makam bütün teferruatıyla icra edilirken şarkı gibi küçük formlarda ikinci şekil tercih edilir. Makamı teşkil eden ikinci dizi yani yegâhtaki rast dizisi, bazan ve özellikle inici seyirde nîm-hicaz (do diyez) perdesinin atılması sonucu acemli rast dizisi halinde de kullanılmıştır. Bu durumda yegâhtaki rast dizisinin üst bölgesi, yani dügâh perdesi üzerindeki dörtlü bûselik dörtlüsü olacaktır.

Yegâh makamının güçlüsü nevâ makamının da güçlüsü olan nevâ perdesidir ve bu perdede rast çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Yarım karar sırasında nîm-hicaz perdesi de yeden olarak kullanılır. İkinci mertebe güçlü ise üzerinde üç ayrı çeşni bulunan dügâh perdesidir. Makam iki ayrı diziden meydana geldiği için asma kararlar bakımından zengindir. Yine kullanılan forma göre her iki makamın asma kararları kullanılabilir. Nevâ makamının asma kararları şunlardır: Eviçte segâh çeşnisiyle tiz taraftan tiz bûselik perdesi kullanılarak inilirse ferahnâk çeşnisiyle asma karar yapılabilir. Ayrıca segâh perdesinde de segâhlı veya ferahnâklı asma karar imkânı vardır. Ayrıca çârgâhta çârgâhlı, segâhta segâhlı ve rast perdesine düşülüp rastlı asma kararlar yapılabilir.

Bunlardan başka dügâh perdesi de bu makam için çok önemli bir asma karar perdesidir. Çünkü bu perde nevâ makamının durak perdesidir ve aynı

zamanda yegâhtaki rast dizisinin güçlü sesi durumundadır. Bu sebeplerle dügâh perdesi üzerinde üç ayrı çeşni dörtlü halinde yer alır. Bunlar yerindeki nevâ dizisinin pest tarafı olarak dügâhta (yerinde) uşşak dörtlüsü, yegâhtaki rast dizisinin tiz tarafı olarak dügâhta rast dörtlüsü, yine yegâhtaki acemli rast dizisinin tiz tarafı olarak dügâhta bûselik dörtlüsüdür. Bu perdede de belirtilen çeşnilerle asma kararlar yapılabilir.

Nevâ seyri esnasında rast perdesine düşülürse bu perdede de rastlı asma karar yapılabilir. Yegâh perdesindeki rast dizisinin seyri sırasında rast perdesindeki asma karar rast veya yukarıdan inilirken

nîm-hicaz perdesi kullanılmışsa pençgâh çeşnilidir. Yerindeki rast makamının üçüncü derecesi olan segâh perdesinde segâhlı veya ferahnâklı asma kararın yapıldığı da bilinmektedir. Yegâhtaki rast dizisinin üçüncü derecesi olan ırak perdesi yerindeki dizisinin üçüncü derecesi olan segâh perdesine tekabül eder. Bu sebeple ırak perdesinde de segâh üçlüsü veya ferahnâk beşlisiyle küçük bir asma karar yapılabilirse de bunda ısrar edilmemelidir. Çünkü o takdirde makam ferahnâk makamına benzeyebilir. Bunların dışında çok az olmak kaydıyla hüseynî-aşiran perdesinde de uşşak çeşnili asma karar yapılabilir.

Yegâh makamını meydana getiren dizilerin pestten tize doğru isimleri şöyledir: Yegâhtaki rast dizisinde yegâh, hüseynî-aşiran, ırak, rast, dügâh, bûselik, nîm-hicaz veya çârgâh, nevâ. Yerinde nevâ dizisinde dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, hüseynî, eviç, gerdâniye ve muhayyer. Yegâh makamının yedeni, portenin altındaki kaba nîm-hicaz perdesidir. Makam bu yapısıyla on iki seslik bir seyir alanına sahiptir. Bu sebeple tiz taraftan pek genişlemez. Zaten önemli olan pest tarafıdır. Bununla beraber tiz taraftan da genişlemesine ihtiyaç duyulduğunda nevâ makamı gibi genişleyebilir. Bu genişleme, yeni dizi teşkili tarzındadır ve nevâdaki rast beşlisinin tiz tarafına yani muhayyer perdesi üzerine bûselik dörtlüsü getirilmesiyle yapılır. Bu genişleme ile nevâda bir acemli rast dizisi ortaya çıkar.

Yegâh makamının seyrine nevâ makamı dizisiyle ve güçlü nevâ perdesi civarından başlanılır. Diziyi meydana getiren ses ve çeşnilerde karışık olarak gezinildikten sonra nevâ perdesinde rast çeşnisiyle yarım karar yapılır. Bu arada nevâ dizisinin asma kararları da gösterilip dügâh

perdesinde uşşak çeşnisiyle kalınarak nevâ makamı sona erdirilir. Daha sonra yegâhtaki rast dizisine geçilerek bu dizide de karışık gezinilip asma kararlar gösterildikten sonra yegâh perdesinde rast çeşnisiyle yedenli veya yedensiz tam karar yapılır.

Tanbûrî Osman Bey'in muhammes, Tanbûrî İzak'ın berefşan usulündeki peşrevleri; Neyzen Aziz Dede ile Muallim İsmâil Hakkı Bey'in saz semâileri; Ebûbekir Ağa'nın remel usulünde, "Zülfün hevesi gönlümü sevdâya düşürdü"; Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin hafif usulünde, "Bir haber gelmedi ârâm-ı dil ü cânımdan" mısraıyla başlayan besteleri; yine Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin, "Piyâle elde ne dem bezmime habîb gelir" mısraıyla başlayan ağır semâisiyle, "Bülbülüm bir güle kim şevkimi efzûn eyler" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Bimen Şen'in ağır aksak usulünde, "Ne gülün rengini sevdim ne de bülbül sesini", Bolâhenk Nûri Bey'in aynı usulde "Bâis oldu çeşm-i mestin âşıkın berbâdına", Nebiloğlu İsmail Hakkı Bey'in düyek usulünde "Doldur ey sâkî bu cem bezminde bir gün mey biter" mısraıyla başlayan şarkıları; Rauf Yektâ Bey'in Mevlevî âyiniyle düyek usulünde, "Dünyâya gönül verme ki vîran olacaktır" mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 11b; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 52-53; Hâşim Bey, Mûsîki Mecmuası, İstanbul 1280, s. 43-44; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 114-117; IV, 228; Rauf Yektâ, Türk Musikisi, s. 75; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 150-153; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikisi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 585-588.

İsmail Hakkı Özkan

YEGŪS

(يغوث)

Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh kavminin taptığı belirtilen ve Câhiliye döneminde de tapınılan putlardan biri.

Kelimenin "yardım etmek" anlamındaki gavs kökünden türediği, kendisinden yardım istendiği için putun bu adla anıldığı, "yağmur yağdırmak" anlamındaki gays köküyle de bağlantı kurularak "yağmur yağdıran" mânası da verildiği (İbn Düreyd, s. 96, 153; Yâkūt, V, 439) ve menşeinin Güney Arabistan olduğu ifade edilmektedir (Jeffrey, s. 291-292). Ancak kelimenin aslının İbrânîce'den veya ona yakın bir dilden yahut Tevrat'ta adı geçen ve Edomiler'in atası olan Yeuş'tan geldiği de söylenmektedir (Mustafavî, XIV, 257; Elmalılı, VIII, 355; Smith, s. 43, 226). Kur'ân-ı Kerîm'de "yegūs" kelimesi Nûh kavminin taptığı putlar arasında zikredilir ve Nûh kavminden inkârcıların, "Sakın ilâhlarınızı, hele Ved, Süvâ', Yegūs, Yeûk ve Nesr'i asla terketmeyin" dedikleri belirtilir (Nûh 71/23).

Rivayete göre Ved, Süvâ', Yegūs, Yeûk, Nesr dindar ve sâlih kişilerdi. Fakat bunların hepsi aynı ayda ölünce akrabaları çok üzülmüş, Kābil oğullarından biri, "Size onların şeklinde beş put yapayım mı? Yalnız ruhlarını verememem" deyince onlar da yapmasını söylemiş, o kişi de onlara benzeyen beş put yaparak dikmiştir. Bunun üzerine akrabaları putların yanına gelip onlara saygı göstermeye ve etraflarında dönmeye başlamış, bu âdet bir kuşak boyunca sürmüştür. Ardından gelen kuşak bunlara öncekilerden daha fazla saygı göstermiş, üçüncü kuşak daha da ileri giderek putlara saygıyı tapınmaya dönüştürmüştür Öte yandan bu olayın Hz. Nûh'un dedesinin dedesi Yared zamanında vuku bulduğu yahut bunların Nûh kavminden, hatta Âdem'in çocuklarından olduğu da nakledilmektedir (Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 71; İbnü'l-Kelbî, s. 32; Taberî, XXIX, 98-99; İbn Kesîr, XIV, 142-143). Allah onlara İdrîs peygamberi göndermiş, fakat onlar bu peygamberi yalanlamışlardır. Bu durum Hz. Nûh zamanına kadar devam etmiştir. Tûfan putları sürükleyip Cudda bölgesinde karaya fırlatmış ve

putlar kum altında kalmıştır.

Adı geçen putları Araplar arasına ise Amr b. Lühay getirmiştir. Kâhinlik yapan Amr'ın dostu olan cinlerden birinin kendisine Cudda kıyısına gitmesini ve orada bulacağı putları getirip Araplar'ı onlara tapmaya davet etmesini söyleyince Amr da putları getirip Araplar'a dağıtmıştır. Bunlardan Yegūs, Murâd kabilesinden

En'um b. Amr'a verilmiş, o da putu Yemen'deki Cüreş şehrinde Mezhic tepesine dikmiş, Mezhic kabileler topluluğu ve Cüreş halkı bu puta tapmıştır (İbnü'l-Kelbî, s. 8, 36). Yegūs'un, Sebe bölgesinde Curuf'ta yaşayan Murâd kabilesinin, daha sonra da Benî Guteyf'in putu olduğu da nakledilmektedir (Taberî, XXIX, 98-99).

Bir rivayete göre Murâd kabilesinden En'um ile aileleri diğer kabilelerin Yegūs'u ellerinden alacaklarını duyunca onu kaçırarak Benî Hâris yurduna götürmüş, putu geri almak isteyen Benî Murâd ile Benî Hâris b. Kâ'b arasında "yevmü'r-rezm" (redm) denilen ve Bedir Savaşı ile aynı tarihlere (2/624) rastlayan bir savaş olmuş, Benî Murâd yenilince Yegūs, Benî Hâris'e kalmıştır. Diğer bir rivayete göre ise çatışma Murâd kabilesinden Benî En'um ile Benî Gutayf arasında cereyan etmiş ve Yegūs, Benî Hâris'in bir kolu olan Benî Nûr yurduna kaçırılmıştır (Cevâd Ali, VI, 260-261). Kabileler, savaşlarda galip gelmek için bu putu da beraberlerinde götürüyorlardı. Bundan dolayı putun adıyla bu inanç arasında bağ kurulmakta ve Yegūs'un "yardım etmek" anlamındaki "gavs" kökünden geldiği söylenmektedir (a.g.e., VI, 261). Yegūs'un aslan şeklinde tasvir edildiği nakledilmektedir (Zemahşerî, VI, 218; Smith, s. 43, 226; ERE, I, 663). Yegūs ismi Tevrat'ta (Tekvîn, 36/5, 14), ayrıca on iki İsrâil kabilesinin soy kütüğünde (I. Tarihler, 7/10; 8/39) ve Semûd yazıtlarında (Fahd, s. 192; Smith, s. 43) geçmekte, Yegūs ile Hintliler'in Vüyasa'sı arasındaki benzerliğe dikkat çekilmektedir (bk. NESR). Câhiliye döneminde erkek isimleri arasında Abdüyeğūs adına Mezhic, Kureyş, Tağlib ve Hevâzin kabilelerinde rastlanmakta, bu da adı geçen kabilelerde Yegūs'a tapınıldığını göstermektedir (Cevâd Ali, VI, 262).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġvs̱" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, XIV, 256-257; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Ankara 1969, s. 8, 32, 36; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 98-99; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 96, 153; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 218; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 439; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), Cîze 1421/2000, XIV, 142-143; J. Wellhausen, Rest arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 19-22; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 291-292; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 355-356; T. Fahd, Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire, Paris 1968, s. 191-194; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 260-262; W. R. Smith, The Religion of the Semites, New York 1972, s. 43, 226; Th. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", ERE, I, 663.

Ömer Faruk Harman

YEĞEN

Türkçe'de "kardeş çocuğu" anlamına gelen ve yaygın biçimde amca, hala, dayı ve teyze çocukları için de kullanılan yeğen kelimesinin Arapça'da özel bir karşılığı bulunmayıp bunun yerine erkek veya kız kardeşin oğlu yahut kızı, ikinci grup yeğenler için de teyzeoğlu, amcaoğlu, teyze kızı, hala kızı gibi ifadeler kullanılır. İslâm hukukunda kişinin kardeşinin çocuğu ile olan bağı diğer grup yeğenleriyle olan bağından daha kuvvetlidir ve özellikle muharremât, hidâne, nafaka, nikâh, velâyet, miras gibi ahvâl-i şahsiyye konularında hak ve vazifeler doğurmaktadır. Kendisiyle evlenilmesi hiçbir şekilde câiz olmayan kimseler (muharremât) içerisinde kardeş çocukları da yer alır (en-Nisâ 4/23). Buna göre bir kişi kardeşinin çocuğu anlamındaki yeğeniyle evlenemeyeceği gibi yeğeninin fürûu ile de evlenemez. Bu hususta nesepten yeğenle sütten yeğen arasında fark yoktur. Birden fazla kadınla olan evliliklerde bir kadınla kardeşinin kızı aynı erkeğin nikâhı altında bir araya gelemez. Nitekim Hz. Peygamber bir kadının halası ve teyzesiyle beraber nikâhlanmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Nikâḥ", 27; Müslim, "Nikâḥ", 37, 39; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 12).

Yakınlar arası görgü kurallarını düzenleyen, bir kişinin evlerinde çekinmeden yemek yiyebileceği kişilerin sayıldığı (en-Nûr 24/61) ve Hz. Peygamber'in eşlerinin arada perde olmaksızın görüşebilecekleri yakınlarından bahseden (el-Ahzâb 33/55) âyetlerde de kardeş çocuğunun evlenilmesi câiz görülmeyen mahrem özelliği teyit edilir. Kadınların örtünmesiyle ilgili sıkı kuralların geçerli olmadığı mahremler arasında yeğenlerden sadece kardeş çocukları zikredilmiş ve kadının onların yanında daha serbest giyinip dolaşabileceği belirtilmiştir (en-Nûr 24/31). Söz konusu âyette yalnızca hala ve teyzeden bahsedilmekteyse de İslâm âlimleri evlenme yasağını (en-Nisâ 4/23) ölçü aldıklarından tesettür yönünden amca ve dayının kız yeğenleri karşısındaki konumunu da aynı şekilde değerlendirmişlerdir.

Hidâne, velâyet, nafaka ve mirasla ilgili meselelerde kardeşin çocuğu, hısımların fıkıhtaki klasik üçlü tasnifi içinde yakınlığın derecesine ve cinsiyetine göre asabe yahut zevi'l-erhâm grubu içinde yer alır, hak ve

yükümlülükleri de buna göre belirlenir. Birtakım sorumluluklar da içerdiğinden görev olarak değerlendirilebilecek olan hidâne hakkı anne, diğer yakın kadın akraba veya asabe derecesinde erkek hısım bulunmadığında zevi'l-erhâm grubuna intikal eder. Bu grubun içerisinde kız kardeşin kızları ile teyze ve hala da bulunmaktadır. Velâyet açısından amcanın yeğeni üzerinde önemli bir yetkisi mevcuttur. Buna göre "kāsır"ın babası veya baba tarafından dedesi yoksa velâyet hakkı "binefsihî asabe"den olan amcaya geçer. Fakihlerin çoğunluğu dayının küçük çocuk üzerinde velâyet hakkının olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe'ye göre ise asabeden kimsenin bulunmaması halinde küçük üzerindeki velâyet hak ve görevi belli bir sıra dahilinde dayı, hala ve teyzenin de yer aldığı zevi'l-erhâma intikal eder. Bir kızın evliliği söz konusu olduğunda asabe grubundan velisi bulunmazsa bazı fakihlere göre hâkim, bazılarına göre ise aralarında bir öncelik sıralaması gözetilerek erkek tarafından akraba olan kadınlar onu evlendirme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla bu grubun içindeki hala, şartları gerçekleştiğinde yeğenini evlendirme yetkisine sahip olur.

Nafaka mükellefiyeti açısından Hanefîler, zevi'l-erhâmdan olup evlenilmesine cevaz verilmeyen hısımların, bu çerçevede kişi ile yeğeninin karşılıklı nafaka hak ve mükellefiyetine sahip olduğu görüşündedir. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise bu kişiler nafaka mükellefi değildir. Hz. Ömer, İbn Ebû Leylâ, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e göre de birbirleriyle evlenmeleri câiz olsun olmasın sıra kendilerine geldiğinde biri diğerine mirasçı olabilecek bütün hısımlar arasında karşılıklı nafaka yükümlülüğü vardır. Miras hukuku bakımından ölenin asabesi durumundaki oğlu (amca) yeğenlerini mirastan engellerken (hacb) kızı (hala) mutlak olarak engellemez; meselâ kız yeğen halasıyla birlikte dedesinin mirasından pay alabilir. Öte yandan amca, yeğenlerinin mirası açısından binefsihî asabe durumunda iken erkek yeğen de asabe grubunda yer alarak amcasına vâris olabilir. Gerek dayı, hala ve teyze yeğenlerinin mirası bakımından gerekse yeğenler bu akrabalarına nisbetle zevi'l-erhâm grubunda yer alırlar ve sahâbenin çoğunluğuna, Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre şartların gerçekleşmesi durumunda birbirlerine mirasçı olurlar. Yargılama hukuku açısından kişi ile yeğeninin birbirleri hakkında şahitlik yapabilecekleri hususunda görüş birliği vardır.

Yaygın kullanımda yeğen olarak anılan amca, hala, dayı ve teyze çocukları

açısından mirasla ve bazı fakihlere göre bunun yanında nafakayla ilgili istisnaî durumlar

dışında yukarıda geçen mahremiyet, örtünme ve hidâne gibi hususlara dair hükümler geçerli değildir. Meselâ kişinin amca, dayı, hala ve teyze çocuklarıyla evlenmesi dinen câizdir (el-Ahzâb 33/50); dolayısıyla aralarında evlenme engeli bulunmadığı için bunlarla ilgili mahremiyet ve örtünme hükümleri kişinin yabancılara karşı olan durumundan farklı değildir. Müslümanlar arasında Balkanlar ve Kafkasya gibi bazı bölgelerde bu tür akrabalarla evlenilmemesi dinî olmaktan çok sosyal ve kültürel bir anlayıştan kaynaklanır. Benzer şekilde söz konusu akrabalar arasında hidâne ve nafaka yükümlülüğü bulunmaz. Hanefî mezhebinin tercih edilen görüşünü benimseyen Muhammed Kadri Paşa erkek çocuk için amcanın, halanın, dayının ve teyzenin kızlarını; kız çocuk için de bunların oğullarını hidâne bakımından ehil kabul etmemiştir; bunun istisnası amcasının oğlundan başka yakını bulunmayan kız çocuk meselesinde hâkime takdir hakkı tanınmasıdır (el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye, md. 386).

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 199; V, 133, 211; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 257, 262; IV, 41; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1388/1968, VI, 319-322; VII, 110, 115, 116-117; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), II, 358, 363, 413; III, 314, 315; Mahallî, Şerḥu Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), III, 241; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut 1412/1992, III, 563; VI, 731, 776, 795; Kadri Paşa, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye fi’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye (nşr. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum‘a Muhammed), Kahire 1427/2006, md. 380-394; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, Beyrut 1415, III, 189; VI, 50, 61; VIII, 70, 76; el-Ahkâmû’ş-şer‘iyye fi’l-ahvâli’ş-şahsiyye: Kitâbü’n-Nafakāt, İstanbul 1333, md. 554-573; Bilmen, Kamus2, V, 282, 295-308; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 196, 258, 341-342, 351, 419; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1409/1989, VII, 722; VIII, 315.

Abdüssamet Bakkaloğlu

YEHOVA

Ahd-i Atîk'te Tanrı'nın özel adı olarak geçen İbrânîce kelime.

Dört harften (Y-H-V-H) oluşan kelimenin kökeni ve telaffuzuna dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kelimeyi yabancı bir kökene (Hitit, Fars, Mısır, Grek) veya farklı İbrânîce/Arapça mânalara (hvh/hvy kökünden "var eden, yaratıcı; fırtına tanrısı, hava tanrısı, yağmur indiren; yok eden, öfkelenen; konuşan") dayandıran görüşlere karşılık bunun Sâmî kökenli bir kelime olduğu, "var olmak/olmak" anlamındaki İbrânîce "hvh/hyh" kökünden geldiği üzerinde durulmuş (yhvh = olan), şekil olarak (fiil formunda isim) putperest Araplar'ın tanrılarından Yeûk ve Yegūs ile benzerliğine dikkat çekilmiştir (Dictionary of Deities, s. 913, 915, 916). YHVH'nin uzun bir cümlenin kısaltılmış biçimi olduğu da söylenmiştir. Bu ismin doğru telaffuzu kesin biçimde bilinmemekle beraber benimsenen şekiller Yahve (Yahweh) ve Yehova'dır (Yehovah/Jehovah). Söz konusu isim, "dört harfli (kelime)" mânasında Grekçe "tetragrammaton" olarak da ifade edilmektedir. Yehova, Ahd-i Atîk'te Tanrı için kullanılan isimler arasında en sık geçenidir. Bazan YHVH Elohim (Rab Tanrı) (Tekvîn, 2/4; I. Krallar, 17/4; Mezmûrlar, 20/7), Adonay YHVH (Efendim Rab) (Tesniye, 3/24; Hâkimler, 6/22; İşaya, 3/15) veya YHVH Tsebaot (semavî orduların Rabb'i) (I. Samuel, 1/11; Mezmûrlar, 24/10; İşaya, 1/9) şeklinde kullanılmaktadır. Mezmûrlar kitabı başta olmak üzere Ahd-i Atîk'te 6800 defa geçen bu kelime geç döneme ait Daniel kitabında sadece 9. babda yer alır; Vâiz, Neşîdeler Neşîdesi ve Ester kitaplarında ise hiç görülmez.

Tevrat'ın Çıkış kitabında Tanrı'nın Mûsâ'ya ismini ilk defa Horeb dağında (Tanrı dağı/Sînâ dağı) bildirdiği ifade edilmektedir. Kayınpederi Yitro'nun koyunlarını güttüğü bir sırada yanan çalılığın içinde Mûsâ'ya bir melek görünmüş, Mûsâ'nın çalılığa yaklaşması üzerine Tanrı, Horeb dağından seslenerek kendini Mûsâ'ya "atalarının Tanrı'sı" diye tanıtmış ve onu İsrâiloğulları'nı Mısır'dan kurtarmakla görevlendirmiştir. İsrâiloğulları'nın yanına gittiğinde onların kendisinden Tanrı'nın ismini soracaklarını söylemesi üzerine Tanrı Mûsâ'ya adını, "Ben ben olanım/mevcut olanım" diye açıklamış ve şöyle söylemiştir: "İsrâiloğulları'na de ki: Beni size 'Ben

olan/mevcut olan' gönderdi ... Beni size atalarınızın Tanrı'sı, İbrâhim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı ve Ya'kūb'un Tanrı'sı YHVH gönderdi. Adım sonsuza kadar bu olacak; kuşaklar boyunca bu isimle anılacağım" (3/14-15). Ayrıca Mûsâ'ya, "Ben YHVH'yim; İbrâhim'e, İshak'a ve Ya'kūb'a her şeye gücü yeten Tanrı (Şadday) olarak göründüm, ama onlara kendimi YHVH adıyla tanıtmadım" (6/2-3; ayrıca bk. 33/12-19) demiştir. Tekvîn kitabında yer alan bir başka açıklamada ise insanların Tanrı'ya bu isimle dua etmeye çok daha önceleri, Âdem'in torunu Enoş (insan) zamanında başladıkları belirtilmiş (4/26), böylece YHVH ismi sadece Mûsâ ve İsrâiloğulları'yla değil bütün insanlıkla ilişkilendirilmiştir. Modern araştırmacılar tarafından, Ahd-i Atîk'te İsrâil Tanrısı için sıkça kullanılan ve civar kavimlerde de görülen El/Eloah/Elohim'den farklı olarak YHVH isimli bir Tanrı'ya tapınılmasına İsrâil kavmi dışında rastlanmadığına dikkat çekilmiştir. YHVH'nin, ilişkilendirildiği bölge itibariyle (Sînâ, Seir, Paran, Teman, [Tesniye, 33/2; Hâkimler, 5/4; Habakkuk, 3/3]) Edom-Medyen kökenli bir ilâh olup Kenitler vasıtasıyla kuzeye taşındığı, böylece İsrâil kavminin resmî Tanrı'sı haline geldiği görüşü ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 911-912; The Revelation of the Name Yahweh to Moses, s. 9).

Ahd-i Atîk'te YHVH genellikle "İsrâil'in kralı" (Hâkimler, 8/23; I. Samuel, 8/7; İşaya, 41/21), "ortak kabul etmeyen kıskanç Tanrı" (Çıkış, 20/5; 35/14; Tesniye, 4/24; 5/9; Yeşû, 24/19), "bütün dünyanın kralı" (Mezmûrlar, 47/2), "bütün ilâhların üstündeki yüce kral" (Mezmûrlar, 95/3) ve "kutsal" (Levililer, 11/44-45; 19/2; 20/7; Yeşû, 24/19; I. Samuel, 2/2; Mezmûrlar, 99/2-3, 5; İşaya, 5/16) şeklinde nitelendirilmiş, görünmez olmasına rağmen şanının belli mekânlarda (Toplanma çadırı, mâbed, Sion dağı vb.) tecelli ettiği (Çıkış, 16/7; 40/34-35; I. Krallar, 8/11; Hezekiel, 43/2), bazan da bütün dünyayı kuşattığı (Sayılar, 14/21; Mezmûrlar, 72/19; İşaya, 6/3) belirtilmiştir. Şahsî bir Tanrı niteliğinde sunulan YHVH bazı pasajlarda aşkın bir varlık olarak tasvir edilmiş (Tesniye, 12/4-5; İşaya, 40/27-28), bazı pasajlarda ise antropomorfik özelliklerle nitelendirilmiştir (Tekvîn, 3/8; 8/21; Çıkış, 33/23). Tanrı'nın evrensel yönünü vurgulayan Elohim'e karşılık YHVH ismi daha ziyade İsrâil kavmiyle ahitleşen Tanrı şeklinde takdim edilmiştir. Yahudi geleneğinde bu ismin Tanrı'nın -İsrâil'e vahyedilmiş- özel ve en kutsal ismi olduğu, O'nun tanımlanamaz ve gerçek mânada daima mevcut olan tek varlık oluşuna, dolayısıyla Tanrı'nın özüne işaret ettiği kabul edilmiştir (Halevi, s. 201-202; İbn Meymûn, I, 63-64; Tesniye,

4/35, 39; II. Krallar, 19/15; İşaya, 37/16; bu kelimedeki “mevcudiyet” ve “yakınlık” mânası için ayrıca bk. Vermes, s. 79-100). YHVH özellikle yahudi dua geleneğinde Tanrı’nın koruyucu gücüyle, kurtarıcılık ve merhamet nitelikleriyle ilişkilendirilmiştir. Yahudi mistik geleneğinde ise kutsallık ve gizlilikle özdeşleştirilmiş, sihirli bir güce sahip olduğuna inanılmış, bütün Tevrat’ın ve bütün kâinatın (Sefirot doktrini) ilâhî isimlerden teşekkül ettiği ve bütün ilâhî isimlerin de YHVH’den kaynaklandığı ileri sürülmüştür (Scholem, s. 133, 210, 213).

Tanrı’nın Yehova adıyla ilgili olarak en azından Bâbil sürgününe kadarki dönemde (m.ö. VI. yüzyıl) bir kısıtlama yer almazken ikinci mâbed döneminin (m.ö. V - m.s. I. yüzyıllar) sonlarında bu ismin telaffuzu yasaklanmıştır (The Works of Philo, “On the Change of Names”, 11-14; Josephus, s. 83). Mişna’da, inananları inançsızlardan (heretiklerden) ayırt etmek için muhtemelen eski bir âdet olarak Tanrı’nın isminin selâmlama maksadıyla kullanımının teşvik edildiğine dair bilgi bulunmakla birlikte (Berakoth, 9:5; Tanrı ismiyle selâmlama âdeti için bk. Ruth, 2/4; Mezmûrlar, 128/5) Tanrı’nın bu özel isminin telaffuz edilmesi âhireti kaybetme sebebi olarak gösterilmekte (Sanhedrin, 10/1; 7/5), bu ismin yalnız mâbedde ibadet sırasında telaffuz edildiği, diğer yerlerde Tanrı için başka isimlerin kullanıldığı belirtilmektedir (Sotah, 7/6; Yoma, 6/2; Tamid, 7/2). Bâbil Talmudu’nda da telaffuzu yasak olan söz konusu ismin, sadece Yom Kipur’da mâbedde kutsama duası okunurken başkohen tarafından ve kohen duası sırasında söylendiğine işaret edilmektedir (Yoma, 39b, 66a; Sotah, 38a). Yine Talmud’da yer alan bilgiye göre önceleri başkohen bu ismi yüksek sesle telaffuz ederken daha sonraları cemaatte ahlâksız sayısının çoğaldığı gerekçesiyle -Tanrı’nın ismini onu duymaya lâyık olmayan bu kişilerden gizlemek amacıyla-alçak sesle söylemeye başlamıştır (Kiddushin, 71a; ayrıca bk. The Works of Philo, “On the Life of Moses II”, 114). Talmud’daki diğer bir yorumda ise Tanrı’nın isminin bu dünyada Adonay şeklinde telaffuz edildiği, öbür dünyada yazıldığı gibi telaffuz edileceği belirtilmektedir (Pesahim, 50a).

Söz konusu yasağın sebebi tam olarak bilinmemekle beraber Tevrat’ta bulunan, Tanrı’nın ismini lânetlememe ve ona sövmemeye (Levililer, 24/15-16), Tanrı adına yalan yere yemin etmemeye (Çıkış, 20/7; Tesniye, 5/11) yönelik emirlerin Tanrı’nın ismini gereksiz yere söylememe şeklinde

yorumlanmasına (a.g.e., “On the Life of Moses II”, 203-204) veya -muhtemelen Helenistik kültürün etkisiyle ortaya çıkan-ilâhî ismin kutsallığından ve saygıdan dolayı telaffuz edilmemesi ve gizlenmesi şeklindeki anlayışa dayandırılmıştır (Kiddushin, 71a; Çıkış, 3/15’teki, “Adım sonsuza kadar [le‘olam] bu olacak” ifadesi, “Adım gizli [le‘allem] olacak” şeklinde okunmuştur). Bu yasağın Tanrı’nın isminin bazıları tarafından büyü amacıyla kullanılması yüzünden ortaya çıktığı da ileri sürülmüştür (Jacobs, s. 545). Zamanla kelimenin doğru telaffuzu dar bir bilim çevresi ve mistik alan dışında unutulmuştur. Talmud’da ayrıca YHVH ile birlikte toplam yedi ilâhî ismin (Eloah, Elohim, Adonay, Ehyeh, Şadday, Tsebaot) kutsal metinler hariç yazımına yönelik bir yasak yer almaktadır (Shebuoth, 35a). Bu yasak da Tanrı’nın ismini silmeyi/bozmayı meneden Tevrat hükmüne dayandırılmıştır (Tesniye, 12/3-4), zira Tevrat dışındaki metinler yırtılıp imha edilebilir metinlerdir.

Bu hükümlerden hareketle Rabbânî Yahudilik’te YHVH kelimesi telaffuz edilmediği gibi Tevrat dışında herhangi bir yere de yazılmamıştır. Talmud’da YHVH yerine, Tevrat’ta çoğu zaman YHVH ile birlikte geçen (Tekvîn, 15/2, 8; Tesniye, 3/24; 9/26) ve “efendi(leri)m” mânasına gelen Adonay veya “(özel) isim” anlamındaki Ha-Şem (Ha-Meforaş/Ha-Meyuhad) kelimeleri kullanılmış, bazan da bu isim YH kısaltmasıyla gösterilmiştir. Ahd-i Atîk’in milâttan önce III. yüzyılda Grekçe’ye yapılan tercümesinde de (Septuagint) YHVH kelimesi -muhtemelen YHVH yerine kullanılan Adonay’ın tercümesi olarak- “efendi” mânasındaki Kurios’la karşılanmış (kelimenin Ahd-i Cedîd’deki kullanımı için bk. Matta, 3/3; Luka, 4/18-19), Septuagint’in bazı nüshalarında ise YHVH İbrânîce imlâsıyla yer almıştır. Ahd-i Atîk’in milâttan sonra IV. yüzyılda Latince’ye yapılan tercümesinde de (Vulgate) bu kelime “efendi” anlamına gelen Dominus şeklinde çevrilmiştir. Tevrat’ın Ârâmîce tercümesi olan Targum Onkelos’ta (m.s. III-IV. yüzyıllar) “Yah” kısaltması tercih edilmiştir (kısaltmanın Tevrat’taki kullanımı için bk. Çıkış, 15/2; 17/16; Mezmûrlar, 68/18; 77/11; İşaya, 26/4). Mevcut İbrânîce Tevrat’ın dayandığı yazma metinde (masoretik metin, m.s. X. yüzyıl) kelimenin Adonay’la birlikte geçtiği yerlerde Elohim, diğer yerlerde Adonay şeklinde okunmasını belirtmek üzere müstensihler tarafından işaret konulmuştur. Hıristiyan teologlarca benimsenen Yehova şeklindeki telaffuz da Adonay kelimesindeki seslendirme işaretlerinin (a-o-a) YeHoVaH kelimesine

uyarlanmasından kaynaklanmıştır (Adonay’daki ilk a e’ye dönüşmektedir). Buna karşılık yahudi ilmî çevrelerinde Yehova telaffuzunun yanlış olduğu ve Grekçe kaynaklardaki kullanımından hareketle (Iao/Iaoue/Iabe) kelimenin doğru telaffuzunun Yahve (Yahweh) olması gerektiği ileri sürülmüştür. YHVH isminin telaffuzuyla ilgili yasak günümüzde bilhassa Rabbânî Yahudiliğin devamı olan Ortodoks yahudiler tarafından devam ettirilmekte, dua sırasında Adonay, günlük konuşmada ise Ha-Şem kısaltması kullanılmaktadır. Ayrıca bazı dindar yahudiler saygı gereği Tanrı kelimesini diğer dillerde de eksik harflerle yazmaktadır. Benzer şekilde Sâmirîler, Ha-Şem’in Ârâmîce karşılığı olan Şema ismini kullanmaktadır. Karâîler’de bazı gruplar (bilhassa İsrail’de yaşayan Karâîler) YHVH ismi yerine Adonay’ı kullanırken bazı gruplar da bu ismi telaffuz etmekte sakınca görmemektedir. Yehova kelimesi Kitâb-ı Mukaddes’in Türkçe tercümesinde Rab, İngilizce Bible’de Lord olarak çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Meymûn, Delâletü’l-ḥâ˒irîn: The Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago 1963, I, 150-157 (I: 62-64); J. Halevi, The Kuzari (trc. H. Hirschfeld), New York 1964, s. 201-202; F. Josephus, The Complete Works (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 83 (“The Antiquities of the Jews”, II: 12/4); The Works of Philo: Complete and Unabridged (trc. C. D. Yonge), Peabody/Massachusetts 1993, s. 342, 500, 509 (“On the Change of Names”, 11-14; “On the Life of Moses II”, 114, 203-204); M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London-New York 1903, I, 565; F. Prat, “Jehovah”, DB, II/2, s. 1220-1243; A. Cohen, Everyman’s Talmud, New York 1949, s. 24-26; P. Vermes, Buber on God and the Perfect Man, London 1994; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden 1995, II, 394-395; G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1995, s. 133, 210, 213; “Yahweh”, Dictionary of Deities and Demons in the Bible (ed. K. van der Toorn v.dğr.), Leiden 1999, s. 910-919; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 2003, s. 544-547; The Revelation of the Name Yahweh to Moses:

Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World and Early Christianty (ed. G. H. van Kooten), Leiden-Boston 2006; G. H. Skipwith, "The Tetragrammation: Its Meaning and Origin", The Jewish Quarterly Review, X/4, Philadelphia 1898, s. 662-677; E. G. Hirsch, "Jehovah", JE, VII, 87-88; J. F. McLaughlin, "Names of God (YHWH)", a.e., VIII, 160-161; C. H. Toy - L. Blau, "Tetragrammaton", a.e., XII, 118-120; B. W. Anderson, "God, Names of", IDB, II, 407-417; L. F. Hartman - S. D. Sperling, "God, Names of", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, VII, 675.

Salime Leyla Gürkan

YEHOVA ŞAHİTLERİ

XIX. yüzyılda Amerika’da Protestan Adventist mezhebi içinde meydana gelen mesîhî dinî akım.

1870’lerin sonlarında Pennsylvania eyaletinin Allegheny şehrinde Charles Taze Russell’ın liderliğinde ortaya çıkan bu akım -Adventist ve Yedinci Gün Adventist grupları

gibi-köken olarak Baptist Papaz William Miller’in (ö. 1849) kurduğu Millerite grubunun dünyanın sonuyla ilgili (millennial) öğretilerine dayanmaktadır. Grup, Russell döneminde önce Zion’s Watch Tower Track Society adı altında 1881’de bir araya gelmiş 1886 yılında Watch Tower Bible and Track Society adıyla devam etmiştir. Diğer hıristiyan gruplarıyla aralarındaki inanç farklılığına, Tanrı’nın en özel ismine ve bu akımın üyelerinin gerçek inananlar (Tanrı’nın kavmi) olduğuna vurgu yapan günümüzde Yehova Şahitleri (Jehovah’s Witnesses) şeklindeki adını ise 1931’de Russell’ın halefi J. F. Rutherford döneminde almıştır.

Presbiteryan kilisesine bağlı olan Russell on beş yaşında iken (1867) Kalvinizm’in aslî günah, kader ve ebedî ceza gibi inançlarının Tanrı’nın ilâhî sevgisiyle bağdaşmadığı kanaatine vardı. 1869’da Kitâb-ı Mukaddes’e olan inancını yitirdi. Aynı yıl Adventist hatip Jonas Wendell’in vaazlarından etkilendi ve George Stetson liderliğindeki Adventist Kitâb-ı Mukaddes çalışma grubunun toplantılarına katıldı. 1876’da Herald of the Morning adlı Adventist derginin editörlüğünü yapan Nelson H. Barbour ve John H. Paton ile tanıştı; bunlar, Îsâ’nın ikinci dönüşünün 1874’te gizlice vuku bulduğunu ve samimi hıristiyanların kırk yıllık hasadının başladığını, onun dönüşünün ruhanî olduğunu, bunun da insanları yok etmeyi değil kutsamayı amaçladığını iddia ediyorlardı. Russell bu Adventist inançları The Object and Manner of Our Lord’s Return (1877) başlıklı risâlesinde savundu. Adventist inanç ve pratikler, sonraki dönemde Yehova Şahitleri öğretisinin şekillenmesinde önemli rol oynadı. Fakat daha akımın ilk dönemlerinde Russell, Adventistler’in pazar günü tatiline riayeti ve Yedinci Gün Adventistleri’nin gerekli gördüğü standart perhiz uygulaması gibi ritüelleri

reddetti. Barbour'la da Îsâ Mesîh'in kefâreti konusunda görüş ayrılığına düştü ve 1879'da kendi aylık dergisi Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence'i (sonraki ismiyle The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom) yayımlamaya başladı. Aynı yıl öğrencilerinden Maria Frances Ackley ile evlendi.

1879-1880 yıllarında Amerika'nın yedi eyaletinde, Russell'ın destekçileri ve takipçilerinden Kitâb-ı Mukaddes'i konularına göre inceleyecek otuz müstakil cemaat teşekkül etti. Russell, Kitâb-ı Mukaddes öğrencileri diye adlandırdığı ve "Îsâ'nın gerçek cemiyeti" olarak tanımladığı bu cemaatleri ziyaret etti, onlara seminerler verip örgütlenmelerini sağladı. 1881'de dağınık haldeki cemaatleri birleştirmek için Zion's Watch Tower Track Society'yi kurdu ve grubun sekreterliğini üstlendi. Bu girişim Yehova Şahitleri'nin başlangıcı kabul edilmektedir. Bu sırada akımın öğretilerinde (dünyanın sonu ve kurtuluşa ereceklerin sayısı gibi konularda) önemli yer tutacak çeşitli rakamsal yorumlar ortaya çıkmaya başladı. Russell, Tanrı'nın krallığını yönetmede Îsâ'ya yardım etmek üzere kendi takipçilerinden oluşacak -sayıları 144.000'le sınırlı- "küçük sürü/kutsanmışlar" ile "büyük topluluk/diğer koyunlar" (dünyevî cennete mirasçı olacak inananlar) şeklinde bir ayırım yaptı. Ertesi yıl bunların Tanrı'nın kutsal ruhu tarafından takdis edildiğini ileri sürdü. 1884'te resmî hüviyete kavuşan bu grubun başkanı oldu. 1886'da grubun ismini Watch Tower Bible and Track Society şeklinde değiştirdi. 1891'de Allegheny'de akımın ilk millî kongresini topladı. 1900'lerin başlarında yarım ve tam zamanlı binlerce kitap ve dergi dağıtıcısı görevlendirdi, yabancı misyonerlik şubeleri kurdu (İngiltere, Almanya, İsviçre ve Avustralya). Dünya genelinde kendisinin International Bible Students diye adlandırdığı yaklaşık 900 cemaat Russell'ı papaz olarak seçti.

Bu ilk kurumsallaşma girişiminin ardından Russell, 31 Ekim 1916'da ölümüne kadar hayatının büyük bölümünü grubun öğretilerini -Kitâb-ı Mukaddes'in hakikatini-yaymak için yazmaya, aynı zamanda Amerika içinde ve dışındaki cemaatlerini ve takipçilerini örgütlemek ve seminer vermek için seyahat etmeye hasretti. 1886'da Millennial Dawn (daha sonraki ismiyle Studies in the Scriptures) başlığı altında yedi cilt halinde planladığı, fakat altı cildini tamamlayabildiği (1886-1904) kitap serisini yayımlamaya başladı. Ancak bu gelişmeler, akım içinde ve yönetim

hiyerarşisinde kadının yeri ve rolü gibi iç problemlerle gölgelendi. Grupta kadınların da erkek üyeler gibi aktif yayımcılık ve misyonerlik yapmalarına rağmen grupta yönetici konumuna gelmelerine ve yerel cemaatlerde kıdemli üye olarak hizmet etmelerine izin verilmemekteydi. Organizasyon içinde Russell'a denk konumda bulunma iddiasında olan eşi 1897'de grupla ve eşiyle yollarını ayırdı; 1908'de de şartlı boşanmaları gerçekleşti.

1909'da Russell, grubun basın yayın merkezini New York'un Brooklyn semtine taşıyıp oluşturduğu bu yeni komplekse Bethel (Tanrı'nın evi) adını verdi. 1913'te kitap serisinin ilk cildini The Divine Plan of the Ages adıyla yeniden yayımladı. Burada Kitâb-ı Mukaddes'in peygamberler kısmını inceledikten sonra Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu için olan planını deşifre ettiğini, Tanrı'nın krallığının 1914'te kurulacağını ileri sürdü. I. Dünya Savaşı başlayınca Russell'ın müridleri cennete gideceklerine emindi. Fakat 1915 yılının sonlarına doğru Russel, dünyanın sonuna ilişkin kehaneti gerçekleşmeyince, Osmanlı Devleti'nin yenilgisini sonun başlangıcı olarak yorumladı. Kitâb-ı Mukaddes'in tek otorite kaynağı olduğunu ileri sürdü ve "Millennial Dawn" başlıklı yazılarının kutsal metinleri anlamada rehber kabul edilmesinde ısrar etti. Ancak günümüzde Russell'ın çalışmaları yeniden basılmamakta, akımın yönetici heyeti tarafından yapılan çalışmalarda Russell yanılabilen bir kişi diye nitelenmekte, grubun ilk dönemlerine ait öğreti ve pratiklerin daha sonra terkedildiği belirtilmektedir.

Arkasında kurumsallaşmış zengin ve dinamik bir grup bırakan Russell, kendisinden sonra halef tayin etmemesine rağmen Joseph Franklin Rutherford Ocak 1917'de grubun başkanı oldu. Rutherford'un liderliği grup içinde muhalefete ve bölünmelere yol açtı; üyelerden bir kısmı Russell'ın görüşlerine bağlı kalarak gruptan ayrıldı. 1906'da gruba katılan Rutherford hukukçu kimliğinden dolayı kısa sürede grupta popüler hale gelmişti. Rutherford, Russell'ın Studies in the Scriptures'ine hâşiye olarak yazdığı The Finished Mystery'de (1917), Amerika Birleşik Devletleri'nin I. Dünya Savaşı'na katılmasını şiddetle eleştirdiği ve grubun askerlik hizmetinde bulunmayı reddetmesini teşvik ettiği için kendisi ve grubun yedi yöneticisi casusluk ve isyan suçundan mahkûm edildi. Dokuz ay hapis cezasından sonra temyizle serbest bırakılan Rutherford grubun kurumsal yönetimini sıkı kontrol altına alıp merkezîleştirdi ve kendisini destekleyenleri önemli mevkilere getirdi. 1919'da ve daha sonraki yıllarda grubun yönetiminde,

üyelerin sorumluluk, vazife ve faaliyetlerinde yeni düzenlemeler yapıldı. Bunlar, üyelerin haftalık vaazlarının rapor edilmesi, aylık misyonerlik çalışmalarının ayrıntılı biçimde kaydedilmesi, grubun ibadet mekânı olan "kingdom hall" (krallık binası) adı verilen mâbedlerinin, The Golden Age (daha sonra Awake adıyla) ve The Watchtower adlı dergilerin yayımlanması, bu dergilerin grubun inanç ve davranışlarına kaynak olması, dergilerin hem cemaat halinde hem ferden okunması, pazar günleri "kingdom hall"lerde Kitâb-ı Mukaddes mütalaalarında

da kaynak olarak kullanılması, kapı kapı dolaşarak vaaz ve öğretim faaliyetlerinin sürdürülmesi gibi düzenlemelerdir. Rutherford'un bu reformları grubun öğretilerine ve yayınlarına da yansıdı. 1921'de yazdığı Harp of God'da farklı yorum ve görüşler ileri sürdü. Russell'ın siyonist görüşünü terketti ve grubun Tanrı'nın krallığıyla ilgili önceki tahminlerinden (1874, 1914) uzaklaşıp İbrânî atalarının 1925'te döneceğini ve Kudüs'ün yeniden inşasına yardım edeceğini, Tanrı'nın krallığının da bu yılda ve daha sonra (1940) gerçekleşeceğini ileri sürdü. Temmuz 1931'de Ohio'nun Columbus şehrinde düzenlenen yıllık toplantıda İşaya kitabındaki bir pasaja (43/10) gönderme yaparak grubun ismini Jehovah's Witnesses olarak değiştirdi. 1932'de kıdemlilerin yerel seçimine dayanan sistemi kaldırdı ve 1938'de teokratik kurumsal sistemi getirdi. Ardından dünya genelinde cemaatlerdeki tayinler Brooklyn'deki merkezden yapılmaya başlandı. II. Dünya Savaşı yıllarında Rutherford ifade ve basın hürriyeti, toplanma ve kitap dağıtma hakkı, bayrağı selâmlamaktan ve askerlik hizmetinden muaf tutulma talepleri gibi mücadelelerinde Yehova Şahitleri'ne rehberlik etti. Teşkilâtçı karakteri sayesinde onun liderliğinde grubun yayınları artıp çeşitlendi, üyeleri ve tam gün çalışanları Amerika içinde ve dışında çoğaldı. Rutherford'un dönemi Yehova Şahitleri'nin karizmatik yapıdan kurumsal otoriteye dönüşüne damgasını vurdu.

Grubun üçüncü başkanı Nathan Homer Knorr gençliğinde Hollanda kilisesine devam etmiş, on sekiz yaşında gruba üye olmuş ve Brooklyn'deki yayın merkezinde gösterdiği çaba ile kısa sürede grubun yönetim kurulu üyeliğine yükselmişti. Knorr'un uzun süren başkanlığı döneminde (1942-1977) Yehova Şahitleri'nin kurumsal büyümesi yeni bir ivme kazandı, daha gelişmiş teknik ve reklam yöntemleriyle popülerliği arttı. Ayrıca grubun inanç, ritüel, eğitim, yayın ve uygulamalarında standartlaşma sağlandı. The

Truth Shall Make You Free (1943), Let God Be True (1946), Aid to Bible Understanding (1971) gibi kaynak kitaplarla doktrinlerinde, New World Translation of the Holy Scriptures (1961) adlı kutsal kitap tercümesi ve The Truth That Leads to Eternal Life (1968) başlıklı kutsal metin çalışmasına yönelik el kitabı ile grubun bütün ibadetlerinde, mütalaa kurslarında, dinî yapılanma ve yönetim hiyerarşisinde çalışacaklar için oluşturulan eğitim programında da standartlaşma gerçekleştirildi. Seleflerine göre daha mütevazi olan Knorr, grup içi birlik ve bütünlüğü sağladıktan sonra yeni şubeler açmak üzere seyahatlere çıktı. Avrupa, Asya, Latin Amerika, Ortadoğu gibi bölgelerde misyonerlik faaliyetlerini arttırıp grubun uluslar arası boyutunu daha da geliştirdi. Onun döneminde şube sayısı yirmi beşten doksan yediye yükseldi. 1960'lı yılların sosyokültürel kargaşaları üzerine grup içi ahlâkı ve dinî hayatı tesis etmek için sıkı düzenlemeler getirdi. 1971'de Îsâ'nın havârileri modelinden ilham alınarak gerçekleştirilen yeni yapılanma doğrultusunda yönetim liderliği başkan yerine yeni oluşturulan yönetici heyete verildi. Yeni heyet "kutsanmışlar" arasından bir başkanla on bir kıdemli üyeden meydana geliyordu. Heyet bağlayıcı emirler verme, grubun mal varlıkları üzerinde yasal otoriteyi elinde bulundurma, yayınları onaylama, inanç, görüş ve davranışlarla ilgili meselelerde son kararı verme gibi yetkilere sahipti. Yehova Şahitleri, 1966'dan itibaren heyecanlı bir şekilde dünyanın sonuyla ilgili kehanetleri yaymaya başladılar ve 6000 yıllık insanlık tarihinin 1975'te sona ereceğini ileri sürdüler. Bu kehanet gerçekleşmeyince üyelerin bir kısmı gruptan ayrıldı. Yehova Şahitleri, yurt dışında sıkı misyonerlik programıyla üye sayısı arttırılsa da Amerika Birleşik Devletleri'nde kaybettiği prestiji ve popülariteyi tekrar kazanamadı.

Knorr'un ardından liderliği üstlenen yönetici heyet üyesi Frederick William Franz döneminde (1977-1992) azalan üye sayısını arttırmak için hummalı bir yayım programına başlandı; New World Translation of the Holy Scriptures'ın yeni versiyonu (1984), Vahiy kitabı üzerine yeni yorumlar (1988) ve iki ciltlik Kitâb-ı Mukaddes ansiklopedisi (1991) neşredildi. Selefi Knorr gibi Franz da dinî eğitim programlarına ve yerel cemaatlerin iyileştirilmesine ağırlık verdi. Knorr'un sekreterliğini yapan yönetim üyesi Milton George Henschel 1992'nin sonuna doğru Yehova Şahitleri'nin beşinci başkanı oldu. Henschel döneminde bireysel otoriteden birleşik bürokrasiye geçiş tamamlandı. Henschel selefleri gibi Yehova Şahitleri'nin

yaşlı neslindendi; bunlar, Îsâ'nın geri dönüp yeryüzünde kurulacak cenneti yönetmek için kendilerini gökyüzüne götüreceğine inanıyordu. Fakat Henschel döneminde grup bu inancı terketti. 1995'te Îsâ'nın sözlerini yorumlama yetkisi yaşlı yönetici heyetin (kutsal otoritenin) elinden alınarak dünyevî otoriteye verildi. Bu değişiklik grubun yönetim mekanizmasında, kutsal otorite ve yetkilerde büyük değişimlere yol açtı. Ekim 2000'de yaklaşık 100 kadar cemaat, kendi başkanlarının ve yönetim kurulu üyelerinin yönetici heyetten tamamen ayrılacağını bildirdi. Bunun üzerine yaşlı yönetici heyetin bütün üyeleri istifa etti. Başkanlığa Don Alden Adams getirildi. 25 Ağustos 2005'te idarî mevkiler çok yaşlı ve kıdemli üyelerden alınıp 1935'ten sonra doğan daha genç nesle verildi. Eski üyelerin hukukî otoriteleri ve yetkileri kaldırıldı, yalnız mânevî rehberliğe devam etmelerine müsaade edildi.

İnanç. Yehova Şahitleri'nin dinî inançları Kitâb-ı Mukaddes'e dayanmakta olup kendine has Amerikan Protestan, özellikle de Adventist karaktere sahiptir. Fakat yine de inanç ve pratikle ilgili önemli konularda diğer Protestan mezheplerinden ayrılır ve bu mezhepler tarafından sapkın kabul edilir.

Tanrı. Sadece bir Tanrı vardır; O da kendini Mûsâ'ya YHVH (Jehovah/Yehova) ismiyle izhar eden (Çıkış, 3/14) tanrıların Tanrı'sıdır. Genellikle Protestan Kitâb-ı Mukaddes mütercimleri İngilizce tercümelerde telaffuzu yasak olan YHVH ismi yerine Lord (Rab) kelimesini kullanırken Yehova Şahitleri bu ismi kullanmakta ısrar ederler. Yehova Şahitleri için Tanrı'ya hitap ederken kullanılacak en uygun isim Yehova'dır; bu da her şeyin yaratıcısı olan en yüce ve evrensel Tanrı'yı ifade etmektedir. Tanrı Yehova bütün evreni her biri 7000 yıl süren altı günde (Tekvîn, 1/2) ve Tanrı'nın kelimesi (logos/hikmet) olan Îsâ'nın aracılığıyla yaratmıştır.

Teslîs. Yehova Şahitleri diğer hıristiyanların inandığı teslîse inanmaz, Îsâ'yı Tanrı'nın oğlu fakat yaratılmış kabul eder. Îsâ, Tanrı Yehova'ya eşit değildir, yalnız başlangıçta O'nunla beraberdi. Bu sebeple ona -küçük harfle-tanrı (god) diye hitap edilir. Îsâ ebedî değildir, sadece Tanrı'nın ilk yarattığıdır ve tamamen beşerdir; ancak diğer insanlardan farklı olarak günahsızdır. Başmelek Mîkâil ile özdeşleştirilen Îsâ şefaatçi, insanlıkla Tanrı arasında başpapaz, kendi krallığının hâkimi ve kralı olarak Tanrı

tarafından görevlendirilmiş, insan şeklinde dünyaya gönderilmiştir. Îsâ'nın ara bulucu rolü kutsanmış hıristiyanlarla sınırlıdır. Haçta değil bir işkence kazığında ölen Îsâ ölümden ölümsüz ruh olarak yükselmiştir ve hâlâ dünyada bir ruh olarak bulunmaktadır. Kutsal ruh teslîs içinde ayrı bir kişi/unsur değil Yehova'nın dünyadaki aktif gücüdür; Tanrı onunla yeryüzüne müdahale etmektedir.

Şeytan ve Kefâret. Tanrı Yehova, Aden bahçesinde ilk mükemmel çifti yaratmış, fakat O'na hizmet eden meleklerden biri iken (Lucifer) Tanrı'ya karşı gelip ilâhî iradenin düşmanı haline gelen şeytan, Âdem ile Havvâ'yı kandırarak onların Tanrı'nın otoritesine karşı gelmelerine yol açmıştır. Âdem ile Havvâ'nın bu itaatsizliği kendilerini ve onların neslinden gelenleri günaha, hastalığa ve ölüme mâruz bırakmıştır. Tanrı Yehova insanları günahtan ve ölümden kurtarmak adına, en kıymetli ruhanî oğlu olan Îsâ'yı mükemmel bir insan şeklinde (ikinci Âdem) yeryüzüne inmesi için Meryem'in rahmine yerleştirmiştir. Tanrı'nın kutsal ruhunun aracılığıyla Meryem'den doğan Îsâ vaftiz edilirken kutsal ruh tarafından mesîh olarak kutsanmıştır. Günahsız doğan ve bütün hayatı boyunca günahsız kalan Îsâ, Yehova'nın yeryüzündeki otoritesinin ispatıdır. Hayatını Tanrı'nın hükmüne tam sadakat göstermek için feda etmiş, Âdem'in isyanını itaate çevirmiştir. Şeytanın en etkili esareti olan ölüm korkusu dahi Îsâ'yı itaat yolundan saptırmaya yetmemiş, böylece Îsâ, Âdem'in gücendirdiği Yehova'ya onurunu geri vermiştir.

Cennet ve Cehennem. "Ateşli işkence yeri" mânasında bir cehennem yoktur. Cehennem ölen insanların gittiği, ortak mezar denilen bir yerden veya durumdan, bilinçsiz bir yok olma halinden ibarettir. Cennete ya da yeryüzünde kurulacak Tanrı'nın krallığına girmeyi hak etmeyenler hiç var olmamış gibi yok olacaklardır. İnananlar yeniden dirilme zamanına kadar ölü olarak kalacaktır. Sadece "gerçek hıristiyanlar", Îsâ'nın ilk göğe çıkışından sonra seçilen 144.000 kutsanmış mümin semavî cennete girmeye hak kazanacak, Tanrı ve Îsâ ile birlikte oradan yeryüzündeki krallığı yöneteceklerdir. "Diğer koyunlar" denilen inanan çoğunluk için ölümden sonraki hayat, Armagedon savaşından sonra temizlenmiş bir dünyada Tanrı tarafından diriltilmekle mümkün olacaktır.

Tanrı'nın Krallığı ve Kurtuluş. Tanrı'nın krallığı Tanrı'nın aslî amacı olan

dünyayı kötülüğün, hastalığın ve ölümün bulunmadığı cennete dönüştürmek için bir vasıtadır. Tanrı işkence kazığında ölen Îsâ'yı ölümden ruhanî bir vücut olarak yükseltmiş ve mesîhî krallığın başı yapmıştır. Îsâ'ya krallığında Vahiy kitabında anlatıldığı gibi (14/1) 144.000 kutsanmış mümin yardım edecektir. Bunlar yeniden dirilmeyecek, ruhanî varlıklar olarak semada ikamet edeceklerdir. Îsâ'nın krallığının başlangıcı, şeytanı ve onun kötü meleklerini cennetten kovup ruhanî olarak dünyada iskân etmeye başladığı 1914 yılı kabul edilse de onun dünyadaki egemenliği, yakın zamanda kötülüğün kozmik güçlerine karşı vuku bulacak olan Armagedon savaşının ardından kurulacaktır. Bundan sonra Îsâ yeryüzündeki bütün insanları "sadık koyunlar" ve "âsi ahmaklar" şeklinde iki gruba ayıracak (Matta, 25/31-34), birinci grup, 1000 yıllık barışın ve âhengin tesis edildiği bir dünyada cennete girerken ikinci grup Kitâb-ı Mukaddes'in "ikinci ölüm" diye tasvir ettiği şekilde yok olacaktır (Vahiy, 20/14-15). Hayatlarında kutsal kitabı duyma şansı bulunmayan ölüler ise yeniden diriltilip büyük topluluğa katılacaktır. Yehova'ya sadık olduklarını ispat edenler ebedî hayatla mükâfatlandırılacak, şeytanın aldatmalarına kananlar ise ikinci ölüme katlanacaklardır. Yehova Şahitleri'nin öğretisinde kurtuluşun amellere değil Tanrı'nın inâyetine bağlı olduğu kabul edilmekle birlikte kurtuluşun gerçekleşmesi için yönetici heyet tarafından yorumlandığı şekliyle Kitâb-ı Mukaddes'e inanmak, Yehova şahidi olarak vaftiz olmak ve yine yönetici heyet tarafından düzenlenen programa uymak gerekir. Yehova Şahitleri'nin en tartışmalı yönlerinden biri olan, aynı zamanda grubu sıkıntıya ve ikileme sokan konu ise dünyanın sonuna yönelik başarısız kehanetleridir. Grup tarafından Armagedon'un tarihiyle ilgili birçok tahminde bulunulmuş (1874, 1914, 1918, 1925, 1941, 1975) ve bütün bu tahminlerin isabetsizliği ortaya çıkmıştır. Fakat grup üyeleri halen, Îsâ'nın 1914 yılında görünmeden dünyaya geri dönüp Tanrı'nın krallığını başlattığına ve yakın bir zamanda krallığının aktif hale geleceğine inanmaktadır. Geçmişteki başarısız kehanetleri ise Kitâb-ı Mukaddes'te verilen kronolojiye yönelik yorumlardaki değişime bağlamaktadır.

Ritüel ve Pratik. Yehova Şahitleri'nin en önemli dinî uygulamaları grubun resmî doktrinlerini öğrenme, aktif misyonerlikte bulunma (evanjelizm), cemaat toplantılarına katılma ve vaftiz olmadır. Toplantı ve ibadet mekânları olan, dinî sembol içermeyen basit ve gösterişsiz binalarda ikisi hafta içinde, biri pazar günü olmak üzere haftada üç defa toplanılır.

İbadetlerde haç kullanılmaz; haç pagan-putperest kökenli bâtıl dinlerin bir sembolüdür. Toplantıların şekli grubun genel merkezi tarafından belirlenir, toplantının konusu umumiyetle her yerde aynıdır. Hafta içi toplantıları şahitlik/misyonerlik yapma tekniklerine ve misyonerlikle ilgili pratik tâlimatlara yöneliktir. Pazar günü toplantılarında Kitâb-ı Mukaddes'e dayalı bir vaaz verilir, Watchtower dergisinde yayımlanmış son makalelerden biri üzerine tartışma yapılır. Toplantıları genellikle kıdemli üyeler veya bu konuda eğitim almış görevliler yönetir. Toplantının açılışı ve kapanışında müzik eşliğinde ilâhiler okunur, kısa dualar yapılır. İbadette fizikî açıdan sadelik ve mânevî açıdan samimiyet önemlidir. Her cemaat genellikle 200 kişiden oluşur. Her yıl yirmi civarında cemaat iki günlük toplantı için halka teşkil eder. Yine yılda bir defa aynı bölgede yer alan 200 cemaat üç dört günlük toplantı için bir araya gelir. Her beş yılda bir bütün üyelerin katılımıyla uluslar arası toplantı düzenlenir. Aktif üyeler içinde tam zamanlı olarak çalışanlar, her ay zamanlarının büyük kısmını kapı kapı dolaşarak misyonerlik yapmaya hasrederler. Öncü pâyesine sahip olanlar ayda 100 saat misyonerlik faaliyetinde bulunur. Tam zamanlı ve maaşlı olarak görevlendirilen diğer grup ise ayda 150 saatini misyonerliğe ayırır ve grubun 260 dile tercüme edilen dergilerini (The Watchtower ve Awake) dağıtır. Her ay gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerinin istatistiği kayda geçirilir (grubun resmî internet siteleri için bk. www.watchtower. org ve www.jw.media.org). Bütün Protestan gruplar tarafından uygulanan iki âyini (vaftiz ve komünyon) Yehova Şahitleri de uygular. Uzun hazırlık aşamasını başarılı şekilde tamamlayanlar vaftiz edilir. Suya daldırarak yapılan vaftiz, Tanrı'ya ve Yehova Şahitleri'ne hayat boyu hizmet etmenin başlangıcına işaret kabul edilir. Vaftiz yalnız başına kurtuluş için yeterli değildir; sadece Yehova'nın kutsal ruhunu ve gücünü tanımanın bir vasıtasıdır. Bu da kurumsal bağlılığı takdis etmede önemli rol oynar. Komünyon (ekmek-şarap) âyini yılda bir defa, yahudilerin Pesah (hamursuz) bayramı arefesinde (yahudi takvimine göre 14 Nisan) yapılır; ritüele yalnızca kutsanmış sınıfa ait üyeler katılır. Noel, Paskalya, Şükran günü ve doğum günü gibi kutlamalar birer putperest âdet kabul edildiğinden kutlanmaz. Yehova Şahitleri, Îsâ'nın bâkire Meryem'den doğduğuna inanmakla birlikte Kitâb-ı Mukaddes'te onun doğumuyla ilgili bir bilgiye rastlanmadığını söyler ve Îsâ'nın gerçekte milâttan önce 2 yılında doğduğunu kabul ederler. İlk hıristiyanların uygulamadığı bu kutlamaları kendilerinin de uygulamaması gerektiğini ileri sürerler.

Ahlâkî Değerler ve Yasaklar. Yehova Şahitleri'nin ahlâka ilişkin görüşleri

muhafazakâr hıristiyan değerlerini yansıtır. Evlilik dışı cinsel ilişki ve homoseksüellik büyük günah kabul edilir. Geçerli evlilik biçimi tek eşliliktir ve evliliğin yasal kaydı istenir. Boşanma teşvik edilmez, boşanmadan önce tekrar evlenmek yasaktır. Aile yapısı ataerkil olup koca aile işlerinde son kararı verir; bununla birlikte eşin -ve hatta çocukların- görüşünün alınması tavsiye edilir. Kürtaj ve doğum kontrolü de yasaktır. Ayrıca üyelerin tütün, kumar ve uyuşturucudan uzak durmaları istenir. Kötü alışkanlıklarla ilgili yaptırım uygulanır. Alkolde ise Kitâb-ı Mukaddes'in müsaade ettiği sınır gözetilip aşırı alkol kullanımına izin verilmez. Gruptan olmayan kişilerle sosyal ilişki kurmak ve onlarla evlenmek, aynı şekilde başka dinî gruplara ait yazıları okumak yasaktır. Terbiyeli davranış ve sade giyim gerekli görülür. Tarih boyunca şeytan kişilerin kendi bencil arzularına uyarak onları baştan çıkarmış, aynı zamanda insanlığı yanlış dinlerle, âdil olmayan ekonomik sistemlerle ve putperest milliyetçilikle kandırarak Tanrı'nın nizamına karşı gelmeye teşvik etmiştir. Bundan dolayı Yehova Şahitleri ulusal yönetimlere bağlılığı kabul etmez; oy verme dahil bütün siyasî faaliyetlerden, orduda veya devlet mekanizmasında görev almaktan, popüler kültürün etkilerinden ve diğer dinî teşkilâtlarla münasebet kurmaktan uzak durur. Bütün dünyevî hükümetlerin şeytanın gücü altında bulunduğuna inandıkları için vatanperverlik adına yapılan gösterileri ve askerlik hizmetini reddeden Yehova Şahitleri herhangi bir ülkenin bayrağına karşı selâm durmaz, bağlılık vaadinde bulunmaz, ulusal marşları söylemezler. Bu tavırları yüzünden grup üyelerinden bazıları I. ve II. Dünya savaşları sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nde hapse atılmıştır. Nazi Almanyası'nda ise toplama kamplarına gönderilen yahudi dışı gruplar arasında yer almışlardır. Ayrıca kan naklini onaylamazlar. İlk defa 1945'te alınan bu kararı havârilere ait bir emir ve uygulama diye yorumlarlar (Resullerin İşleri, 15/20). Onlara göre herhangi bir şekilde vücuda kan alınması hayatın (ruhun) kanda bulunduğu, buna bağlı olarak kan yemenin haram olduğu şeklindeki prensibi ihlâl etmek anlamına gelir (Tekvîn, 9/4; Levililer, 17/11-12). 1961'den itibaren kan nakli yapan kişilerle ilişiği kesme müeyyidesi uygulanmaktadır. Diyalize ise kanın süzülmesi şartıyla izin verilmektedir. Yine önceleri aşı ve organ nakline de müsaade edilmezken daha sonraki bir düzenlemeyle bu yasaklardan vazgeçilmiştir.

1978’den bu yana hemofili hastaları için kan nakline de izin verilmektedir. Fakat kan nakliyle ilgili umumi yasak birçok grup üyesinin ölümüne yol açmıştır. Bu sebeple kansız ameliyat tekniklerinin geliştirilmesine destek verirler. Grup üyelerinin kural ihlâllerine karşı birbirlerini uyarmaları ve kural ihlâllerini kıdemlilere bildirmeleri esastır. Bir kurala uymadığı tesbit edilen kimse kıdemli üç kişiden oluşan bir mahkemenin huzuruna çıkartılır. Kıdemliler kişinin tövbekâr olup olmadığı noktasında nihaî karar yetkisine sahiptir; tövbekâr olmadığına kanaat getirilen kişi gruptan çıkarılır. Bu kişinin tekrar gruba alınması mümkünse de bu uzun bir sürece tâbidir. Grup üyeliğinden çıkan kişiyle münasebet de yasaktır. Gruptan olmayan bir kişiyle görüşmek gibi küçük kural ihlâlleri yapanlar damgalanır. Diğer grup üyelerinin bu kişilerle “kingdom hall” dışında konuşmaları yasaktır. Günümüzde dünya genelinde Watch Tower Society’ye bağlı 112 şube ve 7 milyon aktif ya da resmî Yehova şahidi bulunduğu tahmin edilmektedir. Düzenli biçimde kapı kapı dolaşarak misyonerlik yapan bu üyeler 235 ülkede faaliyetlerini sürdürmekte, ayrıca grup adına hemen hemen 500 dilde yayın yapılmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki üyelerin sayısı 1 milyon olup bunun önemli bir kısmını etnik azınlıklar meydana getirmektedir.

Yehova Şahitleri’nin Türkiye’deki Faaliyetleri. Yehova Şahitleri, İslâm dünyasına yönelik misyonerlik faaliyetlerinden genelde verimli bir sonuç alamamıştır. Türkiye’deki faaliyetlerinin neticesi ise uzun yıllar sonra gerçekleşmiştir. Türkiye’ye yönelik hıristiyan kökenli misyonerlik faaliyetleri ilk dönemlerde ülkedeki dinî azınlıkları, özellikle hıristiyan grupları hedef almış ve bunlar vasıtasıyla yayılmaya başlamıştır. 1909 yılı gibi erken bir tarihte İzmir’de The Watchtower dergisi okuma grubunun varlığından bahsetmek mümkünse de Yehova Şahitleri’nin Türkiye’deki düzenli oluşumu 1931 yılına kadar gider. Bu tarihte Yunan asıllı Yehova şahidi Emmanuel Pasavantis ve eşi Zmini öncülük (kolportörlük) misyonu doğrultusunda İstanbul’a geldiler. Hıristiyan azınlıklar ve özellikle Rum Ortodoks cemaati arasında grubun inançlarını anlatmaya ve yayınlarını dağıtmaya başladılar. Bu girişimler sonucunda 1933 yılının ilkbaharında Yehova Şahitleri’nin “Rabbin akşam yemeği” denilen ve Îsâ’nın vefatını anma gecesi olarak düzenlenen âyine yirmi iki kişi katıldı ve aynı yıl beş kişi vaftiz oldu. Bu küçük grup da akımın misyonerlik faaliyetlerine katıldı, ev ziyaretleri yaptı ve yayınlarını dağıttı. Türkiye’de meşruiyet kazanmak

ve mevcut üyeleri desteklemek için 1934'te akımın başkanı Rutherford tarafından Emmanuel Pasavantis'e, Yehova Şahitleri'nin Amerikan hükümeti tarafından resmen tanındığına ilişkin belgeyi içeren bir mektup gönderildiği söylenir. Söz konusu belgelerin Türkiye'deki resmî makamlara ulaştırılmasıyla ilk temasların sağlandığı, hatta bunların Mustafa Kemal Atatürk'e kadar gittiğinden bahsedilir. Fakat bu iddiaları doğrulayacak herhangi bir veri mevcut değildir. Akım 1935'te Türk azınlıklarından iki kişiyi (Pavli Zahariadis ve Atanas Kifidis) aktif üye yapmayı başardı. Daha sonra bu ilk üyeler İstanbul ve çevresindeki diğer azınlık cemaatlerine, bu arada Polonezköy'deki Polonya asıllı Katolikler'e misyonerlik faaliyetlerini götürmeye başladılar.

1938'de gruba katılanların sayısının 100'e ulaşması üzerine akımın New York'taki merkezi, grubun prestijli seminer okulu Gilead mezunlarından on yedi kişiyi ve belli sayıda öncüyü özel misyonla Türkiye'ye yolladı. II. Dünya Savaşı yıllarındaki duraklama döneminin ardından 1947'den itibaren misyonerlik faaliyetlerine yeniden hız verildi ve altı müjdeci gönderildi. Grubun resmî görevlileri, dönemin yönetim kurulunun iki üyesi, daha sonra akımın başkanlığını üstlenen Knorr ile Franz da 1956'da Türkiye'yi ziyaret ettiler. Bunların onuruna düzenlenen yemekli toplantıya 200 kişi katıldı. Bu ziyaret Yehova Şahitleri'nin Türkiye'deki faaliyetlerinde bir dönüm noktası oldu, akımın Türkiye'de daha ileri seviyede teşkilâtlanmasına ve büyümesine katkı sağladı ve akım azınlıklar yanında müslümanlar arasında da yayılmaya başladı. Bu dönemde akıma katılanların başında, asker kökenli bir babanın oğlu ve akımın Türkiye'deki en yüksek mercii olan, Temsil Heyeti başkanlığını da icra eden Mete Süer gelir.

Yargı organlarının ve basının dikkatini çeken akımın üç üyesi, Mayıs 1957'de 677 sayılı kanun uyarınca kendi inançlarını başkalarına empoze etme suçundan tutuklandı; fakat 22 Mayıs 1958'de mahkeme kararıyla beraat etti. Bunu, 1960'lı yıllarda değişik illerde grup üyeleriyle ilgili olarak dinî inançlarını yayma ve başkalarına benimsetmeye çalışma, dinî yayın dağıtma gibi suçlamalarla tutuklamalar, davalar ve beraatler takip etti. Yehova Şahitleri, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Batı Avrupa ülkelerinde sağlık ve güvenlik

sebepleriyle, ayrıca askerî sakıncalardan dolayı yasal soruşturma ve tutuklamalara muhatap olurken Türkiye'deki tutuklamalar ve davalar, akımın kurumsal statüsünün (mezhep, tarikat veya din) belirlenmesi ve Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesine binaen dinî propaganda kapsamında devlete/laik rejime tehdit oluşturması bağlamında gerçekleşmiştir. Bu tutuklamalar ve davalardan kurtulmak için 1970'li yılların başında Yehova Şahitleri Temsil Heyeti resmî makamlar nezdinde bir çözüm bulmaya çalıştı ve müstakil bir din olma iddiasıyla başvuruda bulunuldu. Mahkeme Türkiye'deki resmî din temsilcilerine, Diyanet İşleri Başkanlığı'na, İstanbul Ermeni Patrikliği'ne, Rum Ortodoks Patrikliği'ne ve hahambaşılığa birer yazı göndererek Yehova Şahitliği'nin dinî statüsünü sordu. Gelen cevaplar menfi olsa da mahkeme böyle bir dinî grubun varlığına, fakat mevcut dinî geleneklerle hiçbir ilişkisinin bulunmadığına karar verdi. Mahkeme daha sonra, kendi tayin ettiği üç hukukçudan meydana gelen bilirkişi raporuna dayanarak nüfus kayıtlarının mezhep hânesine Yehova Şahitliği ibaresinin kaydedilebileceğine karar verdi. 1961 anayasası mezhep ve din arasında bir ayırım gözetmediğinden Yehova Şahitleri bu kararı yeterli gördüler ve kendilerini nüfus kayıtlarında Yehova şahidi olarak kaydettirdiler.

Bu yasal gelişmelerin sonucunda Yehova Şahitleri resmen tescil edilme yollarını aramayı sürdürdü. 10 Temmuz 1974 tarihinde Beyoğlu Kaymakamlığı'na Mukaddes Kitap Kursları Derneği kurmak için başvuruda bulundular. İlk toplantılarını başvuru henüz onaylanmadan 17 Kasım 1974'te İstanbul Osmanbey'de yaptılar. Tüzüğünün 21 Mayıs 1975'te onaylanmasının ardından dernek faaliyetlerine hız vererek Bakırköy, Kadıköy, Beyoğlu semtlerinde ve Ankara, İzmir, Antakya gibi şehirlerde şubeler açıp toplantılar düzenledi. Bu gelişmeler Yehova Şahitleri'nin kurumsallaşmasına ve hiyerarşik yapılanmasına katkı sağladı. Grubun Temsil Heyeti 28 Mayıs 1980'de Mete Süer, Vartan Mumcu ve Yılmaz Ertuncalı'nın öncülüğünde Beyoğlu'nda ilk bürosunu açtı. Resmen tanınmasına rağmen grubun dinî toplantıları ve faaliyetleri yine dava konusu oldu; fakat bütün bu davalar beraatle sonuçlandı. 1984-1985'te Ankara'da grup üyeleri tutuklanarak Devlet Güvenlik Mahkemesi'ne sevkedildi ve Yargıtay nihaî kararı verinceye kadar bir yıl tutuklu kaldı. Dava 1986'da Yargıtay Ceza Daireleri Genel Kurulu'na geldi. Verilen kararda yeni anayasanın din ve vicdan hürriyetine yönelik 24. maddesi

çerçevesinde Yehova Şahitleri'nin dinî faaliyet yapma ve dinî görüşlerini yayma haklarını koruyucu ifadelere yer verildi (E. 1985/9-596 ve 1986/293). Bu kararla Yehova Şahitleri'ne yönelik soruşturma ve tutuklamalar sona erdi, grubun anayasal hakları garanti altına alındı. Yehova Şahitleri, muhtemel tepkilere ve olumsuz durumlara karşı yayınlarında kendileri hakkındaki beraat kararlarına yer vermekte, kendi resmî teşkilâtları tarafından düzenlenen kimlik kartlarıyla rahatça dinî inanç ve pratiklerini uygulamakta, program ve faaliyetlerini icra etmektedirler. Sağlık problemleri dolayısıyla kan alıp vermeme, askere gitmeme ve gittiklerinde silâh tutmama gibi bazı imtiyazlar da istemektedirler.

Türkiye'deki mevcut üye sayısı ve faaliyetleri bakımından günümüzde Ege bölgesi Yehova Şahitleri'nin en yoğun ve aktif olduğu bölgedir. Bunu sırasıyla Marmara, Akdeniz ve İç Anadolu bölgeleri izlemektedir. Ankara Ticaret Odası'nın 2004'te yayımladığı misyonerlik raporuna göre Yehova Şahitleri'nin yoğunlukla bulunduğu iller İstanbul, İzmir, Ankara, Eskişehir, Aydın, Antalya, Mersin ve Hatay'dır. Bizzat kendi yayınlarına dayanan bilgilere göre İzmir sekiz cemaati ve yaklaşık 450 üyesiyle Yehova Şahitleri'nin en önemli merkezidir. Grubun masrafları büyük ölçüde New York'taki merkezden, kısmen de üyelerin yaptığı bağışlar yoluyla karşılanmaktadır. Misyonerlik taktikleri doğrultusunda insanların kalabalık olduğu yerlere, otobüs terminallerine ve istasyonlara yayınlarını bırakmakta, sahil beldelerine, plajlara, çarşılara, gençlerin gittiği mekânlara ağırlık vermektedirler. Günümüzde Yehova Şahitleri'nin Türkiye'nin otuz il veya ilçesinde otuz iki cemaati mevcuttur. Grubun 1990 yılından bu yana yayımlanan yıllık faaliyet raporlarında cemaatlerin sayılarının devamlı arttığı belirtilmektedir. Nisan 1990'da çıkan 1989 hizmet yılı faaliyet raporunda on bir cemaatin bulunduğu, üye sayısının 860 olduğu, yıl boyunca kırk beş kişinin vaftiz edildiği yazılmakta, Kutsal Kitap çalışmasına devam edenlerin sayısının 621, yıllık anma yemeğine katılanların sayısının ise 1603 olduğu kaydedilmektedir. 2004 hizmet yılı faaliyet raporunda ise otuz iki cemaatten oluşan grup üyelerinin toplam sayısının 1740'a çıktığı, 2004 yılı boyunca vaftiz edilenlerin sayısının yetmiş dokuz, Kutsal Kitap incelemesine katılanların sayısının 934 ve yıllık anma yemeğine katılanların sayısının 3298'e ulaştığı belirtilmektedir. Bu sayısal göstergeler, Yehova Şahitleri'nin son on beş yılda Türkiye'deki üye

ve sempatizanlarını ikiye katladığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Botting - G. Botting, The Orwelian World of Jehovah's Witnesses, Toronto 1884; A. Hoekema, The Four Major Cults, Grand Rapids 1963; B. R. Wilson, Religious Sects, London 1970; a.mlf., "Jehovah's Witnesses in Kenya", Journal of Religion in Africa, V, Leiden 1973, s. 128-149; J. A. Beckford, The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses, Oxford 1975; Hikmet Tanyu, Yehova Şahitleri, Ankara 1980; Türkiye'de Laiklik İlkesi ve Yehova'nın Şahitleri (der. Samih Turgay Ünal - Anibal Akdamar), İstanbul 1983; Günay Tümer, Yeni Dokümanlar Işığında Yehova Şahitleri, Ankara 1987; Tufan Erbarıştıran, Yehova'nın Şahitleri: Kim Bunlar? Ne İstiyorlar?, İstanbul 1990; M. D. Curry, Jehovah's Witnesses: The Millenarian World of the Watch Tower, New York 1992; W. Zellner - W. Kephart, Extraordinary Groups: Jehovah's Witnesses, New York 1994; W. H. Conser - S. B. Twiss, Religious Diversity and American Religious History, Atlanta 1997; M. J. Penton, Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses, Buffalo 1997; G. D. Chryssisides, Exploring New Religions, London 1999; Ali İhsan Yitik, "Yehova Şahitliği'nin Ortaya Çıkışı", Dinler Tarihi Araştırmaları-III: 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Ankara 2002, s. 283-297; A. Holden, Jehovah's Witnesses: Portrait of Contemporary Religious Movement, London 2002; W. Cohn, "Jehovah's Witnesses as a Proletarian Movement", American Scholar, XXIV, Washington 1955, s. 281-298; G. N. Eddy, "The Jehovah's Witnesses: An Interpretation", Journal of Bible and Religion, XXVI/2, Atlanta 1958, s. 115-121; J. P. Alston - B. E. Aguirre, "Confregational Size and Decline of Sectarian Commitment: The Case of Jehovah's Witnesses in South and North America", Sociological Analysis, XL/1, Holiday 1979, s. 63-70; R. Stark - L. Iannaccone, "Why the Jehovah's Witnesses Grow So Rapidly: A Theoretical Application", Journal of Contemporary Religion, XII/2, Abingdon 1997, s. 133-156; P. Cote - J. T. Richardson, "Disciplined Litigation, Vigilant Litigation, and Deformation: Dramatic Organization Change in Jehovah's Witnesses", Journal for the Scientific Study of

Religion, XL/1, Hoboken 2001, s. 11-25; C. R. Wah, “Jehovah’s Witnesses and the Responsibility of Religious Freedom: The European Experience”, Journal of Church and State, XLIII/3, Waco 2001, s. 578-601; a.mlf., “An Introduction to Research and Analysis of Jehovah’s Witnesses: A View from the Watchtower”, Review of Religious Research, XLIII/2, Bloomington 2001, s. 161-174; Hakkı Şah Yasdıman, “Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri”, DÜİFD, XXI (2005), s. 193-221; XXII (2005), s. 115-133; P. W. Sturgis, “Institutional Versus Contextual Explanations for the Growth of the Jehovah’s Witnesses in the United States, 1945-2002”, a.e., XLIX/3 (2008), s. 290-300; J. G. Melton, Encyclopedia of American Religions, Tarrytown 1991, II, 19-29, 152-158.

Nuri Tınaz

YEİS

(اليأس)

Sözlükte "ümitsiz olma, ümit kesme" anlamındaki yeis (ye'਼s) genel olarak "ümitsizlik, bir beklentisi olmama durumu", dinî terminolojide "kulun Allah'ın rahmet ve yardımından ümidini kesmesi" mânasında kullanılır; kunût kelimesinin eş anlamlısı ve recânın karşıtı şeklinde açıklanır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "yeˀs" md.; Lisânü'l-ʿArab, "yeˀs" md.; İbnü'l-Esîr, V, 291). Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'ye göre ilâhî rahmetten ümit kesmeye yeis, ümitsizliğin yeisten ileri derecesine kunût, bir kimsenin inkârcıların azabına benzer bir azabı hak edecek derecede ümitsiz olması haline ise sû-i zan denir (Rûḥu'l-meʿânî, XIII, 45; ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, IV, 113).

Kur'ân-ı Kerîm'de on iki âyette yeis kökünden isim ve fiiller, altı âyette kunût ve türevleri geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳnṭ", "yeˀs" md.leri). Veda haccı esnasında inen bir âyetin (el-Mâide 5/3) "Bugün inkârcılar sizin dininizden ümitlerini kestiler" yeisle ilgili kısmı, "İnkârcılar sizin İslâm'dan vazgeçerek yeniden putperestliğe dönmenizden ümitlerini kestiler" şeklinde açıklanmıştır (Taberî, IV, 417-418; Zemahşerî, I, 32). Buna göre âyette müslüman olanların bir süre sonra eski dinlerine döneceklerini uman putperestlerin, Hz. Peygamber'in on binlerce müslümanla birlikte Veda haccını eda etmesiyle bu ümitlerini tamamen kaybettikleri anlatılmakta, böylece İslâm tarihinde bir dönüm noktasına işaret edilmektedir. Yûsuf sûresinde (12/110), peygamberlerin kavimlerini dine davetten bir sonuç alamamaları karşısında ümitsizliğe kapıldıkları ve yalanlandıklarını düşündükleri bir sırada kendilerine Allah'ın yardımının geldiği bildirilir. Kaynaklarda peygamberlerin ümitsizliğe düşmesiyle ilgili değişik yorumlara yer verilmiştir. Bir rivayete göre Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe'ye bu meseleyi sormuş, o da, "Hâşâ! Peygamberler rableri hakkında yanlış bir kanaate kapılmazlar. İşin aslı şudur ki vahiy gecikip belâlar ağırlaşınca peygamberler inananların kendilerini yalancı sayacaklarından kaygılandılar" cevabını vermiştir (Buhârî, "Enbiyâˀ", 19; Taberî, VII, 316-323). Hz. Ya'kūb, Yûsuf'u ve kardeşini bulup getirmeleri için oğullarını

Mısır’a gönderirken onlara şöyle demiştir: “Allah’ın lutuf ve merhametinden ümidinizi kesmeyin, çünkü Allah’ın rahmetinden ancak kâfirler ümit keser” (Yûsuf 12/87). Muhyiddin İbnü’l-Arabî, “Bu bize gönderilen en ümit verici âyettir” der (el-Fütûḥât, VIII, 75). Fahreddin er-Râzî bu âyeti açıklarken ilâhî rahmetten ümit kesmenin ancak Allah’ın güçsüz ve merhametsiz olduğuna veya O’nun her şeyi bilmediğine ya da cömert davranmadığına inanmaktan kaynaklanabileceğini, bunun da ancak kâfirlerden beklenebileceğini söyler (Mefâtîḥu’l-ġayb, XVIII, 159). Meleklerin kendisine bir oğul müjdelemesi üzerine ileri yaşından dolayı buna çok şaşıran Hz. İbrâhim’e melekler, “Sakın ümitsizlerden olma!” demişler, İbrâhim de, “Rabbimin rahmetinden haktan sapmış olanlardan başka kim ümit keser” karşılığını vermiştir (el-Hicr 15/55-56). Hz. Peygamber’in, “benim için dünyadan ve dünyadaki her şeyden daha değerli” dediği (Taberî, XI, 16), bir âyette, “Ey -günah işleyerek-kendilerine kötülük eden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin; çünkü Allah bütün günahları bağışlar; O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir” buyurulmuştur (ez-Zümer 39/53). Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili çeşitli rivayetler vardır; bunlardan birine göre âyet, Mekke müşriklerinin puta tapma, zina etme, haksız yere adam öldürme gibi kötülüklerini sayıp dökerek İslâm’a girseler bile affedilmelerinin mümkün olmadığını söylemeleri üzerine inmiştir. Diğer bazı âyetleri delil göstererek bu âyette müjdelenen bağışın müminleri veya tövbe edenleri kapsadığını ileri sürenler varsa da müfessirler, bu müjdenin bütün insanları ve Nisâ sûresinde (4/48) istisna edilen şirk dışındaki bütün günahları içine aldığını kabul etmişlerdir (Taberî, XI, 14-17; Şevkânî, IV, 537-538). Hadislerde yeis ve kunût kavramları hem insanların günlük yaşayışları bağlamında hem de dinî içerikli ifadelerde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳnṭ”, “yeʾs” md.leri). Bir hadiste Allah’ın, rahmeti yarattığında hemen tamamını kendisinde bıraktığı, bütün yaratıklarına sadece az bir kısmını verdiği ifade edildikten sonra, “Eğer kâfir Allah’ın katındaki rahmetin tamamını bilseydi cennetten ümidini kesmezdi; mümin de Allah’ın katındaki azabın tamamını bilseydi cehennemden kurtulacağına güvenmezdi” buyurulmuştur (Müsned, II, 334, 397, 484; Buhârî, “Riḳāḳ”, 19; Müslim, “Tevbe”, 23).

Tasavvuf ve ahlâk kitaplarında yeis genellikle recâ konusu işlenirken ele alınır. Hâris el-Muhâsibî bazı âyetlere dayanarak (el-En‘âm 6/54; Tâhâ 20/82; ez-Zümer 39/53-54) recânın makbul olmasının iki şartı bulunduğunu

söyler: Ümitsizliğe kapılmamak, tövbe etmek. Muhâsibî'ye göre kul çok günah işlerse de bu onu tövbe etmekten alıkoymamalı, Allah korkusu kendisini tövbesinin kabul edilmeyeceği, günahının bağışlanmayacağı şeklinde bir ümitsizliğe sevketmemelidir. Çünkü ümitsizlik kulun daha çok günah işlemesine yol açar. Bundan dolayı Abdullah b. Mes'ûd'un ümitsizliği büyük günahlardan saydığı rivayet edilir. Kul bin günah işlese, sonra buna bin günah daha eklese, sonra da bütün samimiyetiyle tövbe etse Allah onun kalbindeki bu samimiyeti bilir ve geçmişteki bütün günahlarını bağışlar. Allah'ın kitabında öğrettiği edebe göre kendini eğiten kimse, tövbesiz ve amelsiz olsa da ne bütün günahlarının bağışlanacağı şeklinde boş bir ümide kapılır ne de Allah'ın rahmetinden ümit keser. Öte yandan günahkâr bir kulun ümitsizliğe düşmesi onun günahkârlığını iki kat arttırır. Bu sebeple Allah recâ ile kulunu ümitsizliğe düşmekten, havf ile de boş güvenle kendini aldatmaktan korumak istemiştir (er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, s. 431-439).

Büyük günahları üç dereceye ayıran Gazzâlî'ye göre kulun Allah'ı ve peygamberlerini tanımaması, Allah'ın cezalandırmasını umursamaması veya O'nun rahmetinden ümit kesmesi ilk dereceyi oluşturur. Çünkü Allah'ı tanıyanın mutlak bir güven içinde olması da ümitsizliğe düşmesi de düşünülemez (İḥyâʾ, IV, 20). Gazzâlî insanları da âhiretteki halleri itibariyle helâk olacaklar, azap görecekler, kurtulacaklar ve Allah'a yakınlıkla mutlu olacaklar şeklinde dört sınıfa ayırarak Allah'ın rahmetinden ümit kesenleri helâk olacaklar sınıfından saymakta (a.g.e., IV, 24-25), bir kimsenin günahlarının çokluğu sebebiyle affedilmeyeceğini zannedip ümitsizliğe düşmesinin şeytandan gelen bir telkin olduğunu belirterek bu kimseye Allah'ın affediciliğini anlatan âyetleri hatırlayıp recâya yönelmesini öğütlemektedir (a.g.e., III, 386). İki tür insanın recâya ihtiyacı var. Biri ümitsizliğe düşerek ibadeti terkeden, diğeri de Allah korkusundan (havf) dolayı sürekli ibadet ederek işlerini ihmal ettiği için kendisine ve ailesine zarar veren kimsedir. Bunların ikisi de aşırılığa saptığından kendilerini itidale yöneltecek bir yola muhtaçtır ki o da recâdır (a.g.e., IV, 146). Havfın karşıtı emn (umursamazlık), recânın karşıtı yeistir. Kur'an'da ümitsizliğin yerilmesi recânın üstünlüğünü gösterdiği gibi emnin yerilmesi de havfın değerine işaret eder. Ümitsizliğe götürecek ve amele engel olacak derecedeki yeis makbul değildir. Bu sebeple Gazzâlî halka vaaz verenlerin onlara itidal kazandıracak bir şekilde konuşmaları gerektiğini söyler.

Resûlullah'ın insanlarla havf ile recâ arasında bir ifade ile konuştuğunu ve korkutucu bilgilerin muhataplarda ümitsizlik doğurduğunu görünce bunu recâ ilâcıyla iyileştirdiğini söyleyen Gazzâlî, vâizlere bu yöntemden sapmaları halinde yaptıklarından daha fazlasını yıkacakları uyarısında bulunur (a.g.e., IV, 146, 150-151, 157, 162). Mâverdî, kötümserlerde ümitsizliğin baskın bir ruh hali olduğunu ve çalışmalarında başarıyı engellediğini belirtir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 304). İnsanın hayattaki temel amacının keder ve üzüntüyü yenmek olduğunu düşünen İbn Hazm'a göre üzüntüden kurtulmanın en güvenli yolu bütün işlerde âhiret kurtuluşunu ölçü ve hedef almaktır. Bunu başaranlar keder ve üzüntüden kurtulur, daima sevinçli ve mutlu olur. Çünkü insanın son noktada amacına ulaşacağına dair ümidi hedefine doğru ilerlemesinde ona yardımcı olur ve bu ümit amacına ulaşması için ona güç kazandırır (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 14-15).

Kelâm ilminde, bir inkârcının öleceğini anlayarak amel işleme ümidinin de kalmadığı hayatının son noktasında iman etmesine "îmân-ı be's", ölüm anında bütün ümitleri tükenip âhiret kaygısı duyduğu sırada inanmasına "îmân-ı ye's", aynı durumlarda tövbe eden bir günahkâr müminin tövbesine de "tevbe-i ye's" adı verilmiş, bu iman ve tövbenin makbul sayılıp sayılmayacağı, bu bağlamda Firavun'un boğulma esnasında, "İsrâiloğuları'nın inandığı Allah'tan başka ilâh bulunmadığına inandım" diyerek (Yûnus 10/90) iman etmesinin geçerli olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, konuya ilişkin âyetlere dayanarak beis veya yeis halinde imanın kabul edilmeyeceğini söylemiş, aralarında Bâkıllânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Celâleddin ed-Devvânî'nin de bulunduğu bir grup ulemâ ise bu görüşün aksini savunmuştur (bk. BE'S). İmân-ı ye'sin geçersiz, tevbe-i ye'sin geçerli olduğunu söyleyenler de vardır (Elmalılı, II, 1316; III, 2107).

Yeis "başkasından bir şey umma, bekleme" anlamındaki "tama'" kelimesinin karşıtı olarak "hiç kimseye ümit bağlamamak, başkasından bir şey beklememek, tokgözlü olmak" anlamında da kullanılmış ve bu tutum fazilet sayılmıştır (İbn Abdülber, I, 159). Hz. Ömer'e atfedilen, "Zenginlik yeiste, fakirlik tama'da, rahatlık zühddedir" sözünde yeis bu mânadadır. Resûlullah kendisinden öğüt isteyen birine, "Her namazını son namazın gibi kıl, özür dilemek zorunda kalacağın şeyi yapma ve insanların elindeki

şeylere ümit bağlama" demiştir (İbn Mâce, "Zühd", 15). Mâverdî ve İbn Hazm gibi âlimler, tamaın karşıtı olduğunu söyledikleri bu mânadaki yeis için "ruh yüceliği" tabirini de kullanırlar. İbn Hazm'a göre tamaʿ bütün kötülüklerin aslıdır; tamaʿ olmasaydı kimse kimsenin karşısında küçülmezdi (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 52-53).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 113; V, 291; Müsned, II, 334, 397, 484; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 431-439; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, IV, 417-418; VII, 316-323; XI, 14-17; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 304, 314; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 14-15, 52-53; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 159; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 386; IV, 20, 24-25, 146, 150-151, 157, 162; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 32; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XI, 108-109; XVIII, 159, 180-181; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, VIII, 75; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, IV, 537-538; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIII, 45; Elmalılı, Hak Dini, II, 1316; III, 2107.

Mustafa Çağrıcı

YELKENCİ, Mehmet Raif

(1894-1974)

İstanbul'un ünlü sahafı.

Kandıra'da doğdu. Teknelere yelken bezi diken bir aileden gelir; babası Ahmed Efendi de yelken bezi dikerdi; Yelkenci soyadı buradan gelmektedir. 1905'te İstanbul'a gitti. Amcası Hâfız Aziz Efendi'nin Beyazıt Meydanı'ndaki kitapçı dükkânında çıraklık yapmaya başladı; kitapçılığı burada öğrendi. I. Dünya Savaşı'nda askere alındı. Küçük yaştan beri ayağının sakatlığı sebebiyle geri hizmetlerde kullanıldı ve askerî hastahanelerde çalıştı. Terhis olmasına rağmen 1918-1919'da bir süre Harbiye Nezâreti'nde dördüncü sınıf kâtip sıfatıyla bulundu. Amcası Aziz Efendi'yle birlikte, Beyazıt'ta Kapalıçarşı'nın Fesçiler Kapısı'nın bitişiğinde Çadırcılar caddesi üzerinde eski bir kitapçı dükkânını Şevki Efendi'den satın alarak sahaflık işine girdi. Hayatının sonuna kadar burada genellikle el yazması kitaplar alıp sattı.

Eski sahaflık geleneklerini sürdüren Yelkenci'nin dükkânı yerli ve yabancı bilim adamlarının, kitap meraklılarının bir toplantı ve sohbet yeriydi. İbnülemin Mahmud Kemal, M. Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Mükrimin Halil Yinanç, Muallim Cevdet, A. Süheyl Ünver, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hakkı Tarık Us, Osman Nuri Ergin, Kemal Salih Sel, Reşat Ekrem Koçu, Sabri Ülgener, Kemal Elker, şarkiyatçılardan Franz Taeschner, Osman Reşher (Oskar Rescher), Hellmut Ritter bunlardan bazılarıdır. Yazmaları, hat ve belgeleri anlayanlara, ihtiyaç sahiplerine satmayı tercih ederdi. Tanıdıklarına ve ehline kopya ettirilmek üzere ödünç kitap da verirdi. Bu türden bazı kitapların kopyaları günümüzde A. Süheyl Ünver'in arşivinde bulunmaktadır. Ayrıca evinde özel bir kütüphanesi vardı. Dükkânında olan çoğu yazma kitaplar ölümünden sonra sahaf İbrahim Manav'a satıldı. Abdülbaki Gölpınarlı çalışmalarında Raif Yelkenci'den alıp incelediği eserleri belirterek kendisine atıfta bulunur. Amcasıyla birlikte Yûnus Emre divanını taş baskısı halinde yayımladı (Yunus Divanı, 1340/1924; Özege, V, 2099).

Raif Yelkenci değişik alanlarda ün salmış geniş bir dost çevresine sahipti. 1941'den vefatına kadar mutasavvıf-şair Abdülaziz Mecdi Tolun'un Beyazıt Soğanağa mahallesindeki evinde sohbet toplantılarına katıldığı bilinmektedir. Son yıllarını hastalıklarla geçiren Raif Yelkenci 8 Ekim 1974'te vefat etti, ertesi gün Fâtih Camii'n-de kılınan öğle namazından sonra Topkapı aile kabristanına defnedildi. Kemal Elker ölümüne tarih düşürmüştür: "Tâc-ı pâdişah anı itmâm eder/Dürdü Raif defteri a'mâlini" (1394/1974). Ölüm ilânına göre Mehmet Raif Yelkenci'nin eşi Hatice Hanım'dır. Kızı Makbule'nin Süleyman Alkan ile evliliğinden torunları Hamit, Halise ve Halit doğmuştur.

Basılmış kitabı olmayan Raif Yelkenci uzun yıllar Yûnus Emre'yi araştırmış, yanlış bazı görüşleri düzeltmeye çalışmış, tartışmalara katılmış, Âşık Paşa'nın Yûnus Emre olduğunu ileri sürmüştür. Simavnalı Şeyh Bedreddin'in bir nüshası kendisinde bulunan Menâkıb'ını yayımlayamamıştır. Raif Yelkenci'nin bazı yazıları basılmıştır: "Muallim Cevdet" (Osman Ergin,

[yay. haz.] Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 564-567); "Büyük Türk Şairi Yunus Emre Kimdir?" (Cumhuriyet, 2 Şubat 1940, buradan naklen Ün Isparta Halkevi Mecmuası, sayı 71-72 [1940] s. 991-993); "Şeyh Bedreddin" (Tarih Dünyası, sy. 18 [1950], s. 751-753; sy. 19 [1951], s. 800-802; sy. 20 [1951], s. 841-843, 873; sy. 22 [1951], s. 933-934, 954; sy. 24 [1951], s. 1025, 1030).

BİBLİYOGRAFYA

"Kitapçı Raif Yelkenci Hocamızdan", Süleymaniye Ktp., A. Süheyl Ünver Arşivi, Defter nr. 286; "Kitapçı Raifname", Defter nr. 999; Özege, Katalog, V, 2099; Ahmet Güner Sayar, Sahhaf Râif Yelkenci, İstanbul 2012; Sevim Narinç, "Raif Yelkenci ile Röportaj", TY, sy. 319 (1960), s. 180-182; Reşat E. Koçu, "Raif Yelkenci", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XXIII/4, Ankara 1974, s. 255-256 (bu yazı önce Tercüman'da [İstanbul 27.10.1974],

daha sonra TFA, XVII/329'da [1976], s. 7839 yayımlanmıştır); Vecdi Yarman, "Kaybettiğimiz Bir Yazma ve Kitap Dostu: Raif Yelkenci (1894-1974)", TFA, XVII/329 (1976), s. 7838; Afif Yesari, "Sahaflar Çarşısı", Müteferrika, sy. 1, İstanbul 1993, s. 123-125 (bu yazı önce Resimli Hayat, sy. 32'de [İstanbul 1954] yayımlanmıştır); H. Necdet İşli, "Sahaflara Dair: I", a.e., sy. 2 (1994), s. 173-177; Haluk Güneyli, "Sahaflar Çarşısı ve Hatıralar", a.e., sy. 5 (1995), s. 126-128.

Turgut Kut

YEMÂME

(اليمامة)

Suudi Arabistan’da tarihî bir bölge, günümüzde bir yerleşim merkezi.

Arap yarımadasının ortasında bulunan Yemâme’nin yarımadayı oluşturan müstakil bölgelerinden birini ya da Hicaz, Necid veya Arûz bölgesinin bir parçasını teşkil ettiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genellikle Yemâme’nin Bahreyn bölgesiyle birlikte Arûz’u meydana getirdiği kabul edilir. Yâkūt el-Hamevî, Yemâme’nin Necid bölgesinin bir parçası, merkezinin de Hacr olduğunu söyler (Muᶜcemü’l-büldân, V, 442). İbn Havkal (Ṣûretü’l-arż, s. 19) Yemâme’yi Hicaz’a dahil eder; Ebü’l-Fidâ ise hem Hicaz’a (Taḳvîmü’l-büldân, s. 96) hem Arûz’a (a.g.e., s. 79) ait gösterir ve Arûz’u doğru sayar. Bekrî, Yemâme’yi Arap yarımadasını teşkil eden dört bölgeden biri (diğerleri Mekke, Medine, Yemen) kabul eder (el-Mesâlik, I, 144). Yemâme’yi Hicaz’a dahil eden İmam Şâfiî ve diğer bazı fıkıh âlimleri gayri müslimlerin Yemâme’de ikamet edemeyeceklerini ileri sürer. Öte yandan Necid’in Yemâme’nin bir parçası veya Yemâme’nin Irak’ın güneyi ile Yemen’in kuzey kısmı arasındaki bölgenin adı olduğunu söyleyenler de vardır (Abdullah al-Askar, s. 7-9). Yemâme’ye eskiden Cev, Irz veya Karye denildiği, Yemen Himyerî Hükümdarı Hassân b. Es‘ad’ın (420-425) bölgeyi ele geçirip merkezi olan şehri tahrip ettikten sonra Zerkāülyemâme adıyla tanınan bölgenin hâkimi Melike Yemâme bint Sehm b. Tasm’a izâfetle şehre Yemâme ismini verdiği nakledilir.

Himyerîler’den önce Yemâme’de Arab-ı bâidenin önemli kollarından Tasm ve Cedîs yaşıyordu. Hassân b. Es‘ad bölgeyi zaptettikten sonra buraya, Ubeyd b. Sa‘lebe liderliğinde Adnânîler’den Bekir b. Vâil’in önemli bir kolu olan Benî Hanîfe yerleşmiş, Tasm ve Cedîs dönemlerinden kalma birçok görkemli tarihî binanın yer aldığı Hacr’i (Hacrülyemâme) merkez edinmiştir. Bölge V. yüzyılın sonlarında Himyerîler’e bağlı olarak kurulan Kindeliler’in hâkimiyetine girdi. İslâm döneminde burada Benî Hanîfe’nin yanı sıra Temîm, Bekir b. Vâil’in diğer bazı kolları, İcl, Şeybân, Bâhile, Kilâb b. Rebîa, Kâ‘b b. Rebîa ve Aneze gibi kabileler yaşamaktaydı.

Verimli vadilerin bulunduğu Yemâme buğday, arpa, hurma ve suları ile meşhurdu. Su kaynaklarının zenginliği ziraatın gelişmesini sağlamış ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Irak, Hicaz ve Yemen'i birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde yer alan bölge ticarî bakımdan da önemliydi.

Hz. Peygamber, hicretten önce Yemâme'den Mekke'ye gelen Benî Hanîfe mensuplarını İslâm'a davet ettiyse de onlar bunu kabul etmedi. Resûl-i Ekrem, 7. yılın Muharrem ayında (Mayıs 628) yolladığı İslâm'a davet mektuplarından birini de Selît b. Amr el-Âmirî ile Benî Hanîfe'nin reisi Hevze el-Hanefî'ye gönderdi. Hevze elçiyi iyi karşılamakla birlikte Müslümanlığı benimsemedi. Benî Hanîfe'den Sümâme b. Üsâl, Muhammed b. Mesleme kumandasındaki Kuratâ Seriyyesi'nde yakalanıp Medine'ye götürüldü ve bir süre sonra İslâmiyet'i kabul ederek önemli hizmetlerde bulundu. Sümâme, Yemâme'ye döndükten sonra müşriklerin buradan Mekke'ye hububat ve yiyecek sevkiyatını engelledi; ancak Kureyş'in Resûl-i Ekrem nezdindeki girişimleri sonucu sevkiyat yeniden başladı. Hacr valiliğine tayin edilen Sümâme, Hevze el-Hanefî'nin ölümünün (8/630) ardından Yemâme hâkimi oldu. 10 (631) yılında Sülmâ b. Hanzale başkanlığındaki Benî Hanîfe heyeti Medine'ye giderek Resûlullah ile görüştü ve ardından müslüman oldu. Hz. Peygamber'in sağlığında Medine'ye gelip onunla görüşen ve daha sonra peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb da Yemâmeli olup Hevze'den sonra Benî Hanîfe'nin reisliğini üstlenmişti. Onun peygamberlik iddiasına karşı Resûl-i Ekrem'in kendisine elçi olarak yolladığı Habîb b. Zeyd el-Ensârî, Müseylime tarafından şehid edildi. Müseylime Hacr'i işgal edince Sümâme b. Üsâl, Halife Ebû Bekir'den yardım istedi. Ebû Bekir'in İkrime b. Ebû Cehil ve Şürahbîl b. Hasene kumandasında Yemâme'ye gönderdiği askerlerin Müseylime karşısında yenilgiye uğraması üzerine bölgeye Hâlid b. Velîd kumandasında yeni kuvvetler sevkedildi. Hâlid b. Velîd, Yemâme'de Akrabâ mevkiinde Müseylime ile yaptığı savaşta onu mağlûp ederek ortadan kaldırdı (12/633). Bu savaşta yetmişi muhacir, yetmişi ensardan olmak üzere 600'den fazla (700, 1200 veya 1700) şehid verilmiştir.

Emevîler döneminde Yemâme'de Hâricîlik yayıldı. Hâricîler'in başlıca kollarından biri olan Necedât fırkasının lideri Necde b. Âmir 61 (680)

yılında isyan edince Yemâme, Necedât (Necdiyye) Hâricîleri'nin hâkimiyeti altına girdi. Emevî yönetimine ve bir ara taraftarı olduğu Abdullah b. Zübeyr'e karşı mücadele eden Necde b. Âmir, yardımcılarından Bahreyn Valisi Ebû Füdeyk'in planladığı bir suikast neticesinde Hacr'de katledildi (72/691 [?]). II. Velîd'in öldürülmesinden (126/744) sonra Benî Hanîfe'den Müheyr b. Sülmâ, Yemâme Valisi Ali b. Muhâcir b. Abdullah el-Berezî'nin yanına geldi ve ondan görevi bırakıp bölgeyi terketmesini ya da sarayından dışarı çıkmamasını istedi. Valinin karşı çıkması üzerine iki taraf arasında çok sayıda kişinin öldüğü çatışma meydana geldi. Mağlûp olan Ali b. Muhâcir savaştan sağ kurtulmayı başardı ve Medine'ye kaçtı. Abbâsîler döneminde III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Yemâme, Hz. Ali'nin soyundan gelen Muhammed b. Yûsuf el-Ühaydır'ın hâkimiyetine girdi. Onun Hıdrime'yi merkez edinmesiyle Hacr'in önemi gittikçe azaldıysa da Riyad şehrinin burada kurulmasına kadar varlığını sürdürdü. Ühaydırîler'in hâkimiyeti döneminde bölgede yaşayan bazı Arap kabileleri Mısır'a ve diğer yerlere göç etmek zorunda kaldı. IV. (X.) yüzyılda Yemâme Karmatîler'in eline geçti.

V. (XI.) yüzyılda Yemâme'yi ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev burada çok sağlam eski bir kalenin, her türlü esnafın bulunduğu bir çarşının ve güzel bir caminin varlığından, bölgenin uzun süreden beri Hz. Ali'nin soyundan gelen emîrler tarafından yönetildiğinden, emîrlerin askerî bakımdan güçlü olduklarından, bölgede Zeydiyye mezhebinin hâkimiyetinden, ayrıca yer altı suları,

verimli hurma ağaçları ve bahçelerinden söz eder (Sefernâme, s. 127). 732'de (1332) Yemâme'ye gelen İbn Battûta da suları ve bahçeleriyle tanınan bir yerleşim yeri olan Hacr'in Yemâme'nin merkezi olduğunu, halkın çoğunluğunun öteden beri burada oturan Benî Hanîfe'ye mensup bulunduğunu kaydeder (er-Riḥle, II, 153). XVII. yüzyılda eski Hacr şehrinin kalıntıları üzerine Riyad kuruldu, burası giderek önemli bir yerleşim merkezi haline geldi. XVIII. yüzyılın sonlarında Yemâme'de Vehhâbîlik yayıldı ve bölge Suûdî hânedanının hâkimiyetine girdi. Yemâme, doğudan gelen hac kafilelerinin Necid bölgesinden geçerken kullandıkları yol üzerindeydi. Buraya uğrayan hac kafileleri, Yemâme (Akrabâ) savaşında şehid düşen Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd'in XVIII. yüzyılın ortalarına kadar ayakta duran türbesini ziyaret ederdi. XIX.

yüzyılda Yemâme, IV. (X.) yüzyılda az nüfusa sahip olan küçük Harc bölgesinin 6000 nüfuslu bir kasabası durumundaydı. Günümüzde Riyad bölgesinin Harc muhafazasına bağlı bir yerleşim birimi olup Riyad'ın 70 km. güneydoğusunda Riyad-Zehrân tren yolu üzerindedir. 1980'de yaklaşık 50.000 olan nüfusu 2009 yılında 70.000 civarında tahmin edilmektedir. H. F. Wüstenfeld Bahrein und Jemama adıyla bir eser kaleme almıştır (Göttingen 1874).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 576-577; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 273, 316-317; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 125-136, 145; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 27-30; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 151, 191, 193; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 280, 284, 297, 299; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 19; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzî), İstanbul 1994, s. 127; Bekrî, el-Mesâlik, I, 144; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 256-257; V, 442, 505-510; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 131; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, s. 79, 80, 96-97; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 153; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 102; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 244; V, 55-58; Hamed el-Câsir, Medînetü'r-Riyâḍ, Riyad 1966, s. 50-60; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Ḥayâtü'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut 1968, s. 25-46; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, bk. İndeks; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1977, s. 134-136; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 444-446, 584; II, 758; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 156-159; Hussein Hamza Bindagji, Atlas of Saudi Arabia, Oxford 1980, s. 3, 49; Sâlih b. Süleyman en-Nâsır el-Veşmî, Vilâyetü'l-Yemâme: Dirâse fi'l-ḥayâti'l-iḳtiṣâdiyye ve'l-ictimâʿiyye ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱i'l-hicrî, Riyad 1412; The Byzantine and Early Islamic Near East (ed. G. R. D. King - A. Cameron), New Jersey 1994, II, 206-209; Abdullah al-Askar, al-

Yamama in the Early Islamic Era, Riyadh 2001; J. Zarins v.dğr., “Preliminary Report on the Archeological Survey of the Riyadh Area”, Atlal, VI, Riyad 1402/1982, s. 34; Adolf Grohmann - [Hakkı Dursun Yıldız], “Yemâme”, İA, XIII, 370-371; G. R. Smith, “al-Yamāma”, EI^2 (İng.), XI, 269; M. Ali Kapar, “Hanîfe (Benî Hanîfe)”, DİA, XVI, 42; Ahmet Önkal, “Müseylimetülkezzâb”, a.e., XXXII, 90-91.

Mustafa L. Bilge

YEMÂNİYYE

(اليمانيّة)

Allah’ın insan sûretinde olduğunu, yüzü dışında her organının yok olacağını ileri süren ve kıyameti inkâr eden Yemân b. Rebâb ile Muhammed b. Yemân el-Kûfî’nin görüşlerini benimseyen aşırı iki Şiî fırkası

(bk. GĀLİYYE).

YEMEN

(اليمن)

Arap yarımadasının güneybatısında ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kızıldeniz'e ve Hint Okyanusu'nun Aden körfezine kıyısı olan Yemen kuzeyden Suudi Arabistan, doğudan Uman ile komşudur. Bâbülmendep Boğazı ile Afrika kıtasından ayrılır. Resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-Yemeniyye, yüzölçümü 536.869 km², nüfusu 24.200.000 (2012), başşehri San'a (2.300.000), diğer önemli şehirleri Aden (738.000), Taiz (592.000), Hudeyde (495.000), İb (330.000) ve Mükellâ'dır (222.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yemen, yapısal olarak sert bir temel üzerine oturmuş olmakla beraber tektonik hareketler bakımından tamamen sakin bir bölge değildir. Eski temel arazi yer yer yüzeyde de görülür, ancak çoğu kesimde yaşça daha yeni tabakalarla örtülüdür. Bu örtü arazisi genelde ikinci ve üçüncü zaman tortulları ile (rüsûbî kayalar) eski ve yeni lavlardan oluşur. Batıdaki yüksek kesimlerde San'a ve Taiz arasında riyolit, andezit, trakit, ignimbirit ve bazaltlardan meydana gelen volkanik örtünün kalınlığı 500 m. ile 3000 m. arasında değişir. Volkanik püskürmeler Yemen adalarında günümüzde de aralıklarla etkisini sürdürmektedir. Yemen doğal özellikleri bakımından kıyılardan iç kesimlere doğru sıralanan birbirinden farklı bölgelere ayrılır. Bunlar Kızıldeniz kıyısında Tihâme adı verilen kıyı ovası, Aden körfezi kıyısındaki dar kıyı ovası, bunun gerisinde yer alan platolar, merkezî dağlık sahalar, kuzeydoğudaki çöl sahası ve adalardır. Tihâme, batıda Kızıldeniz kıyısı boyunca kuzey-güney yönünde genişliği 8-65 km. arasında değişen

ve yer yer kıyı kumulları ile kesintiye uğrayan yarı çöl özelliğinde düzlüklerden meydana gelir. Sıcak, kurak, fakat bağıl nemi yüksek olan bu kesimde liman şehri Hudeyde yer alır. Aden'den doğuya doğru küçük balıkçı yerleşmeleri ve Mükellâ'nın bulunduğu Aden körfezi kıyısı az verimli bir ova görünümündedir. Kıyı ovasının gerisinde yükselen Yemen platosu (500-1200 m.) özellikle batı kesiminde engebeli bir görünüm arzeder ve Kızıldeniz'e doğru yönelen akarsuların vadileri tarafından yer yer derin biçimde yarılır. Doğuda Uman sınırına doğru Hadramut bölgesinde eski temel üzerinde yayılan lav örtüsünün maskelediği plato sahalarını, Hint Okyanusu'na ulaşan periyodik akışlı akarsular derin vadilerle parçalara ayırır. Yemen'in merkezî dağlık alanlarının batısında ülkenin en yüksek dağı olan Hadûr Şuayb (3750 m.) bulunur (bk. HADÛR). Bu kesimde kademeli şekilde alçalan yamaçlar, vadi tabanları tarım ve yerleşmeye en uygun yerlerdir. Nitekim volkanik arazinin geniş yer kapladığı Taiz ve İb çevreleri tarım ürünlerinin çeşitliliğinin arttığı alanlardır. Merkezî dağlık kütlenin doğu kesiminde dünyanın en yüksek rakımlı başşehirlerinden olan San'a (2200 m.) bulunur. San'a çevresi nisbeten daha az yağış alır ve ülkede su kıtlığının en fazla hissedildiği yerler

arasındadır. Suudi Arabistan'daki Rub'ulhâlî çölünün uzantısını teşkil eden, doğu ve kuzeydoğuda ülkenin yaklaşık yarısını kaplayan çöl sahasının yükseltisi 1000 metrenin altındadır. Burası hemen hemen hiç yağış almayan, göçebe bedevî çobanların dışında yerleşik nüfusun fazla olmadığı ülkenin en tenha kesimlerinden biridir.

Ülkede iklim enlem etkisiyle genelde sıcaktır. Ancak yükseltiye bağlı olarak sıcaklık dağılışında farklılıklar görülür. Başşehir San'a'da haziranda en yüksek aylık ortalaması 31 C°, en düşük sıcaklık ise aralıkta 24 C°'dir. Kıyıdaki Aden'de en yüksek sıcaklık haziranda 37 C°, en düşük sıcaklık ocakta 27 C°'dir. Yemen'de yağışlar genelde, batıda marttan mayısa kadar hüküm süren Kızıldeniz üzerindeki hava akımları ile güneyden kuzeye doğru şubat-eylül arasında gelişen musonların etkisi altındadır. Yıllık ortalama yağış miktarı kıyı düzlüklerinde (Tihâme) 120-130 mm., yüksek dağlık alanlarda 520-760 mm. arasında değişir. San'a'da yıllık ortalama yağış 200 mm. civarındadır. Ancak bazı yıllar 150 milimetreye kadar düşerken bazı yıllarda 500-600 milimetreye ulaştığı görülür. Yağışlar

şubattan ağustos ayına kadar etkilidir. Yemen'de ormanlar ülke yüzölçümünün ancak % 4'ünü kaplar. Kıyı kesiminde yer yer çalılarla birlikte görülen step formasyonu, dağ eteklerinde özellikle ülkenin batı kesiminde yerini kurakçıl orman topluluklarına bırakır. Bu orman topluluklarının başlıca türlerini akasya, ardıç, hurma, incir, şişe ağacı ve baobap ağacı oluşturur. Sular coğrafyası açısından ülkenin dikkat çeken özelliği sürekli akarsuların bulunmayışıdır.

Yemen dünyada nüfusu en hızlı artan ülkeler arasındadır. 1950'de 4.316.000 olan her iki Yemen'in nüfusu 1990'daki birleşmede Kuzey Yemen 7.161.000, Güney Yemen 2.586.000 olmak üzere toplam 9.747.000, 1994 sayımında 14.588.000, 2004'te 19.720.000 idi. Yemen'de nüfus artış oranı 2005-2010 arası dönemde % 2,86 olmuştur. Nüfusun büyük bölümü (% 68) kırsal alanda yaşar ve nüfus yoğunluğu bakımından kilometrekareye kırk altı kişi düşer. Yemen nüfusunu daha çok Araplar teşkil eder. Ayrıca küçük topluluklar halinde Hintliler, Pakistanlılar, Somalililer vardır. Nüfusun tamamına yakını müslümandır. Müslümanların % 70'ini Sünnîler (Şâfiî mezhebi), % 30'unu Şiîler (Zeydî, az sayıda İsmâilî) oluşturur. Ülkedeki yahudilerin büyük çoğunluğu 1950'den sonra İsrail'e göç etmiştir. Ülke dışında çalışmaya giden ve sayıları 1 milyonu aşan Yemenliler gönderdikleri dövizlerle ekonomiye önemli katkı sağlar. Yemen aynı zamanda Afrika ülkelerinden, özellikle Somali ve Etiyopya'dan göç alır. Birleşmiş Milletler'in 2000 yılına ait raporuna göre bir yılda Afrika ülkelerinden Yemen'e 50.000 göçmen gelmiştir.

Ülke topraklarının ancak % 3'ü tarıma elverişlidir; buna rağmen ekonomide tarım önemli yer tutar ve millî gelirin % 15'ini oluşturur, iş gücünün yarıdan fazlasını istihdam eder ve nüfusun üçte ikisi geçimini tarımdan sağlar. Ülkenin batı ve iç kesimlerindeki yüksek plato sahası önemli tarım alanlarını bünyesinde toplar. Başlıca tarım ürünleri tahıllar, kahve, kat, meyveler, sebzeler, hurma ve pamuktur. Ayrıca kümes hayvancılığı, koyun, keçi, sığır ve deve yetiştiriciliğiyle balıkçılık halkın başlıca geçim kaynaklarıdır. 1970'li yıllara kadar hububat üretimi ülke ihtiyacını karşılarken 1980'li yıllardan itibaren daha fazla gelir getiren meyve, sebze ve kat üretimine doğru bir eğilim meydana gelmiştir. 2000'li yıllarda hızla artan nüfusun da etkisiyle ülkede 3-3,5 milyon ton hububat ithalâtı yapılmıştır. Dünyada su konusunda en fakir ilk on ülke arasında yer alan

Yemen’de yer altı ve yer üstü su kaynaklarının yaklaşık yarısı boyu 1,5 m. ile 20 m. arasında değişen kat bitkisinin sulamasında kullanılmaktadır. Nüfusun yarıdan fazlasının kullandığı kat bitkisinin yaprakları ağızda çiğnenmekte ve uyuşturucu etkisi yapmaktadır. Her geçen yıl üretimi ve kullanımı artan kat Yemen’i bir felâkete doğru sürüklemektedir.

Yemen’de sanayi fazla gelişmemiştir. Petrol rafinerileri, sıvılaştırılmış doğal gaz santrali, küçük ölçekli gıda, alüminyum ve tekstil imalâtı ve gemi onarımı başlıca sanayi faaliyetleridir. Çin, Hindistan, Birleşik Arap Emirlikleri en fazla ticaret yapılan ülkelerdir. Yemen’in ekonomisi büyük ölçüde petrol üretimine bağlıdır. Me’rib ve Mesîle bölgelerinden çıkarılan ham petrol Me’rib, Aden, Mükellâ ve Re’süîsâ’daki rafinerilere boru hatları ile taşınır. Ancak petrol rezervleri hızla azalmaktadır, bu da petrol ihracatını olumsuz etkileyecektir. Buna karşılık Yemen’de 1993 yılında Me’rib’in 73 km. doğusunda Safer bölgesinde bulunan doğal gaz rezervleri gelecek için ümit vericidir. Ülkede ilk likit doğal gaz santralinde (LNG) Ekim 2009’da üretime başlanmıştır. Yemen’in diğer yer altı kaynakları az miktarda kömür, kaya tuzu, mermer, altın, nikel ve bakırdır. Ülkenin başlıca ihraç ürünleri ham petrol, kahve, sıvılaştırılmış doğal gaz ve konserve balık, ithal edilen ürünler ise tahıl, gıda ürünleri, canlı hayvan, makine ve ekipmanları ile çeşitli kimyasallardır. Yemen tarihî ve kültürel zenginliği, doğal güzellikleriyle üstün turizm potansiyeline sahip olmasına rağmen uzun yıllar süren iç savaş, terör ve siyasî kargaşalar yüzünden turizm önemli bir gelişme kaydetmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1964, s. 183-188; İhsan Süreyya Sırma, Osmanlı Devleti’nin Yıkılışında Yemen İsyanları, İstanbul 1996, s. 37; Ramazan Özey, Ortadoğu Coğrafyası: Ülkeler, İnsanlar, Sorunlar, İstanbul 1997, s. 203-208; Selami Gözenç, Güneybatı Asya “Ortadoğu” Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1999, s. 222-228; İbrahim Atalay, Resimli ve Haritalı Dünya Coğrafyası, İstanbul 2001, s. 84-86; Ömer Turan, Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu, İstanbul 2003, s.

359-362; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions and Concepts, New York 2006, s. 363-365; Serpil Açıkalın v.dğr., Yemen Dosyası: Fakirlik ve Terör Kıskacında Bir Ülke, Ankara 2010, s. 21-25; Yemen Ülke Bülteni (DEİK: Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu), İstanbul 2011, s. 3-16; Ahmed al-Ameri, Regional Stable Isotope and Hydrochemistry Investigation in Yemen and in the Represantative Area “Sana’a Basin” (doktora tezi, 2011), Freie Universität Berlin, s. 5-7; Adolf Grohhmann, “Yemen”, İA, XIII, 371-373; W. C. Brice, “al-Yaman”, EI² [İng.], XI, 270-271; Kudret Büyükcoşkun, “Arabistan”, DİA, III, 248-252.

Halil Kurt

II. TARİH

Osmanlılar’a Kadar. Antik Grek ve Romalı coğrafyacılar tarafından Arabia Felix (mesut Arabistan) diye adlandırılan Yemen, genel olarak Mekke’yi dünyanın merkezi kabul eden İslâm coğrafyacılarına göre doğuya doğru dönüldüğünde Kâbe’nin

güneyinde (sağında-yemîn) kaldığından bu adı almıştır. Araplar’dan ayrılan bir grubun sağ tarafa doğru gittiği için bu adın verildiği de zikredilir (Yâkūt, V, 447). İsmin Araplar’ın efsanevî kahramanı Yemen b. Kahtân’dan geldiğini ileri sürenler bulunmakla birlikte Yemen isminin sağ yan veya güneyle ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm tarihçilerine göre Yemen’in ilk sakinleri Hz. Nûh’un Araplar’ın atası olan oğlu Sâm ve neslidir (İbn Sa‘d, I, 42-43; İbn Kuteybe, s. 13). Yemen’de hüküm süren en eski devletlerden Maîn Krallığı’nın tarihi milâttan önce III. binyılın ortalarına veya daha eskiye dayanır; başşehri de San‘a’nın doğusunda kalan Maîn’dir (Karno). Maînliler’in Rub‘ulhâlî’den Yemen’in kuzeyine göç ettikleri tahmin edilir. Hâkimiyetlerini bazı dönemlerde Hicaz, Fedek ve Teymâ sınırlarına kadar genişleten Maînliler’in ekonomisi büyük ölçüde ülkeler arası ticarete dayanıyordu. Arabistan’da yetiştirilen ürünlerle Hindistan ve Çin’den gelen ticaret

mallarını Suriye, Filistin ve Mısır'a kervanlarla taşıyarak büyük bir malî güç elde etmişlerdi. Maîn dışında Berâkış, Athlula, Beycân, Beydâ, Nestum, Nesca ve Lûk, Maînliler döneminde Yemen'in gelişmiş şehirleri arasında zikredilmektedir. Bölgenin en eski devletlerinden biri de Sebe'nin güneyindeki Beycân ve Hureyb vadilerinde hüküm süren Katabân Krallığı olup başşehri Timna'dır (günümüzdeki Hecer Kehlân). Katabân Krallığı'nın milâttan önce IX-VII. yüzyıllar arasında kurulduğu tahmin edilmektedir. Katabân Devleti en parlak dönemini, Sebe'nin desteğiyle Evsân işgali altındaki topraklarını geri almasının yanı sıra Evsân ülkesinde de hâkimiyet kurduğu milâttan önce III ve II. yüzyıllarda yaşamıştır. Kurulan barajlar ve açılan kanallarla ileri seviyede bir sulama sistemi oluşturulmuş, ziraat ve iktisatla ilgili kanunlar kitâbelere nakşedilmiştir. Ziraatın yanı sıra iç ve dış ticaret de gelişmişti. Milâttan önce 100 yılı civarında tahrip edilen Timna' şehrinin harabeleri günümüze ulaşmıştır. Katabân ve Sebe kitâbelerinde zikredilen, ancak hüviyeti bilinmeyen Evsân Devleti, Merha vadisinde Aden körfezi kıyılarında hüküm sürüyordu. Helen kültüründen etkilenen Evsân Devleti tesbit edilemeyen bir dönemde bölgenin en nüfuzlu devleti haline gelmiş, Sâhilülevsânî denilen Doğu Afrika kıyılarını da nüfuzu altına almıştı. Milâttan önce 1500 yıllarında Yemen'in Hadramut bölgesine geldiği tahmin edilen Hadramutlular başşehri Sabata olan bir devlet kurdular. Daha sonra Sebe Devleti'nin hâkimiyetine giren Hadramut Krallığı, Sebe zayıflayınca istiklâlini tekrar kazandı.

Sebe İslâm öncesi Yemen tarihinin en önemli devleti olup başşehri Me'rib'dir; ancak komşuları Maîn, Katabân ve Hadramut devletlerinden önce mi yoksa sonra mı kurulduğu hususu hâlâ tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar bölgede hüküm süren en eski devletin Sebe olduğunu ileri sürmüştür. Fakat Sebeliler'in Kuzey Arabistan'dan Yemen'e Maîn, Katabân ve Hadramut halkından üç asır sonra milâttan önce 1200 yıllarında geldiği görüşü daha yaygındır. Sebe Devleti'nden ilk defa milâttan önce VIII. yüzyılın ortalarına ait Asur kitâbelerinde açıkça söz edilmiş, Sebe hükümdarının (mukarrib) Asur kralına vergi ödediği belirtilmiştir. Kendilerinden Ahd-i Atîk'te de bahsedilen Sebeliler, Kur'an'da halkı güneşe tapan ve kadın bir hükümdar (Belkıs) tarafından yönetilen güçlü bir devlet şeklinde nitelendirilir. Hz. Süleyman'ın Sebeliler'e peygamber olarak gönderildiği Kur'an'da zikredilmiştir (en-Neml 27/20-44). Sebe' sûresinde (34/15-21) maddî refaha sahip güçlü Sebe toplumunun Allah'a

kulluktan yüz çevirdiği ve bu yüzden büyük bir sel felâketiyle (Arim seli) cezalandırıldığı anlatılır. Sebe Devleti, Mukarribler (m.ö. ?- m.ö. 650) ve Melikler (m.ö. 650-115) dönemlerine ayrılır. Melikler döneminin ilk hükümdarı Kariba-il Vitar komşuları Maîn, Katabân ve Hadramut'u egemenliği altına aldı; Evsân Devleti'ni ortadan kaldırıp ülkenin sınırlarını genişletti ve Yemen bölgesinin tamamında hâkimiyet kurdu. Ülkeler arası ticaretteki başarıları ve inşa ettikleri barajlar sayesinde geliştirdikleri ziraatçılıkla büyük servetler edinen Sebe hükümdarları başta Me'rib olmak üzere Necran, Gurâb ve Nakbülhucre gibi büyük şehirlerde kalıntıları günümüze ulaşan çok sayıda saray, köşk, mâbed, kale inşa ettirdiler ve şehirlerin etrafını surlarla çevirdiler (bk. SEBE).

Sebeliler döneminde milâttan önce V. yüzyıldan sonra Hemdân kabilesi etkili olmaya başladı. Milâttan önce II. yüzyılın ortalarında iktidarı Hâşidîler'e kaptıran Sebeliler çeyrek asır sonra yönetimi tekrar ele geçirdilerse de on yıl kadar dayanabildiler. Sebeliler'in akrabalarından olan Himyerî kabilesinin lideri Yeşerha b. Yahdub Sebe'yi zaptetti; Melikü Sebe ve Zû Reydân unvanıyla Himyerî Devleti'ni kurdu (m.ö. 115). Araplar'ın Kahtânîler koluna mensup bulunan Himyerîler kısa zamanda bütün Yemen'i egemenlikleri altına aldılar. Devletin başşehri Reydân daha sonra Zafâr adıyla şöhret kazandı. Himyerîler, milâttan sonra III. yüzyılın sonlarına doğru sınırlarını Hadramut ve Orta Arabistan'a kadar genişlettiler. Arap yarımadasının en güçlü ve en kalabalık devleti haline geldiler; Habeşliler ve Sâsânîler'le mücadeleye girdiler. Güney Arabistan'ın İslâm öncesi en uzun ve en parlak medeniyetini temsil ettiler. Himyerî Devleti, Akdeniz havzası ile Uzakdoğu arasındaki kara ve deniz ticaret yolu üzerinde bulunduğundan hareketli bir ekonomik yapıya sahipti. Güneyden ve kuzeyden gelen bütün yolların kavşak noktasında yer alan San'a en önemli ticaret merkeziydi. Debâ, Mehre, Aden, Sebâ ve Râhiye'de kurulan panayırlar Arabistan yanında Akdeniz ve Çin-Hint ülkelerinden gelen tüccarlar için buluşma noktasıydı (bk. HİMYERÎLER).

Yemen kabileleri ay, güneş ve yıldızlardan oluşan çok tanrılı bir dine sahipti. Romalı kumandan Titus'un milâttan sonra 70 yılında Filistin'i ele geçirerek Kudüs'ü tahrip etmesinin ardından yahudilerin bir kısmı Hicaz ve Yemen'e göç etti. Bu tarihten itibaren Araplar arasında Yahudiliği benimseyenler oldu. Diğer taraftan Bizans İmparatoru Konstantios

döneminde (337-361) Yemen'e ilk misyonerlerin gönderilmesinin ardından San'a, Aden, Me'rib ve Zafâr gibi merkezlerde Hıristiyanlık yayıldı. Necran, bu dönemde Güney Arabistan'da Hıristiyanlığın en önemli merkezlerinden biri haline geldi. Ardından bölgede Hıristiyanlık'la Yahudilik arasında giderek şiddetlenen bir rekabet başladı. Himyerîler yahudileri, Habeşliler ile Bizanslılar ise hıristiyanları destekliyordu. Himyerîler'in son hükümdarı Zûnüvâs (Yûsuf Eş'ar), Yahudiliği kabul ederek bu dini devletin resmî dini haline getirdiği gibi hıristiyanları Yahudiliği kabul etmeye zorladı. Özellikle 523'te ele geçirdiği Necran'daki hıristiyanlara şiddetli baskı yaptı. Bundan sonuç alamayınca Necranlı hıristiyanlardan 4000 veya 20.000 kişiyi ateş çukurlarına (uhdûd) attırdı. Kur'ân-ı Kerîm'de bu olaya işaret edilerek zalimler şiddetle kınanmaktadır (el-Burûc 85/4-9). Bu katliam hıristiyan dünyasını harekete geçirdi. Habeş Aksum Kralı Kaleb Ela-Esbaha, Bizans imparatoruyla anlaşıp Yemen'e bir ordu gönderdi. Bu ordu Zûnüvâs'ı mağlûp ederek Himyerî Devleti'ne son verdi (525). Ardından Yemen yaklaşık yarım yüzyıl Habeşliler'in elinde kaldı. Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe, Hz. Muhammed'in doğduğu yıl Kâbe'yi yıkmak için Mekke'ye bir saldırı düzenledi. Ancak Kur'an'da da zikredildiği üzere kalabalık ordusu ilâhî bir ceza ile helâk edildi (el-Fîl 105/1-5).

Habeşliler'in kötü idaresi Yemen'de yerli halkın tepkisine yol açmıştı. Himyerî hükümdar ailesinden Seyf b. Zûyezen, Sâsânî Hükümdarı I. Hüsrev'den (Enûşirvân-ı Âdil) aldığı askerî destekle Habeş hâkimiyetini sona erdirdi. Seyf b. Zûyezen'in kisrâya vergi vererek tahta oturmasıyla birlikte (573 civarı) Yemen'de İslâm dönemine kadar sürecek olan Sâsânî hâkimiyeti başladı. Sâsânî döneminin sonlarına doğru Yemen, İranlı askerlerin Yemenli kadınlarla evlenmesi sonucu ortaya çıkan ve Ebnâ (oğullar) denilen zümre tarafından yönetiliyordu. Ebnâ Mecûsîliğe mensuptu. Habeşistan-Bizans ittifakı ile Sâsânîler arasındaki mücadele yüzünden büyük zarar gören Yemen halkı, İslâmiyet'in doğduğu yıllarda sosyal açıdan parçalanmış ve ekonomik bakımdan zayıflamış durumdaydı ve kabile mücadeleleri sebebiyle tarihinin en güç dönemlerinden birini yaşıyordu. Diğer taraftan bölgede Yahudilik ve Hıristiyanlık halk tarafından fazla ilgi görmemişti. Ahalinin çoğu hâlâ putlara tapıyordu; Zülhalesa, Zülkeffeyn, Yegūs, Yeûk ve Nesr adlı putları vardı. Bununla birlikte Kâbe kutsal bir mekân olarak tanınır ve hac mevsiminde ziyaret edilirdi. Bölgede

Hz. İbrâhim'den kalan inanç kalıntılarını benimseyen bir miktar Hanîf de bulunuyordu.

İslâm öncesinde Mekke'ye yakınlığından dolayı kurulan siyasî ve ticarî ilişkiler sayesinde Hicaz halkı Yemen hakkında kısmen bilgi sahibiydi. Yemenliler de bilhassa hac için gittikleri Kâbe vesilesiyle Mekke'yi ve Hicaz bölgesini tanıyorlardı. Onlar da Hz. Peygamber'in davetini açığa vurması üzerine Mekke'de yeni bir dinin ortaya çıktığını öğrenmişlerdi. Nitekim Resûl-i Ekrem, hac mevsiminde Kâbe'yi ziyarete gelen Arap kabilelerine İslâm'ı tebliğ ederken Hadramut'tan gelen Kindeliler'e ulaşmışsa da bu kabilenin ileri gelenlerinden Müleyh onun tebliğini reddetmişti. Yemenliler'in İslâm'la gerçek anlamda tanışmalarının Medine'ye hicretten sonraki yıllara rastladığı anlaşılmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber'in, halkı İslâm'a davet ettiği duyulunca Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile iki ağabeyinin de aralarında bulunduğu elli iki kişilik bir heyet Medine'ye gitmek üzere bir gemiye binmiş, fakat gemi kötü hava şartları yüzünden Habeşistan'a sürüklenince orada Ca'fer b. Ebû Tâlib ve arkadaşlarıyla karşılaşmış, bir süre Habeşistan'da kaldıktan sonra 7 (628) yılında buradaki müslümanlarla birlikte Medine'ye ulaşmıştır. Bazı kaynaklarda ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin İslâmiyet'i Mekke döneminde kabul ederek memleketine döndüğü ve kabilesini İslâm'a davet ettiği zikredilmektedir. Resûlullah'ın 7 (629) yılından itibaren mahallî Himyerî meliklerine İslâm'a davet mektupları göndermesi İslâmlaşma sürecini hızlandırdı. Konuyla ilgili dağınık rivayetlerden anlaşıldığına göre Resûl-i Ekrem, Ayyâş b. Ebû Rebîa'yı bir mektupla Himyerîler'in meliklerinden Hâris, Mesrûh ve Nuaym b. Abdükülâl'e yollamıştı. Mektubunda yahudilerin Üzeyir'i, hıristiyanların Îsâ'yı Allah'ın oğlu kabul ederek hak yoldan saptıklarını bildiriyor ve onları İslâm'a davet ediyordu. Sonuçta melikler müslüman oldu (İbn Sa'd, I, 282). Hz. Peygamber'in kisrâya davet mektubu göndermesiyle ortaya çıkan gelişmelerin ardından Sâsânîler'in Yemen valisi Bâzân'ın İslâmiyet'i benimsemesiyle birlikte San'a halkı ve Ebnâ da İslâm'a girdi (628-631). Ebnâ'nın müslüman olmasıyla Yemen'de yabancı hâkimiyeti siyasî açıdan sona erdi. Bu arada Resûl-i Ekrem, Mekke fethinin ardından bazı Yemen kabileleri üzerine seriyye gönderdi.

Heyetler yılı (senetü'l-vüfûd) denilen 9. (630) yılda Yemen'den Medine'ye çeşitli gruplar geldi. Bunların arasında Hadramut'ta oturan Benî Tücîb'e

mensup on üç kişilik heyet de vardı. Hz. Peygamber, bunlarla bizzat ilgilenip sohbet ettikten sonra güzel bir şekilde ağırlanmalarını ve kendilerine diğerlerinden daha çok hediye verilmesini istedi. Resûlullah'ın Tebük Seferi'nden döndüğü günlerde Medine'ye gelen Himyerî meliklerinin elçisi Mâlik b. Mürâre er-Rehâvî de Hâris b. Abdükülâl, Nuaym b. Abdükülâl, Nu'mân ve Zür'a (b.) Zûyezen'in müslüman olduğunu bildirdi. Bu habere çok sevinen Resûl-i Ekrem, Muâz b. Cebel'in başkanlığında bir heyeti Yemen'e yolladı. Muâz'ı Yukarı (Kuzey) Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadı olarak görevlendirdi. Cened âmilliğine ilâveten Muâz kazâ işlerini yürütmek, halka İslâm'ın esaslarını ve Kur'an'ı öğretmek, diğer güney bölgelerinde muallimlik yapmak ve bu yoldaki faaliyetleri denetlemek gibi görevleri de yerine getirecekti. Muâz b. Cebel birçok kabilenin İslâmiyet'i kabul etmesini sağladı. Bu arada Ebû Mûsâ el-Eş'arî de Aşağı (Güney) Yemen'e tayin edildi. Yemen'de ve özellikle San'a'da İslâm'ın yayılmasında, aslen Ebnâ'dan olup Hz. Peygamber'i gördükten sonra müslüman olan sahâbeden Vebr b. Yuhannis ile Fîrûz ed-Deylemî'nin büyük katkıları oldu; San'a'daki el-Câmiu'l-kebîr ilk defa bunlar tarafından yaptırıldı. Hz. Ali de Resûlullah tarafından Ramazan 10'da (Aralık 631) Yemen seferine gönderilmişti. Bu sırada Yemen'den gelen heyetler arasında bulunan Necranlı hıristiyanlar özel bir anlaşma ile İslâm devletinin hâkimiyetini kabul ettiler. Kaynak yetersizliği sebebiyle Yemen'in diğer bölgelerinde Müslümanlığın yayılmasına dair fazla bilgi olmamakla birlikte sonraki kaynaklarda İslâm'ın Yemen halkı tarafından büyük bir ilgiyle karşılandığı belirtilmektedir. Nitekim Yemenliler İslâm ordularına büyük oranda katılmış ve fetihlerde önemli yararlılıklar göstermiştir.

Yemen'de Resûl-i Ekrem'in sağlığında peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansî (Abhele b. Kâ'b) önce Necran'ı ele geçirmiş, ardından San'a üzerine yürümüş, ancak Ebnâ tarafından ortadan kaldırılmıştı (11/632). Hz. Ebû Bekir döneminde ayaklanan Kays b. Mekşûh'u da Ebnâ'ya mensup San'a Valisi Fîrûz ed-Deylemî yenilgiye uğrattı. Aynı dönemde zekât vermeyi reddederek ayaklanan Kinde kabilesinden Eş'as b. Kays'ın nüfuzunu Hadramut bölgesinde yayması üzerine Medine'den gönderilen İslâm orduları isyanı bastırdı.

Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren Yemen San'a, Cened, Hadramut'un bir

kısmı olmak üzere üç bölgeye ayrılmıştı ve halifenin tayin ettiği valiler tarafından idare ediliyordu. Bazı bölgeler ise Himyer ve Hemdân gibi kabilelerin yönetimindeydi. Halife Ömer zamanında Yemen'de önemli bir siyasî güce sahip olan Necran hıristiyanlarının büyük kısmı Kûfe'ye sürüldü (13/634). San'a Valisi Ya'lâ b. Ümeyye halkın şikâyeti üzerine üç defa Medine'ye çağrılarak sorguya çekildi. Hz. Osman döneminde Yemen hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Onun öldürülmesinin (35/656) ardından çıkan siyasî karışıklıklar Yemen'i de etkiledi. Bazı Yemenli kabileler Hz. Ali'ye biat etmek için Medine'ye geldi. Ardından Ali, Yemen'deki valileri görevden aldı ve Ubeydullah b. Abbas'ı San'a, Saîd b. Sa'd b. Ubâde'yi Cened valiliğine tayin etti. Bu arada azledilen Ya'lâ b. Ümeyye, Cemel grubuna katılmak üzere Mekke'ye gitti. Cemel Vak'ası'ndan sonraki süreçte Muâviye taraftarları Hz. Ali'nin San'a ve Cened valilerine karşı isyan ettiler. Muâviye'nin isyancılara yardım için gönderdiği Büsr b. Ebû Ertât kumandasındaki ordu isyanı bastırdı (40/660-61).

Muâviye döneminde Ebnâ'dan olan valilerin görevlendirildiği Yemen, onun vefatından sonra çıkan karışıklıklar sırasında Hicaz'da halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in egemenliği altına girdi ve

64-73 (683-692) yılları arasında San'a ve Cened valileri İbn Zübeyr tarafından tayin edildi. Bu esnada Yemen, Hâricî saldırılarına mâruz kaldı (68/687-88). Tekrar Emevîler'e bağlanan Yemen'e gönderilen yirmiden fazla valinin genelde Yemen dışından ve çoğunlukla Emevî ailesine mensup olduğu dikkati çekmektedir. Bu valilerin Yemen halkına oldukça sert davrandıkları zikredilir. Abdülmelik b. Mervân döneminde Haccâc b. Yûsuf, Yemen valiliğini üç yıl elinde bulundurdu. Yemen'de Emevîler'e karşı ilk isyan 107 (725-26) yılında Abbâd er-Ruaynî tarafından başlatıldı. Emevîler döneminde Yemen'de çıkan en önemli ayaklanma ise Tâlibü'l-Hak lakabıyla bilinen Hadramut Kadısı Abdullah b. Yahyâ el-Hadramî'nin ayaklanmasıdır. Kadı Abdullah, Emevîler'in ilk dönemlerinden itibaren Uman'da geniş biçimde yayılan Hâricî İbâzîleri'nin desteğiyle Emevîler'e baş kaldırdı ve halifeliğini ilân etti, Hadramut'un ardından San'a'yı da ele geçirdi (129/746). Tâlibü'l-Hak, kuvvetlerini arttırdıktan sonra Mekke ve Medine'yi de zaptedince II. Mervân'ın orduları tarafından yenilgiye uğratıldı ve San'a yakınlarında öldürüldü (130/748). Hâricî İbâzî hareketi bu yıllardan itibaren Yemen ve özellikle Uman tarihinde önemini korudu ve

Yemen Hâricîler'in merkezlerinden biri olarak kaldı.

Yemen, Abbâsîler zamanında da merkezden gönderilen valiler yahut bunların vekilleri tarafından idare edildi ve Abbâsîler de Yemen'e kendi ailelerine mensup kişileri vali tayin etti. Bu dönemde valilerin kısa aralıklarla değiştirilmesi yanında bazı valilerin haksız uygulamaları yüzünden isyanlar çıktı. Heysam b. Abdüssamed el-Hemdânî'nin 184'te (800) başlattığı isyan dışında Yemen Tihâmesi'nde ayaklanmalar baş gösterdi. Yemen'de Abbâsî yönetimi için büyük tehlike oluşturan bu hareket ancak 191'de (807) bastırılabildi. Öte yandan 199 (815) yılında Kûfe'de halifeliğini ilân eden Ali evlâdından İmam Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ yönetimindeki ayaklanma Yemen'e de sirayet etti. İmam Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu İbrâhim, Yemen'e giderek Sa'de'yi hâkimiyeti altına aldı; Yemen'de büyük tahribat yaptı ve Me'mûn tarafından gönderilen birlikleri yenip San'a'yı da ele geçirdi (200/815), kendi adına para bastırdı. Ancak ertesi yıl bölgeye vali tayin edilen Hamdeveyh b. Mâhân karşısında tutunamayıp Sa'de'ye çekildi. İbrâhim b. Mûsâ, daha sonra kardeşi Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin eden Me'mûn tarafından Yemen valiliğine getirildiyse de (202/818) Hamdeveyh valiliği bırakmadı, İbrâhim'i yenerek bağımsızlığını ilân etti (203/818). Ardından bölgeye gönderilen yeni vali Îsâ b. Yezîd el-Celûdî, Hamdeveyh'i bertaraf etti (205/820).

Abbâsîler döneminde Mekke-Medine-Yemen arasında posta teşkilâtı kuruldu. Yemen'de İslâm kültürünün giderek yayılması sonucunda San'a, Zemâr, Cened ve Sa'de birer ilim merkezi haline geldi. Abdürrezzâk es-San'ânî ve Hişâm b. Yûsuf el-Ebnâvî gibi âlimler sayesinde Yemen ilim yolculuğu yapılan bölgeler arasına girdi. Edebiyat alanında Bişr b. Ebû Kibâr el-Belevî ile İbn Ebü't-Talh eş-Şihâbî, Abdullah b. Abbâd ve Ahmed b. Îsâ er-Ridâî gibi şairler bu dönemin önemli isimlerindendir.

Me'mûn devrinde Ak (Akk) ve Eş'ar kabilelerinin çıkardığı isyanlar yüzünden Tihâme bölgesinde istikrar bozuldu. Abbâsî valisinin isyanları bastıramaması üzerine Halife Me'mûn, Tihâme'yi Yemen'den ayrı bir vilâyet yapmayı kararlaştırdı ve kumandanlarından Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd'ı ordusunun başında vali olarak bölgeye gönderdi. 203'te (818) Tihâme'ye ulaşan Muhammed b. Abdullah üç yıl içinde bölgede hâkimiyeti sağladı. Hadramut'tan sahildeki Aden'e kadar uzanan vilâyetin başşehri

olarak Zebîd'i kurdu. Onun 245'te (859) ölümünün ardından yerine geçen oğlu İbrâhim döneminde daha da güçlenen Ziyâdîler'in Bağdat'la ilişkileri iyice zayıfladı. 299-371 (911-981) yılları arasında hüküm süren Ebü'l-Ceyş İshak b. İbrâhim'in ilk yıllarında Karmatîler Zebîd'i tahrip etmiş (302/914), son yıllarında da Aden ve Hadramut gibi şehirlerdeki valiler istiklâllerini ilân etmişti. Ebü'l-Ceyş'in ölümünden sonra yönetim köle asıllı vezirlerin eline geçti. Bunlardan Necâh Ziyâdîler'e son verdi (412/1022). Ziyâdîler döneminde Yemen'de yeni şehirler kurulduğu gibi özellikle başşehir Zebîd'de pek çok cami yapıldı. Şehrin surları yenilendi. Hac yolunda çeşitli tesisler inşa edildi ve su kuyuları açıldı.

San'a ve çevresi, 232 (847) yılına kadar Bağdat'tan gönderilen valiler tarafından yönetildi. Emîr Ya'fur (Yu'fîr) b. Abdurrahman el-Hivâlî el-Himyerî bu tarihte bölgeyi ele geçirerek kuzeyde Sa'de, güneyde Cened arasında başkenti San'a olan Ya'furîler'i kurdu. Onun döneminde hutbeler tekrar Abbâsî halifesi adına okundu ve Abbâsîler'e bağlı Ziyâdîler'le iyi ilişkiler kuruldu. Yemen'de büyük kabilelerin desteğini sağlayan bu hânedan giderek güçlendi. 265 (879) yılında görevden çekilen babasının yerine hükümdar olan İbrâhim b. Muhammed'in 269'da (882) babasını ve amcasını öldürmesi yüzünden Yemen idarecileri ve ileri gelenleri isyan etti. Diâm b. İbrâhim el-Erhabî'nin San'a'yı ele geçirmesiyle daha da yayılan isyan İbrâhim b. Muhammed'in 273'te (886) katledilmesiyle sona erdi. Bu karışıklıklar üzerine Bağdat yönetimi tarafından Yemen'e gönderilen Ali b. Hüseyin Ceftem 286'da (899) San'a'yı ele geçirip bölgede istikrarı yeniden sağladı. Onun Bağdat'a dönmesinin ardından bölge bir müddet Hicaz'a bağlandı. Bölge ileri gelenlerinin davetiyle 284'te (897) Zeydî imâmetini tesis etmek üzere Sa'de'ye gelen Zeydîler'den İmam Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin 288 (901) yılında San'a'yı eline geçirdiyse de Ya'furîler ertesi yıl şehri geri aldılar. Yahyâ b. Hüseyin, Sa'de'ye çekilmek zorunda kaldı. Bu dönemde San'a zaman zaman Karmatî saldırılarına uğradı. Es'ad b. Ya'fur'un 332'de (944) vefatı üzerine Ya'furîler'in bölgedeki hâkimiyeti zayıflamaya başladı. Bununla birlikte son hükümdarlardan Abdullah b. Kahtân'ın uzun hâkimiyeti döneminde Ya'furîler, Ziyâdîler'e karşı başarılar kazandılar ve başşehirleri Zebîd'e kadar ulaştılar. Abdullah'ın 387'de (997) vefatının ardından metbû bir hânedan olarak ancak dört yıl kadar ayakta kalabilen Ya'furîler'in hâkimiyeti Abdullah'ın oğlu Es'ad döneminde 391'de (1001) sona erdi. Egemenliklerini bir buçuk asır devam ettiren

Ya‘furîler zamanında günümüze ulaşan Şibâm Camii yapılmış ve 262’de (876) selden zarar gören San‘a Ulucamii yenilenmiştir.

İmam Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in 284’te (897) Sa‘de’ye gelip bazı inkıtâlarla birlikte hâkimiyetini 1962 yılına kadar devam ettiren ve güçlü dönemlerinde Yemen’in tamamına hükmeden Zeydî İmâmeti’ni kurması Yemen tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı sayılır. Sa‘de ve çevresinde egemenliğini sürdüren Yahyâ b. Hüseyin’in oğulları döneminde pek çok Yemen kabilesi Zeydîler’e tâbi oldu. Ahmed b. Yahyâ en-Nâsır (913-934), Fâtımî dâîsi İbn Havşeb’le mücadeleye girerek onu bertaraf etti ve Güney Yemen ile Aden’i nüfuzu altına aldı. Onun ölümünün ardından oğulları arasında uzun süre devam eden (934-977) taht kavgaları yüzünden bilhassa Sa‘de’de yoğun çatışmalar meydana geldi. Yûsuf b. Yahyâ’nın 369-371 (979-981) yıllarında San‘a’yı ele geçirmesi, iktidar mücadelesinin buraya kaymasına ve Ya‘furîler’in de müdahalesine yol açtı. 389’da (999) Sa‘de’ye gelen

Kāsım b. Ali b. Abdullah el-İyânî, el-Mansûr lakabıyla kendisini imam ilân etti. Kāsım’ın imâmetinde (999-1003) Zeydî hâkimiyeti San‘a ve Zemâr’a kadar yayıldı; onun vefatının ardından Mehdî lakabıyla yerine geçen oğlu Hüseyin 404’te (1013) kabile isyanları sırasında öldürüldü. Daha sonraki dönemde kısa aralıklarla iki imam ortaya çıktı. 418’de (1027) Hicaz’dan bölgeye gelerek Hâşid’de imâmetini ilân eden Yahyâ b. Hüseyin birkaç defa San‘a’ya girdiyse de şehirde tutunamadı ve 1067 yılında Suleyhîler tarafından ortadan kaldırıldı. Mekke’den Sa‘de’ye gelip Benî Havlân kabilesini kılıçtan geçiren ve 437’de (1045) en-Nâsır-Lidînillâh lakabıyla imâmetini ilân eden Ebü’l-Feth ed-Deylemî de San‘a’yı elinde tutamadı ve Suleyhîler’le mücadelesi esnasında öldürüldü (444/1052).

Zebîd’de hüküm süren Ziyâdîler’in son dönemlerinde yönetim Habeşli vezirlerin eline geçmişti. Mercan adlı vezirin kölelerinden Necâh bütün rakiplerini bertaraf ederek 412’de (1022) kendi hânedanını kurdu. Şâfiî mezhebine mensup olan Necâh aynı dönemde bölgede hüküm süren Suleyhîler’le mücadeleye girdi. Necâh’ı öldürten Suleyhîler (452/1060) Zebîd’i ele geçirdilerse de Necâh’ın oğulları mücadeleye devam ettiler. Ceyyâş b. Necâh 482’de (1089) Zebîd’e hâkim olmayı başardı ve ardından devletini güçlendirdi. Ceyyâş’ın ölümünden sonra taht kavgaları yüzünden

bir müddet bölgede istikrar sağlanamadı. 503'te (1109) hükümdarlığa gelen Mansûr döneminden itibaren vezirlerin yönetimde etkinliklerini arttırdıkları bir devir başladı; çocuk yaşta tahta çıkarılan sultanlar vezirlerin kontrolü altındaydı. Vezir Sürûr el-Fâtihî döneminde (1150-1156) büyük güç kazanan Necâhîler, Mehdî Emîri Ali b. Mehdî'nin Zebîd'i ele geçirmesiyle tarihe karıştı.

İmâmiyye Şîası dâîlerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suleyhî'nin Cebelimesâr'ı ele geçirip kendisine merkez edinmesiyle Yemen'de Suleyhî hânedanı kuruldu (439/1047). Ali b. Muhammed kısa zamanda komşu hânedanlara karşı başarılar kazandı ve önce Harâz bölgesinin tamamını, ardından San'a'yı egemenliği altına aldı (440/1048). San'a'yı başşehir edinen Ali b. Muhammed 445'te (1053-54) Senâ'yı, 448'de (1056) Hirâbe'yi ve 452'de (1060) Zebîd'i zaptetti; Fâtımîler'in desteğiyle Hadramut, Güney Yemen ve Aden bölgesine hâkim oldu; Ortaçağ Yemen tarihinde bir istisna olarak Yemen'in birliğini sağladı. el-Melikü'l-Mükerrem Ahmed es-Suleyhî döneminde Necâhîler'in elinde bulunan Zebîd tekrar ele geçirildi (460/1068). Yarınkuş kumandasındaki Selçuklu ordusu 485'te (1092) Yemen bölgesinde kısa bir süre egemenlik kurdu. Seyyide Hürre Ervâ bint Ahmed'in yönetiminde başşehir San'a'dan Zûcible'ye taşındı. Daha sonra Necâhîler Zebîd'i geri alırken 491'de (1098) San'a Suleyhîler'in elinden çıktı. Ervâ'nın yardım talebi üzerine Fâtımîler'in Yemen'e gönderdiği İbn Necîbüddevle, Güney Yemen'de istikrarı yeniden sağladı (513/1119). Ervâ 532'de (1138) öldüğünde Suleyhîler'in topraklarının büyük kısmı Zürey'îler'in eline geçmişti. Suleyhîler, Yemen'de çeşitli imar faaliyetlerinde bulundular. Suleyhîler'le aynı dönemde Tihâme'de Süleymânîler (1069-1173) hâkimiyetlerini devam ettirdiler.

Suleyhîler'e bağlı olarak Aden ve çevresinde hüküm süren Benî Ma'n'ın ödemesi gereken vergiyi aksatması yüzünden 473'te (1080-81) Aden'e bir sefer düzenleyen el-Melikü'l-Mükerrem Ahmed bölgeyi Zürey'îler'in atası Mükerrem el-Hemdânî'nin iki oğlu Abbas ve Mes'ûd'a verdi. Böylece Zürey'î hânedanı başlamış oldu (476/1083 civarı). Abbas'ın ertesi yıl ölümünün ardından yerine geçen oğlu Zürey' amcası Mes'ûd'la birlikte ikili bir yönetim kurdu. Bir müddet sonra tamamen bağımsız hale gelen (504/1110) bu hânedan Fâtımîler tarafından destekleniyordu. 533'te (1138)

Ali b. Sebe b. Ebü’s-Suûd b. Zürey‘ istikrarı sağlayarak Aden çevresini kontrol altına aldı. Onun ölümünün ardından kardeşi Muhammed döneminde de çevredeki küçük beylikler Zürey‘îler’in hâkimiyetine girdi. Ancak Muhammed’in 548’de (1153) vefatından sonra zayıflayan hânedan Eyyûbîler tarafından yıkıldı (571/1175).

Suleyhî hâkimi Sebe b. Ahmed’in 492’de (1098) vefatını müteakip San‘a ve çevresi, bölgeyi Suleyhîler’e tâbi olarak yöneten Hemdânîler’den Hâtim b. Gaşîm’in hâkimiyetine geçti. Hemdânî kabilesine mensup üç aile, Eyyûbîler’in Yemen’de idareyi ele almasına kadar Fâtımîler’in desteğiyle bölgede egemenliğini sürdürdü. 510’da (1116) Ma‘n b. Hâtim’in öldürülmesinin ardından idare kabilenin Benî Kubeyb koluna geçti. Benî Kubeyb’den üçüncü emîr Hâtim b. Humâs’ın hâkimiyeti 533’te (1138) sona erince oğulları arasında taht mücadelesi başladı. Bunun üzerine kabile ileri gelenleri, hânedanın üçüncü kolunu kuran ve Hemdânîler’in en önemli sultanı olan Hâtim b. Ahmed’i yönetime getirdiler. Bu dönemde Hemdânîler’in hâkimiyeti kuzeyde Sa‘de’ye kadar uzanıyordu. Aden’i de ele geçiren Hemdânîler, Eyyûbîler karşısında tutunamayıp sonunda San‘a’yı teslim ettiler (570/1174). Aynı dönemde Necâhîler’i ortadan kaldıran Ali b. Mehdî 554’te (1159) Zebîd merkezli kısa ömürlü Mehdîler’i kurdu; Ali ve onun ardından oğulları Aden’e ve çevredeki diğer bölgelere pek çok hücumda bulundu. Onların saldırıları Eyyûbîler’in Yemen’e sefer açmasında etkili oldu. Bu hânedan da Eyyûbîler’in 569’da (1174) başşehirleri Zebîd’i ele geçirmesiyle son buldu.

Mısır, Suriye ve Hicaz’a hâkim olan Selâhaddîn-i Eyyûbî, birbirleriyle mücadele eden küçük hânedanların idaresindeki Yemen’i stratejik öneminin yanı sıra siyasî ve mezhebî sebeplerle temel hedeflerinden biri haline getirdi ve ağabeyi Turan Şah’ı 569’da (1174) bölgeye gönderdi. Turan Şah kısa süre içerisinde Hemdânîler, Mehdîler ve Zürey‘îler’e karşı başarı sağladı, onların elindeki bölgeleri Eyyûbî hâkimiyeti altına aldı. Turan Şah’ın Mısır’a dönmesinden sonra Yemen valiler yoluyla yönetildi. Ancak bu dönemde Yemen’de pek çok karışıklık çıktı. Tuğtegin b. Eyyûb’un 577’de (1181) bölgeye gelmesiyle Yemen’de Eyyûbî idaresi istikrar kazandı. Onun halefleri döneminde Yemen’de Eyyûbî hâkimiyeti tekrar zayıfladı ve İmam Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh’ın San‘a’yı 595’te (1199) işgal etmesiyle Yemen’de istikrar bozuldu. Eyyûbî Sultanı el-Melikü’l-Âdil,

düzeni sağlaması için torunu el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Yûsuf'u bölgeye yolladıysa da onun 626'da (1229) ölümüyle Eyyûbîler'in Yemen kolu sona erdi ve hâkimiyet Resûlîler'e geçti.

Eyyûbîler'in hizmetinde bulunan ve onların ordusu içinde Yemen'e gelen Resûlî ailesi mensupları çeşitli şehirlere vali tayin edilmişti. Mekke Valisi Nûreddin Ömer b. Ali er-Resûlî son Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Yûsuf'un ölümü üzerine atabeg sıfatıyla Yemen hâkimiyetini üstlendi ve 632'de (1235) bağımsızlığını kazanarak Yemen'de iki yüzyıldan fazla süren Resûlî hânedanını kurdu. el-Melikü'l-Muzaffer I. Yûsuf, öncelikle iktidar mücadelesi esnasında elden çıkan Zebîd ve Aden gibi şehirleri tekrar ele geçirdi, ardından Zeydîler'den Zafâr, Hadramut ve Şibâm'ı aldı (1279-1280). el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd zamanında Hacce bölgesini de topraklarına kattılar (698/1299). el-Melikü'l-Mücâhid'in Memlükler tarafından tutuklanarak Mısır'a götürülmesiyle (751/1350) dağılma aşamasına gelen devlet onun ertesi yıl serbest bırakılarak Yemen'e dönmesi üzerine tekrar toparlandı.

el-Melikü'l-Eşref I. İsmâil, Zeydî imamları ve kabile isyanlarına karşı büyük başarı kazanıp ülkede istikrarı yeniden sağladı. I. İsmâil'in 803'te (1400) ölümünden sonra Yemen tarihinin karakteristik özelliği tekrar ortaya çıktı ve şehir devletçikleri merkezden ayrılarak bağımsızlıklarını ilân etmeye başladı. Son büyük Resûlî sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ahmed bu devletçikleri itaat altına aldı ve Zeydî İmamı Mansur Ali'yi yenilgiye uğrattı (820/1417). el-Melikü'n-Nâsır Ahmed'in vefatının ardından (827/1424) Resûlîler tekrar küçük şehir hânedanlıklarına dönüştüler. Bunun üzerine Tâhirîler, Aden'i zaptederek Resûlî hânedanını ortadan kaldırdı (858/1454). Resûlîler döneminde doğu-batı yönünde yapılan deniz ticareti ve bu ticaretten alınan vergiler sayesinde oldukça müreffeh bir dönem yaşanmış, bu dönemden günümüze Yemen'de pek çok cami, medrese, hamam ve hankah kalmıştır. Sünnî olan Resûlîler dönemindeki istikrar sayesinde zengin vakıflarla desteklenen medreselerin ve ilmî hareketin geliştiği bilinmektedir.

Rada' bölgesinde nüfuzlu bir aile olan Tâhirîler son dönemlerinde Resûlîler'in hizmetine girmişti. Tâhir'in iki oğlu Ali ve Âmir, Resûlîler'in taht mücadelelerinde önemli rol oynadı. Resûlîler'in sona ermekte

olduğunu gören iki kardeş Aden'i el-Melikü'l-Mes'ûd'dan alarak Tâhirîler hânedanını kurdu (858/1454). el-Melikü'z-Zâfir I. Âmir döneminde Taiz ve Zebîd gibi önemli şehirler Tâhirî hâkimiyetine geçti. Ardından Şihr de itaat altına alındı. Zeydîler'le yoğun bir mücadeleye giren Tâhirîler, Zemâr'ı ele geçirdilerse de (865/1460) San'a'yı zaptedemediler. el-Melikü'l-Mücâhid Ali döneminde Tihâme bölgesindeki kabileler egemenlik altına alındı. el-Melikü'l-Mücâhid Ali'nin ölümünden sonra (883/1478) hânedan mensupları arasında başlayan taht mücadeleleri Tâhirîler döneminin karakteristik özelliğini oluşturur. II. Âmir döneminde taht kavgalarının son bulmasının ardından Tâhirîler, San'a ve kuzey taraflarını zaptederek Yemen'in büyük kısmına hâkim oldular. Ancak XVI. yüzyılın başlarında bölgede Portekiz tehlikesi baş gösterdi. Portekizliler'e karşı Memlükler'den yardım isteyen Tâhirîler, Kemerân adasındaki Memlük donanmasına erzak göndermeyince Memlük-Tâhirî ilişkileri bozuldu. Zeydîler'in ve Yemen kabilelerinin desteğini alan Memlükler, Zebîd'de yapılan savaşta Tâhirî ordularını mağlûp ettiler (923/1517). Böylece Yemen'in büyük kısmı Memlükler'in eline geçti. Tâhirî ailesi mensupları, Memlük Devleti'nin aynı yıl Osmanlılar tarafından yıkılmasının ardından Aden ve Taiz gibi şehirlerde hânedanı ihya etmeye çalıştılarsa da yine taht kavgaları buna engel oldu. Tâhirîler'den Âmir b. Dâvûd 1521'de Aden'de yönetimi ele geçirdi. Bölgede faaliyet gösteren Portekizliler'e karşı mücadeleye giren Osmanlılar, stratejik önem taşıyan Yemen'le ilgilenip Âmir b. Dâvûd'a yardım teklif ettiler. Bu yardımın kabul edilmemesi üzerine Hadım Süleyman Paşa 1538'de Aden'i alarak Tâhirîler hânedanına son verdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 42-43, 282; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 13; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, bk. İndeks; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 21-41; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanʿâʾ (nşr. Hüseyin Abdullah el-Amrî - Abdülcebbâr Zekkâr), San'a 1974; Bekrî, el-Mesâlik, I-II, bk. İndeks; Umâre el-Yemenî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müfîd fî aḫbâri Ṣanʿâʾ ve Zebîd (nşr. Hasan Süleyman Mahmûd), Kahire 1957; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V,

447-449; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-Müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1951-54, I-II; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb (nşr. K. W. Zetterstéen), Beyrut 1412/1992; İbn Hâtim, es-Simṭü'l-ġāli'ṡ-ṡemen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen: The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (nşr. G. R. Smith), London 1974-78, I-II; Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, es-Sülûk (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), San'a 1414/1993; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü'z-zemen fî târîḫi'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329-32/1911-14, I-II; İbnü'l-Ehdel, Tuḥfetü'z-zemen fî târîḫi sâdâti'l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Ebûzabî 1425/2004, I-II; İbnü'd-Deyba', Ḳurretü'l-ʿuyûn (nşr. M. Ali el-Ekva'), Kahire 1978; a.mlf., el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ Buġyeti'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Yûsuf Şülhud), San'a 1983; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968; a.mlf., Enbâʾü'z-zamân fî aḫbâri'l-Yemen (nşr. M. Abdullah el-Mâzî), Berlin 1936; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve'l-ḥareketü'l-Fâṭımiyye fi'l-Yemen, Kahire 1955; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 277-280, 408, 411-420; ayrıca bk. İndeks; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 73-599; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 19-188; M. Abdülâl Ahmed, Benû Resûl ve Benû Ṭâhir ve ʿalâḳātü'l-Yemen el-ḫâriciyye fî ʿahdihimâ, İskenderiye 1980; Muhammed b. Ahmed el-Akīlî, Târîḫu'l-miḫlâfi's-Süleymânî, Riyad 1402/1982; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 23-128; M. Abdülkādir Bâfakīh, Târîḫu'l-Yemeni'l-ḳadîm, Beyrut 1985; a.mlf. v.dğr., Muḫtârât mine'n-nuḳūşi'l-Yemeniyyeti'l-ḳadîme, Tunus 1985; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu'l-ʿâm li'l-Yemen, Beyrut 1407/1986, II-IV; Yemen: 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix (ed. W. Daum), Innsbruck 1988; Abd al-Muhsin Mad'aj M. al-Mad'aj, The Yemen in Early Islam (9-233/630-847): A Political History, London 1988; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 96-111; Abdullah Hasan eş-Şeybe, Dirâsât fî târîḫi'l-Yemeni'l-ḳadîm, Taiz 1999-2000; Ahmed Sâlih Muhammed el-Abbâdî, el-Yemen fi'l-meṣâdiri'l-ḳadîmeti'l-Yûnâniyye ve'r-Rûmâniyye, San'a 1425/2004; İhsan Süreyya Sırma, "Yemen", İA, XII/2, s. 373-376; G. R. Smith, "al-Yaman", EI² (İng.), XI, 271-274.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar'ın Yemen'e ilgi duyması, XVI. yüzyıl başlarında Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda baş gösteren Portekiz tehlikesinin bir neticesidir. Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin yardım talebi üzerine Osmanlı Devleti adına Mısır'a giden Selman Reis'in 920'de (1514) Süveyş'te inşa ettirdiği donanmaya kaptan, Hüseyin Bey'in de Cidde beyi ve Yemen serdarı tayin edilmesiyle Kızıldeniz'de ilk harekâtın başladığı bilinmektedir. Süveyş donanması 922 (1516) yılı başlarında Yemen denizine geldi; ordunun yerleştiği Kemeran adasında üs edinmek amacıyla burçlu bir kale inşa edildi. Bu sırada erzak sıkıntısı baş gösterince kendilerini bölgeye davet eden Yemen Emîri II. Âmir b. Tâhir'den yardım istemelerine rağmen karşılık görmediler. Bunun üzerine Yemen sahillerini yağmalayan müttefik Osmanlı-Memlük ordusundaki Osmanlı askerleri ateşli silâhların üstünlüğü sayesinde 19 Cemâziyelevvel 922'de (20 Haziran 1516) Zebîd'i teslim aldılar. Şehir Sultan Kansu Gavri'nin beylerinden Barsbay'ın yönetimine bırakıldı. Yirmi iki kadırga ve iki barçadan oluşan donanma daha sonra Aden'i kuşatmakla birlikte Mürcan el-Âmirî'nin şiddetli savunması dolayısıyla şehir ele geçirilemedi. 11 Receb 922'de (10 Ağustos 1516) Aden Limanı'n-dan ayrılan Hüseyin Bey ve Selman Reis önce Zeyla' Limanı'nda gemilerine hububat yükledi; ardından Muha (Meha), Mutayne, Kemeran ve Luhayye Limanı'na, oradan Cidde'ye gitti. Bu, Türkler'in Yemen'e ilk gelişiydi (İbn İyâs, V, 83; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Bâsencele, s. 36-37).

26 Rebîülevvel 923'te (18 Nisan 1517) bir Portekiz donanmasına karşı Cidde'yi başarıyla savunan Selman Reis, Kızıldeniz ve Yemen hakkındaki düşüncelerini öğrenmek isteyen Yavuz Sultan Selim'in daveti üzerine beraberinde ele geçirdiği Portekizli esir ve ganimetler bulunduğu halde Kahire'ye gitti. Bu sırada Zebîd hâkimi olan Barsbay'ın San'a'da yağma ve katliam yapması, dönerken de yolda saldırıya uğrayarak hayatını kaybetmesi üzerine Emîr İskender, Osmanlı beylerinden Taiz Emîri Ramazan Bey'in desteğiyle Zebîd'de hâkimiyet kurdu. Yemen'deki son

Memlük idaresinin ortadan kalkması ve Osmanlı leventlerinin etkin konuma gelmesiyle Emîr İskender, Osmanlı kıyafeti ve kimliğiyle yaşamayı tercih etti. Son Memlük ve ilk Osmanlı yöneticisi olması sebebiyle "Muhadram" denilen Emîr İskender, Mısır'daki Osmanlı valisi Hayır Bey tarafından Yemen hâkimi tayin edildi ve üç yıl görevde kaldı. Bu sırada ilk defa Yavuz Sultan Selim adına hutbe okundu; Osmanlı usul ve kanunları uygulanmaya başlandı (Nehrevâlî, s. 32-33; Âlî, vr. 14a-15a). 926'da (1520) Hayır Bey tarafından Cidde muhafızlığına getirilen Hüseyin Bey (Rûmî) sahipsiz kaldığını düşündüğü Yemen'i almak istediğinde Emîr İskender'in tepkisiyle karşılaştı. Bu esnada Yavuz Sultan Selim'in ölümü üzerine Kanûnî Sultan Süleyman'ın cülûs haberi geldiğinden Hüseyin Bey Cidde'ye döndü ve yerine bıraktığı Kemal Rûmî, İskender Muhadram'ı öldürerek Yemen'e hâkim oldu. Zebîd'de yeni padişah adına hutbe okuttu, Taiz'i Ramazan Bey'e bıraktı (927/1521). Ancak leventler Safer 930'da (Aralık 1523) onun yerine İskender Karamânî'yi getirdiler, Uzun (Tavil) Ali Bey'i de Taiz'e yönetici yaptılar (Nehrevâlî, s. 34-36).

Osmanlılar'ın Yemen'e karşı asıl ilgisi Selman Reis'in bölgeye ikinci defa gelişiyle başladı. Mısır Beylerbeyi Ahmed Paşa ismen Osmanlı hâkimiyetini tanıyan, ancak eski Memlük beylerinin yönetiminde kalan Yemen'i ikinci defa fethetmek ve bölgedeki askerleri kontrol altına almak üzere Cidde Beyi Hüseyin Bey ile Selman Reis'i Yemen'e gönderdi (929/1523). Selman Reis ile Hüseyin Bey, Portekizliler'in işgal ettiği Kemeran adasına çıkarak bunların çoğunu kılıçtan geçirdiler ve adaya leventleri yerleştirdiler. Ardından itaat yanlısı olmasına rağmen Zebîd hâkimi İskender Karamânî'nin emrindeki levent ve askerlerin isyanı karşısında Yâfi', Mehre ve Câzân (Cîzân) kuvvetlerinin desteğiyle Zebîd'i ele geçirdiler; şehir Hüseyin Bey'e teslim edildi (Receb 930/Mayıs 1524). Donanma bir müddet Yemen sahillerinde dolaştı (Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Bâsencele, s. 41; Nehrevâlî, s. 39-40).

Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın ıslahat yapmak için Mısır'a gelmesiyle birlikte Selman Reis, kendisine Yemen ve Uzakdoğu hakkında 10 Şâban 931 (2 Haziran 1525) tarihli bir rapor sundu; Hindistan deniz ticaret yolunun önemi üzerinde durarak yol güvenliğinin sağlanması için Portekizliler'in elindeki kalelerin geri alınması gerektiğini bildirdi. Mısır'dan daha bayındır olan Yemen'in sahipsiz kaldığını, Osmanlı

padişahı adına hutbe okunan bir sancak büyüklüğündeki Zebîd'in yıllık 180.000 altın geliri bulunduğunu, Taiz'in ise Bursa kadar güzel, verimli bir yer olduğunu anlattı. Selman Reis ayrıca bağı bahçesi ve 300 köyü bulunan Cebelisabr'ın ve etrafındaki İb, Cible, Radâ', Damar, Mikrâne, San'a gibi sancak büyüklüğünde şehirlerin Osmanlı yönetimi altına alınması gerektiğini yazıyordu. Ona göre Yemen'de üretilen kızıl boya büyük bir gelir sağlıyordu ve yıllık 200.000 altın geliri olan Aden'e her yıl Hindistan'dan elli altmış gemi geliyordu. Bu sebeple Yemen'in fethi Hindistan'a hâkim olmak demekti (TSMA, nr. E 6455). İbrâhim Paşa, Selman Reis'in görüşlerini benimsedi ve onu, Süveyş'teki donanmanın hazırlıklarını yaptıktan sonra yeni emirlerle Yemen'deki Hüseyin Bey'in yanına gönderdi. Bölgede bulunan levent, urban ve Zeydîler'in itaatini sağlayan Hüseyin Bey, Yemen'de tam bir hâkimiyet kurduysa da hastalanıp vefat edince vasiyeti gereği yerine Rûmî Mustafa Bey geçti. Bundan rahatsız olan Selman Reis yeniden Mısır'a döndü ve İbrâhim Paşa'ya son gelişmeleri bildirerek asker ve yetki verildiği takdirde Yemen'in tamamını fethedebileceğini söyledi. İbrâhim Paşa, Mısır'daki 4000 Türk levendinden kurduğu orduya Hayreddin Bey'i serdar, Selman Reis'i donanma kaptanı tayin etti. Donanma 933'te (1527) Kemeran'a ulaşıp adayı imar ettikten sonra Yemen'e geçti. Zebîd yöneticisi Mustafa Bey'e Hayreddin Bey'in yeni Yemen valisi olduğu ve kendisinin hiçbir yetkisinin kalmadığı bildirilince isyan çıktı; meydana gelen savaş neticesinde Selman Reis Zebîd'i ele geçirdi ve kendi adamlarından Emîr Yûnus'u buraya yönetici yaptı. Ardından Taiz'i alıp Zeydîler üzerine gitti, reisleri İbn Hamza'yı yenilgiye uğrattı. İbn Hamza, Beytülfakīh'e kaçtıysa da orada tutunamadı, diğer Zeydî beyleriyle iş birliği yaparak tekrar Zebîd'e hücum etti ve şehri ele geçirdi, Selman Reis'e ait olan her şeyi yağmaladı. Ancak Selman Reis tekrar Zebîd'i kuşatıp aldı. İbn Hamza beraberindeki askerlerle birlikte Aden'e Mustafa Bey'in yanına gidince Selman Reis de Aden'e giderek Mustafa Bey'i mağlûp etti (Muharrem 934/Ekim 1527), böylece Aden ve Yemen'i hâkimiyet altına aldı (Nehrevâlî, s. 49-52).

Selman Reis'in donanma kaptanı olmasına rağmen fetihlerde öne çıkması ve halk üzerinde şiddet uygulaması Yemen Serdarı Hayreddin Bey'in tepkisine yol açtı ve leventlerle iş birliği yaparak Selman Reis'i öldürttü (934/1528); onun yeğeni Mustafa Bey de Hayreddin Bey'i aynı âkıbete uğrattı. Mustafa Bey, Yemen'i ele geçirdikten sonra yerine Ali Rûmî'yi

bırakıp Hoca Sefer'le birlikte 936'da (1530) Hindistan'a gitti (a.g.e., s. 54-55; Serjeant, s. 55). Bütün bu hadiseler, Yemen'in Osmanlı hâkimiyetine geçişinin çok uzun sürede ve birçok olay neticesinde gerçekleştiğini ortaya koyar. Bununla birlikte Hadım Süleyman Paşa'nın, birinci Mısır beylerbeyiliği sırasında Portekizliler'in Kızıldeniz'deki faaliyetlerini engellemek ve Yemen işlerini düzene koymak için harekete geçmesiyle idare giderek yerleşti. Hadım Süleyman Paşa yetmiş parça gemiden oluşan ve içinde 7000 yeniçeri, 20.000 asker bulunan donanmasıyla 30 Muharrem 945'te (28 Haziran 1538) çıktığı Hindistan seferinde Kemeran'a uğrayıp kendisine itaat etmeyen Aden Emîri Âmir b. Dâvûd'u idam ettirdi ve Behram Bey'i Aden yöneticiliğine getirdi, padişah adına hutbe okuttu. Hindistan seferi dönüşünde Yemen'in güney sahilindeki Şihr'i idarecisinin itaat etmesi üzerine Osmanlı hâkimiyetine dahil etti. Aden'e uğradıktan sonra Muha'ya geçti; Zebîd hâkimi Nâhudâ Ahmed'i ortadan kaldırıp Zebîd ve Aden bölgelerinden meydana gelen Osmanlı Yemeni'ni bir sancak halinde teşkilâtlandırdı. 8 Şevval 945'te (27 Şubat 1539) Gazze sancak beyi Mustafa Bey'i vali ve hâkim tayin ederek Yemen beylerbeyiliğinin temellerini attı (BA, D. BRZ, nr. 20614, s. 9-10; Nehrevâlî, s. 85-86).

Yemen'e ilk beylerbeyi tayin edilen Neşşâr Mustafa Paşa (947/1540) Zebîd'de beş yıl kaldıktan sonra (BA, KK, nr. 1864, s. 16; BA, A. RSK, dosya, I, 24) ikinci beylerbeyi Üveys Paşa'nın (1545-1547) devlet işlerine kayıtsızlığı yüzünden, daha çok dağlarda yaşayan Zeydîler, İmam Şerefeddin'in etrafında toplanarak bir kuvvet teşkil ettiler. Ancak Şerefeddin'in oğulları imâmet konusunda anlaşmazlığa düşünce Üveys Paşa'ya itaat edip desteğini kazanan Mutahhar'ın imâmetini kardeşleri kabul etmek zorunda kaldı. Bu karışıklıktan yararlanan Üveys Paşa harekete geçip Taiz'i zaptetti, ancak San'a üzerine yürüdüğü sırada bir levent tarafından öldürüldü. Yemen'in bu durumuna Taiz sancak beyi Özdemir Bey tarafından son verildi; İmam Mutahhar'ın elinde bulunan

San'a ele geçirilerek (1547) suçlular cezalandırıldı. Bu olaylar, gelecekte Osmanlı yöneticileriyle Yemen imamları arasında cereyan edecek iktidar mücadelesinin başlangıcını teşkil etti. Özdemir Bey, bu hadiseleri ve Yemen'in üç beylerbeyilik büyüklüğünde olduğunu anlattığı bir fetihnâme kaleme alarak İstanbul'a gönderdi (Blackburn, Ar.Ott., VI [1980], s. 63-100). Yemen beylerbeyiliğine tayin edilen Ferhad Paşa, Muha'ya

vardığında Ali b. Süleyman tarafından ele geçirilen Aden'i geri almak üzere bir ordu gönderdi. Daha sonra eyalet merkezi Zebîd'e gitti, Cîzân'ı zaptedip kısa zamanda Yemen'de asayişi sağladı (Nehrevâlî, s. 94-104; Yavuz, I, s. XCVII-CVII).

Özdemir Paşa'nın beylerbeyiliği sırasında (1549-1555) onun iyi yönetimi sayesinde Yemen tamamen kontrol altına alındı. Bölgeyi Mutahhar tehlikesinden kurtarmak için Özdemir Paşa'nın Kanûnî Sultan Süleyman'dan istediği yardımcı kuvvetlerle ve Mutahhar'a hitaben yazılan bir nâme-i hümâyunla gelen Neşşâr Mustafa Paşa'nın (Ahmed Râşid, I, 260-273; BA, KK, nr. 1766, s. 105) Sülâ Kalesi'ndeki Mutahhar'ı kuşatmak yerine ona eman verip barış yapması Özdemir Paşa'yı rahatsız etti. Bununla beraber Özdemir Paşa yeni kuvvetlerle Yemen'deki pek çok yeri Osmanlı topraklarına kattı. Devlet işlerini liyakatla yürütüp halka kendisini sevdirmesine rağmen, Neşşâr Mustafa Paşa'nın beylerbeyiliğe tayini için Dîvân-ı Hümâyun nezdinde teşebbüste bulunduğunu haber alınca görevinden ayrılmak istedi ve isteğinin kabul edilmesi üzerine Yemen'den ayrıldı. Devlete bağlılığına pek güvenmediği ve Yemen'deki isyanları desteklemesi yüzünden hoşlanmadığı Mekke emîri ile karşılaşmamak için gemiyle Sevâkin'e geçti ve oradan kara yoluyla Mısır'a ulaştı (Âlî, vr. 54b-55a).

Neşşâr Mustafa Paşa ikinci defa Yemen beylerbeyi olduğunda (1555-1559) hac emirliği teşkilâtını kurdu ve adaletle davranarak halkın teveccühünü kazandı. Onun Yemen'de vefat etmesinin ardından Kara Şahin Mustafa Paşa kısa bir süre beylerbeyilik yaptı (1559-1560). Mustafa Paşa'nın yerine geçen Mahmud Paşa (1560-1565) Zebîd'e gelince ilk iş olarak servetine göz diktiği darphâne eminini öldürttü. Bazı tanınmış kimseleri haksız yere idam ettirmesi, akçenin değerini düşürüp eksik maaş ödetmesi muhafızlardan bir kısmının Yemen'den ayrılmasına, bazılarının da Mutahhar tarafına geçmesine yol açtı. Zeydîler'in dağlardan inerek eşkıyalık hareketlerine başlaması yüzünden eyalette yönetim kötüye gitti. Bununla beraber Mahmud Paşa, merkezini Taiz'e taşıdığı Yemen eyaletinin gelir giderini gösteren bir muhasebesini hazırlattı. 968-969 (1561-1562) yıllarına ait bu muhasebede Zebîd, Taiz, San'a ve Sa'de sancaklarının mukātaa, arazi ve iskele gelirlerine karşılık beylerbeyi ve sancak beyi sâlyâneleriyle müteferrika, gönüllü, tüfekçi, nevbetçi, müstahfız gibi

askerlerin maaşları ve eyaletin diğer giderleri yer alıyordu (TSMA, nr. D 314; Özbaran, The Ottoman Response, s. 46-60). Onun zamanında artan zulüm sebebiyle her haksızlığa "mahmûdiye" denilmesi âdet haline geldi ve Zeydî isyanları yayıldı.

Mahmud Paşa, kendi isteğiyle Mısır beylerbeyiliğine geçtikten sonra yerine gelen Rıdvan Paşa (1565-1567) onun yaptığı haksız uygulamaları divana bildirdi. Durumdan haberdar olan Mahmud Paşa, Yemen'in çok geniş topraklara sahip bulunması dolayısıyla ikiye bölünmesi gerektiğini divana telkin edince San'a beylerbeyiliği Rıdvan Paşa'ya, Zebîd'in merkez olduğu Yemen beylerbeyiliği Murad Paşa'ya verildi. Böylece Mahmud Paşa, hakkındaki suçlamalardan kurtulmuş oldu (Blackburn, Turcica, XXVII [1995], s. 229-230). Ancak iki beylerbeyinin anlaşmazlığa düşmesinden yararlanan Mutahhar'ın 1567'de halktan zorla vergi toplandığını ileri sürüp isyan etmesi ve Murad Paşa'nın tarafını tutması üzerine Rıdvan Paşa azledilerek yerine Rus Hasan Paşa tayin edildi. Yine Zeydî isyanlarının artması ve Murad Paşa'nın Mutahhar taraftarlarınca öldürülmesiyle San'a isyancıların eline geçti, Hasan Paşa da Zebîd'e gitmek zorunda kaldı. Hasan Paşa'nın askerin ihtiyacını karşılamak amacıyla halktan haksız yere vergi toplaması ve nüfuzlu kişileri öldürtmesi tedirginliği arttırdı ve halkın Mutahhar'a meyletmesine yol açtı. Mart 1568'de iki eyalet birleştirilerek merkezi Zebîd olan Yemen beylerbeyiliği kuruldu, yönetimi de Hasan Paşa'ya verildi. Bu sırada eski bir Osmanlı sancak beyi olmasına rağmen Mutahhar'ın yanına geçen Zeydîler'den Ali b. Şevî, Aden'i ele geçirdi, böylece Zebîd ve Tihâme bölgesi hariç Yemen Osmanlı hâkimiyetinden çıkmış oldu (Blackburn, WI, XIX/1-4 [1979], s. 148-171). Bu isyan hareketlerinin, Portekiz'e karşı Osmanlılar'dan yardım isteyen Açe Sultanlığı'na güçlü bir donanmanın sevkedilmesi zamanına rastlaması manidardır.

Yemen isyanlarının tehdit boyutuna ulaşması üzerine Habeş Beylerbeyi Özdemiroğlu Osman Paşa San'a beylerbeyi, Şam Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa da serdar olarak Yemen'e gönderildi (BA, MD, nr. 7, hk. 611). Ancak Lala Mustafa Paşa, sadâret makamında gözü olması ve aralarındaki anlaşmazlık yüzünden Mısır Beylerbeyi Sinan Paşa'dan tam destek göremedi; Mısır'a kadar gitmesine rağmen görevi ihmalden azledildi (976/1568); yerine kendi isteğiyle Sinan Paşa vezir olarak Yemen serdarı

tayin edildi (BA, MD, nr. 7, hk. 1922; BA, KK, nr. 1867, s. 18). Özdemiroğlu'nun Yemen'e gelmesiyle birlikte Osmanlı ordusu önce Taiz'i ele geçirdiyse de Kahiriye Kalesi'nin kuşatmasında zorlandı. Nihayet Sinan Paşa'nın yardımıyla kale alındı (976/1569) ve Mutahhar'ın ordusu geri çekilmek zorunda kaldı (BA, KK, nr. 1767, s. 15; nr. 1867, s. 97); ardından kara ve denizden kuşatılan Aden zaptedildi.

Sinan Paşa, aralarındaki anlaşmazlıktan dolayı Özdemiroğlu'nun azlini ve yerine Hasan Paşa'nın yeniden Yemen beylerbeyiliğine tayinini gerçekleştirdikten sonra yeni fetihlere başladı. San'a şehrinin kilidi durumundaki Kevkebân'ın uzun bir kuşatmanın ardından alınması üzerine Mutahhar Sa'de'ye çekilmek zorunda kaldı ve Yemen'de yeniden kontrol sağlandı.

Hasan Paşa'nın yerine getirilen Behram Paşa'nın da (1570-1575) gayretleriyle yaklaşık 220 kale ele geçirildi. Yemen'i ikinci defa fethederek düzeni sağlayan ve "Yemen fâtihi" unvanını alan Sinan Paşa 4 Şevval 978'de (1 Mart 1571) Yemen'den ayrıldı (Yavuz, I, s. CXLI-CLX). Behram Paşa, Yemen'deki ıslahatı sırasında yeni bazı kaleler fethettiği gibi kabile şeyhlerinin itaatini sağlayarak onları etrafında topladı, adaletli uygulamaları sayesinde halkın güvenini kazandı. Mutahhar'ın ölümü üzerine (1573) isyanlar hemen tamamıyla durmuştu. Kuyucu Murad Paşa'nın (1576-1580) ardından bu göreve gelen Yemenli (Arnavut) Hasan Paşa (1580-1604) ilk birkaç yıl içinde daha önce Mutahhar ailesine bırakılan kale ve şehirleri de geri aldı (Feridun Bey, II, 199-201); başarılarından dolayı 992'de (1584) kendisine vezirlik tevcih edildi (Selânikî, I, 394). Hasan Paşa'nın 994'te (1586) İstanbul'a gönderdiği, kaynaklarda "evlâd-ı Mutahhar" olarak geçen Mutahhar'ın dört oğlu ile birlikte yedi kişiye günlük 15 akçe maaş bağlandı ve Yedikule'ye hapsedildi (BA, MAD, nr. 397, s. 30; nr. 5531, s. 109; Seyyid Mustafa Sâlim, s. 384). Böylece bölgeye tamamen hâkim olan Hasan Paşa "vilâyet-i Yemen ve Aden beylerbeyi" diye şöhret kazandı. Hasan Paşa, o sırada Portekiz Krallığı'na da hükmettiği için Hint Okyanusu'na gelen İspanya donanmasına ait dört gemiyi Aden açıklarında ele geçirerek kaptanlarını İstanbul'a yolladı (Selânikî, I, 175-176, 185). Yaklaşık yirmi dört yıl süren görevi esnasında halk tarafından sevilen Hasan Paşa bu sebeple "Yemenli" adıyla anılmıştır. Onun hazırlattığı kendi zamanına ait eyalet bütçeleri ve mukātaa muhasebeleri, Yemen'in 1000-

1008 (1592-1600) yılları arasındaki ekonomik durumunu ve idarî yapısını göstermektedir (BA, MAD, nr. 2215, 3084, 4118, 4699, 7092, 7555, 20619; BA, KK, nr. 2288).

Hasan Paşa kendi isteğiyle beylerbeyilikten ayrılınca yerine geçen kethüdâsı Emîr Sinan Paşa zamanında (1604-1607) Zeydîler'in Kevkebân'ı zaptetmesiyle ortaya çıkan isyan Salâh b. Mutahhar'ın öldürülmesi üzerine kısmen sona erdi. Yemen'i talep ettiği için Habeş beylerbeyiliğinden Yemen'e tayin edilen Câfer Paşa'nın (1607-1612) Taiz'e ulaşması esnasında Yemen'den ayrılmak üzere olan Sinan Paşa yolda hastalanarak Muha'da vefat etti. Câfer Paşa, Mutahhar ailesinden isyan eden Abdürrahim'i ele geçirip İstanbul'a sürgüne gönderdi. İmam Kāsım b. Muhammed'le olan anlaşmazlık ise yapılan on senelik bir antlaşma ile çözümlendi (1608). Câfer Paşa, Osmanlı idaresine baş kaldıran Sa'de Emîri Mehmed'i de yakalayıp İstanbul'a yolladı. Bu olay azline sebep olduysa da yerine gelen İbrâhim Paşa daha San'a'ya ulaşmadan yolda vefat edince (1613) Câfer Paşa tekrar yönetime geçti (1612-1616). Ancak bir taraftan İbrâhim Paşa'nın kethüdâsı Abdullah Çelebi'nin beylerbeyilik iddiasıyla isyan etmesi ve Yemen'i Câfer Paşa ile kendi arasında taksim etmek istemesi, diğer taraftan bu karışıklıktan yararlanan İmam Kāsım'ın Sa'de'de ayaklanması Yemen'de çatışmaların yeniden başlamasına yol açtı. San'a'ya gelen Câfer Paşa, İmam Kāsım üzerine kuvvet sevkederek Sa'de'yi geri aldı, ancak bu mücadele iki yıl kadar sürdü. Yeni Yemen beylerbeyi Mehmed Paşa (1616-1622), Yemen'in tek kükürt madeni olan San'a yolundaki Cebelikibrît'te dağı korumak maksadıyla bir kale yaptırdı. San'a'ya geldiğinde daha önce İmam Kāsım'la yapılan antlaşma sona erdiğinden çatışmalar tekrar başladı. Nihayet barış sağlanıp Mehmed Paşa ile Zeydîler arasında on yıl sürmesi planlanan bir antlaşma imzalandı (1028/1619). Buna göre Osmanlı askerleri İmam Kāsım'ın ele geçirdiği topraklardan geri çekilecekti. Sükûnet içinde geçen Fazlı Paşa'nın beylerbeyiliği sırasında (1622-1624) yeni Zeydî imamı Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kāsım'la iyi ilişkiler sürdürülmeye çalışıldı. Bu arada bazı kabilelerin isyanına karşı İstanbul'dan istenen yardım muhtemelen şehirdeki karışıklıklar yüzünden gönderilemedi. Haydar Paşa da (1624-1626) ayaklanan eski Taiz Beyi Emîr Mehmed'i öldürttü. 1036'da (1626) İmam Müeyyed ile barış bozulduğundan Zeydîler, San'a'nın kuzey kesimini zaptettiler. İmam Müeyyed ile kardeşleri San'a'yı kuşattı; şehre erzak girişi

yasaklandığından Haydar Paşa ordusuyla birlikte San‘a’dan ayrıldı. Onun yerine getirilen Ahmed Paşa’nın yolda uğradığı Cidde’de Mekke şerifi tarafından zehirletilerek öldürülmesi üzerine Habeş Beylerbeyi Aydın Paşa 1037’de (1628) Yemen beylerbeyiliğe tayin edildi; 300 asker ve iki gemiyle birlikte Sevâkin’den Muha’ya geçmesine rağmen kuşatılmış olan şehre giremedi. Bu sırada Haydar Paşa San‘a’da muhasara altındaydı, İmam Müeyyed de Taiz’i kuşatmıştı. Haydar Paşa 1038’de (1629) bir anlaşma ile San‘a’yı İmam Müeyyed’e bırakmak zorunda kaldı. Muha kuşatmasını kaldıran imamın kardeşi Hasan Taiz’i ele geçirdi. Zebîd’e çekilen Haydar Paşa burada tutuklanarak Muha’ya ve Aydın Paşa tarafından Kemeran adasına gönderildi. 1629’da Yemen’e vezir ve serasker tayin edilen Kansu Paşa 20.000’den fazla askerle Yemen’e ulaştı. Âlî Efendi, Kansu Paşa’nın Yemen’e götürdüğü asker ve cephanenin Sinan Paşa zamanındakinden daha çok olduğunu söyler. Kansu Paşa Zebîd’e vardığında kethüdâsını bir miktar askerle Muha’ya yolladı ve Aydın Paşa’yı öldürttü. Haydar Paşa’yı da gemiyle Habeş tarafına gönderdi (Ahbârü’l-Yemânî, vr. 209b-213a). Kansu Paşa kethüdâsı Yûsuf’u 7-8000 kişilik bir orduyla Taiz’e yolladıysa da yaklaşık 100.000 Zeydî tarafından 1039 Ramazanında (Nisan 1630) şehrin kuzeyindeki bir vadide kuşatılan birlikler ağır kayıplar verdi. Bu yenilgi üzerine Kansu Paşa, Muha’ya çekilerek şehrin surlarını tahkim ettirdi. Öte yandan Muha, kahve ticareti sayesinde Kızıldeniz limanları arasında hızla gelişmeye başlamış ve Hollanda, İngiltere, Fransa gibi Avrupa devletlerinin ilgisini çekmişti (Brouwer, s. 45-47, 148-167; Kara, s. 77-80).

Kansu Paşa, Muharrem 1040’ta (Ağustos 1630) İmam Müeyyed’le bir anlaşma yaptı. Zeydîler’in elinde bulunan Aden’de karışıklık çıkınca Hasan b. Kāsım ordusuyla Aden’e, Zebîd’de de Osmanlı askerleri arasında anlaşmazlık çıktığından Kansu Paşa Zebîd’e gitti. Anlaşmanın 1043’te (1633) bozulması üzerine Kansu Paşa, Aden’e iki gemi gönderdiyse de şehir alınamadı ve gemiler geri döndü. Kuşatma altında olan Zebîd’deki Osmanlı askerlerinin başlattığı

hücumla iki taraf arasında şiddetli çarpışmalar meydana geldi. Osmanlı yardım güçleri yolda Zeydîler’e yenildiğinden Zebîd teslim olmak zorunda kaldı; Hasan b. Kāsım bu defa Muha’yı kuşattı. Muha’da bulunan Kansu Paşa, kuşatma altında iken askerlerin kendisine isyan etmesi ihtimali karşısında Hasan b. Kāsım’la anlaşarak Yemen’i terketti. Bu sırada

Osmanlılar'ın elinde sadece Muha kalmıştı. Buradaki askerlerin vali kabul ettiği Mustafa Bey altı ay kadar şehri savunduysa da Mısır'dan yardım gelmediği için sonunda Hasan b. Kāsım'dan eman istedi. Mustafa Bey, 10 Cemâziyelevvel 1045'te (22 Ekim 1635) kendisiyle birlikte kalan askerlerle bütün top, tüfek ve cephaneleri alarak bir Hint kalyonuyla Süveyş'e gitmek üzere Muha'dan ayrıldı; Hasan b. Kāsım da Zebîd ve Muha'ya kendi adamlarını tayin etti. Tihâme bölgesindeki şehirlerde yaşayan Osmanlılar'ın bir kısmı Yemen'i terkettiği halde bir kısmı Yemen'de kaldı (Âlî, vr. 209b-220a; Ahmed Râşid, I, 246-250).

Osmanlı ordusunun çekilmesinin ardından Yemen'de Kāsımîler dönemi başladı. İmam Müeyyed'den (1620-1644) sonra Kāsımî ailesi arasında imamlık mücadelesi ortaya çıktı, ancak Mütevekkil İsmâil b. Kāsım'ın (1644-1676) yönetimi ele almasıyla Aden, Bilâdıhanfer, Zafâr, Hadramut Zeydîler'in eline geçti ve Kāsımîler en geniş sınırlarına ulaştı. Osmanlı Devleti'nin Yemen'de kurduğu idarî ve malî yapı Kāsımîler döneminde devam ettiği gibi Yemen'de kalan Osmanlı idarecileri ve askerleri de yeni yönetimde görev aldı. Ayrıca Osmanlı tüccarları özellikle kahve ticareti vesilesiyle sürekli Yemen sahillerine gidiyordu. Hatta Yemen'de Osmanlı idaresinin yeniden kurulması için 1672'de bir teşebbüste bulunulduğu, bazı nâme-i hümâyunlarda Yemen'in de Osmanlı hâkimiyet alanları arasında sayıldığı görülmektedir (BA, NMH, nr. 6, s. 290). Ayrıca Yemen İmamı Ahmed b. Hasan'ın 1092'de (1681) muhaliflerine karşı kendisinin Yemen'i Osmanlı sultanı adına yönettiğini belirtmesi dikkat çekicidir. Mekke şerifleriyle iş birliği yaparak Hicaz'a hâkim olma emelleri ise Osmanlı makamlarından çekinildiği için sonuç vermeyecektir (Kara, s. 68-74). 1106'da (1694) Yemen'e yapılması düşünülen bir sefer için İskenderiye'ye götürülen topların geri gönderilmesinin istenmesi böyle bir düşünceden vazgeçildiğini göstermektedir (BA, MD, nr. 105, hk. 324). Cidde Valisi Süleyman Paşa'nın 1114'te (1702) Yemen İmamı Mehdî'ye elçi yollamasına karşılık imam da İstanbul'a hediyelerle elçi gönderdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 755). Mekke şerifleri kahve ticareti için Yemen imamlarıyla irtibat halinde oldukları gibi Fransa'nın Mısır'ı işgali sırasında (1798) Mekke şerifi, asker toplamak amacıyla İstanbul'dan kendisine gönderilen mektupların sûretini imama yollayarak idarî bakımdan da aradaki bağı sürdürmekteydi (Lutfullah b. Ahmed Cehhâf, s. 106-133). Bununla beraber XIX. yüzyılın başlarına kadar Yemen'de Osmanlı

varlığından söz etmek mümkün değildir.

Osmanlılar'ın Yemen'e ikinci gelişi, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya isyan eden Türkçe Bilmez adlı bir beyin Cidde'den topladığı askerlerle 1833'te Yemen'e girmesi ve birkaç şehri ele geçirmesiyle başladı; ancak orada tutunamadı. Mehmed Ali Paşa 1835'te Emin Bey'in emrinde bir orduyu ve deniz gücünü Yemen'e sevkedip Luhayye ve Hudeyde'yi aldıktan sonra oğlu İbrâhim Paşa ile gönderdiği yeni kuvvetler Tihâme'yi zaptetti. Mısır kuvvetlerinin Asîr'i boşaltırken yönetimi bıraktığı Şerîf Hüseyin b. Ali, İmam Muhammed b. Yahyâ'ya yenilince Hudeyde idarecisi olan yeğeni tarafından kurtarıldı. Daha önce 1820'de işgal amacıyla Muha'yı denizden bombalayan (Osmanlı Arşiv Belgelerinde Yemen, s. 346-356) ve 1839'da Aden'de bir kömür deposu yapma izni alarak işgale çalışan İngiltere'nin bölge üzerinde planlarının bulunması Osmanlılar'ı yeniden harekete geçirdi (Farah, Arabian and Islamic Studies, s. 214-224). Mısır ve Hicaz'dan toplanan 3000 askerle birlikte Mekke Şerifi İbn Avn (Muhammed b. Abdülmuîn) ve Kıbrıslı Tevfik Paşa deniz yoluyla Hudeyde'ye ulaştıktan sonra San'a'yı ele geçirmek istedilerse de halkın isyanı yüzünden Hudeyde'ye geri dönmek zorunda kaldılar (1849). Ertesi yıl Tevfik Paşa'nın ölümüyle Yemen'in Osmanlılar idaresindeki kısmı vali veya mutasarrıflar tarafından yönetilmeye başlandı (Ahmed Râşid, I, 295-305). Mustafa Sabri Paşa (1850-1851) ve Sırrı Paşa'nın (1851-1852) valiliklerinde Hudeyde ve Asîr civarında baş gösteren ayaklanmalar bastırılmaya çalışıldı ve bazı kaleler alındı. Bonapart Mustafa Paşa, üç aylık valiliği sırasında idarî kurumları düzene koyduktan sonra isyan eden kabileleri tenkil etmek için denizden Muha'ya gitti; fakat Zebîd ile Beytülfakīh arasında yaşayan Zerânik kabilesiyle giriştiği çatışmada yenildi ve yolda hayatını kaybetti. Yemen sahillerinde güvenliğin sağlanması çabaları Ahmed Muhtar Paşa'nın (Gazi) Yemen'i yeniden fethine kadar geçen dönemde görevlendirilen valiler zamanında da sürdürüldü (a.g.e., I, 307-322).

Ahmed Muhtar Paşa görevli olduğu fırka-i ihtiyâtiyye ordusuyla birlikte, Asîr'de isyan eden Muhammed b. Âiz'i ortadan kaldırdıktan sonra 1871'de tayin edildiği Yemen vali ve kumandanlığı sırasında San'a'yı da alarak devlet otoritesini yeniden kurdu. Yemen'i bir vilâyet haline getirip askerî ve idarî bakımdan teşkilâtlandırdı; ülkeyi imar etmeye çalıştı. San'a'da bir

kale, cami ve imaret yaptırdığı gibi bir matbaa kurdu ve San‘a-Hudeyde arasında telgraf hattı döşetti. Ahmed Muhtar Paşa'nın Yemen'de sağladığı asayiş ve düzen sonraki valiler döneminde yaklaşık yirmi yıl sürdü. Ancak bölgede görev yapan Osmanlı memurlarının yetersiz kalması ve idarî işlerde âdil davranılmaması yüzünden 1889'da Yemen'i kendi imamlarının yönetmesini isteyen Zeydîler isyan etti. İsyanı bastırmakla görevlendirilen Hicaz Valisi Ahmed Feyzi Paşa Hudeyde'ye geldi ve kısa sürede San‘a'ya giderek isyancıları dağıttı, Taiz'i ele geçirip Yemen'e hâkim oldu. 1895'te başlayan ve iki yıl süren ayaklanmayı Hüseyin Hilmi Paşa bastırdı. Yemen'de çıkan isyanların askerî güçle bastırılması devlete çok pahalıya mal olduğu gibi ıslahat projelerinin yeterince uygulanamaması yüzünden halkın hoşnutsuzluğu giderilemiyordu. 1902'de İmam Yahyâ Hamîdüddin'in başlattığı ayaklanma sırasında Yemen Valisi Fâik Paşa San‘a'da kuşatıldı. Halkın savunmaya katılması ve Medine'deki Ârif Hikmet Paşa kuvvetlerinin Hudeyde üzerinden yardıma gelmesi karşısında bir ara İmam Yahyâ barış istediyse de kabul edilmedi. 1905'te isyan şiddetlenip kuşatma altındaki San‘a'da açlık baş gösterince Ali Rızâ Paşa kumandasında yeni bir takviye ordusu gönderildi. Fakat Zeydîler'in saldırısıyla askerlerin çoğu yolda zayiata uğradı. Zor şartlar altında kalan San‘a halkı ve ordu şehri isyancılara teslim etmeye mecbur oldu. Bu olayın ardından Mihrali Bey'in kumandasındaki 40. Hamidiye Süvari Alayı Yemen'e sevkedildiği gibi yeni kuvvetlerle bölgeye vali olarak yollanan Ahmed Feyzi Paşa, 15 Temmuz - 1 Eylül 1905 tarihleri arasında yürüttüğü harekâtta Taiz'deki kuvvetlerin desteğiyle San‘a'ya girdi ve isyan halindeki kabile reislerini kısa sürede bertaraf etti (Çakaloğlu, s. 172).

II. Abdülhamid, Yemen meselesinin çözümü için gerekli ıslahatı yapmak amacıyla Yemen ulemâsı ve ileri gelenlerinden bir heyeti İstanbul'a davet ettiyse de aralarındaki görüş ayrılığı yüzünden bir sonuç

alınamadı. Bu defa İmam Yahyâ'nın beş kişilik bir temsilciler heyeti İstanbul'a geldi ve düşüncelerini belirten bir rapor sundu. Ancak bu da hükümet değişikliği sebebiyle hayata geçirilemedi. 1909'da Asîr'de Şeyh İdrîsî'nin başlattığı isyan 1911'de İmam Yahyâ'nın büyüyen isyanıyla yeniden alevlenince Osmanlı makamlarının âcil tedbir alması icap etti (İsmail Hakkı Tevfik, s. 5-29). Nihayet Yemen meselesini çözmek üzere 28 Şubat 1911'de Ahmed İzzet Paşa, Hamidiye kruvazörüyle Yemen'e

gönderildi. Yemen'deki Yedinci Ordu ile birlikte İstanbul'dan ve diğer Osmanlı vilâyetlerinden topladığı 50.000 kişilik orduyla San'a kuşatmasını kaldırdı ve İmam Yahyâ ile 13 Ekim 1911'de bir antlaşma yaparak isyanlara son verdi. Yirmi iki alenî madde ile beş gizli maddeden oluşan antlaşmaya göre San'a dahil Zeydîler'in yaşadığı dağlık bölgelerin yönetimi İmam Yahyâ'ya bırakılacak, fakat kendisine yabancı devletlerle antlaşma yapma hakkı tanınmayacaktı. İmam Yahyâ "emîrü'l-mü'minîn" olma iddiasından vazgeçecek, her yıl kendisine 20.000 Osmanlı altın lirası verilecekti (BEO, nr. 353194; Bayur, II/1, s. 46-47). Böylece sağlanan barış I. Dünya Savaşı boyunca devam etti ve bu sürede İmam Yahyâ, Yemen'deki Osmanlı ordusunun ihtiyaçlarının karşılanmasında yardımcı oldu. Hatta San'a'daki 7. Kolordu birliklerinin gerek Asîr'deki İdrîsî güçlerine gerekse İngilizler'in Aden'deki üssüne karşı giriştiği harekâta askerleriyle destek verdi. Mondros Mütarekesi gereği Osmanlı askerlerinin İngilizler'e teslim olması sırasında onlara sahip çıktı. Taiz kumandanı Ali Said Paşa'nın 39. Tümen'le Aden'de teslim olmasına karşılık Tihâme'deki 40. Tümen kumandanı Galib Bey'in Ahmed Tevfik Paşa ile birlikte hareket etmesi sayesinde Osmanlılar'ın Yemen'deki bütün ağır silâhları ve cephaneleri gerektiğinde İngilizler'e karşı direnişte kullanılmak üzere İmam Yahyâ'ya bırakıldı. 5 Mart 1919'da Yemen'de 3883 kişiden oluşan asker ve sivil memur kadrosu Hudeyde'de İngilizler'e teslim oldu. Hudeyde mutasarrıfı Ahmed Râgıb Bey ise Yemen'de kaldı ve daha sonra İmam Yahyâ'nın Hariciye nâzırlığına getirildi (Seyhun, s. 138; Ehiloğlu, s. 191-204). Yemen'deki Osmanlı ordusunun tasfiyesinin ardından son Yemen valisi Mahmud Nedim Bey'le birlikte temsilî de olsa San'a'da görev başında bulunan on civarında subay ve memur, Kasım 1920 - Mayıs 1923 tarihleri arasında İstanbul ve Ankara hükümetlerinden maaşlarının gönderilmesini talep ediyordu (BEO, nr. 349609, 353194; Öke - Karaman, s. 31-64). Nihayet Yemen, Lozan Antlaşması sonucunda hukuken Osmanlı toprağı olmaktan çıktı ve Mahmud Nedim Bey, Mayıs 1924'te Yemen'den ayrıldı (a.g.e., s. 106).

Stratejik konumu bakımından Yemen, Uzakdoğu'dan Avrupa'ya deniz yoluyla giden baharat ticaret yollarının kesişme noktasında yer aldığından önce Portekiz ve Hollanda, ardından özellikle XIX. yüzyıldan itibaren İngiltere, Fransa ve İtalya gibi Avrupalı sömürgeci devletlerin ilgi odağı haline gelmişti. Bu devletler Yemen üzerindeki emellerini, Osmanlı

idaresinin etkili olmadığı bölgelerdeki kabile şeyhi ve yöneticileriyle kurdukları ilişkiler yanında Arapça konuşan casusların müslüman kılığında dolaşarak para karşılığında halkı isyana teşvik etmesiyle gerçekleştiriyordu (Sırma, Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları, s. 69-103). Portekiz'in Mekke ve Medine gibi kutsal yerleri ele geçirme amaçlı dinî sebepler öne sürerek Yemen sahillerini üs edinmek istemesinin altında ticarî gayeler yatıyordu. Buna karşılık XVI. yüzyılda Kızıldeniz üzerinden Hindistan'a kadar uzanan Osmanlı varlığının Yemen'de bulunma gerekçesinin "tahsîl-i mâl" için değil "Kâ'be-i Mükerreme'nin sıyâneti"ne yönelik olduğu belirtiliyordu (BA, MD, nr. 7, hk. 2738). XIX. yüzyılın başlarından itibaren bölgede üs edinmek isteyen İngiltere'nin 1839'da Aden'i işgal etmesiyle yeni bir süreç başladı. Osmanlılar'ın Yemen'i tekrar kontrol altına alma teşebbüsü de aynı zamanlara rastlıyordu. İngilizler'in Asîr'de İdrîsî isyanını desteklemesi (1912), Nevâhî-i Tis'a şeyhleriyle himaye anlaşmaları yapması (1913) Osmanlılar'ın etrafını kuşatma amacı taşıyordu. Aralarında Lehic (Lahic), Abdelî, Ebyen ve Yâfi' gibi şeyhliklerin bulunduğu Aden civarındaki Nevâhî-i Tis'a'yı Yemen'den ayırma teşebbüsü halk için hiçbir zaman siyasal bir sınır ayırımından öteye geçmedi (Rumbeyoğlu Fahreddin - Mehmed Nâbî, s. 3-39; Abdülkerîm el-Uzeyr, s. 326). Özellikle I. Dünya Savaşı sırasında İngiltere donanmasına ait gemiler başta Hudeyde ve Luhayye olmak üzere Yemen'in liman şehirlerini ve Kızıldeniz'deki bazı adaları zaman zaman bombaladı. İngiltere ile rekabet halindeki Fransa'nın XIX. yüzyılın ortalarında Kızıldeniz'e gelerek Yemen'i askerî ve ekonomik açıdan tanımaya çalışması, Kemeran adasını satın alma teşebbüsü (1851) ve Şeyh Said adasını işgali (1865) bu stratejinin sonucuydu. 1905'te bölgeye gelen İtalya'nın ise Kızıldeniz'in batı kıyılarında Eritre'de yerleşme mücadelesi, 1911'de Akdeniz'de Trablusgarp'ı işgal ederken Kızıldeniz'deki Kunfüze, Hudeyde, Şeyh Said gibi Osmanlı idaresindeki Yemen liman şehirlerini bombalaması, Asîr'de İdrîsî isyanına destek verme ve her iki denizdeki Osmanlı deniz gücünü etkisiz hale getirme amacına yönelikti. Osmanlılar İngiliz, Fransız ve İtalyanlar'ın Kızıldeniz'deki silâh ve mal kaçakçılığına karşı tedbir aldıkları gibi Yemen'deki güçlü orduları sayesinde sömürgeci güçlerin Yemen'e girmesini engelledi (İA, XIII, 378-380).

Osmanlı döneminde Yemen'de idarî yapının ilk kuruluşu, Hadım Süleyman Paşa'nın otuz sancak büyüklüğünde bir beylerbeyilik olabileceğini

belirttiği, Zebîd ve Aden vilâyetlerinden meydana gelen bir sancak statüsünde teşkil edildiği 1539'a kadar götürülebilir (TSMA, nr. E 9663). İlk beylerbeyi Neşşâr Mustafa Paşa zamanında Yemen eyaletinde esas olarak Zebîd, Aden ve Câzân sancakları bulunuyordu. Daha sonra beylerbeyi olan Özdemir Bey de Câzân sancakbeyi idi (BA, A. RSK, nr. 1452, s. 397-402; Emecen - Şahin, XIX/23 [1999], s. 98). Aden'de ise 951'de (1544) Şücâ Bey sancak beyliği yapıyordu (BA, D. BRZ, nr. 20614, s. 187, 194). Yemen'de toprakların zaman zaman Osmanlılar ve Yemenli isyancılar arasında el değiştirmesi idarî yapıdaki durumu da etkiledi. San'a fâtihi Özdemir Bey 1547 tarihli San'a fetihnâmesinde Yemen'in Zebîd, Taiz ve San'a'dan meydana gelen üç eyalete ayrılabilecek büyüklükte olduğunu belirtiyordu (TSMA, nr. E 8342; Blackburn, Ar.Ott., VI [1980], s. 87, 99). Mahmud Paşa'nın beylerbeyiliği zamanına ait bir eyalet bütçesinde "vilâyet-i Yemen" adıyla Zebîd, Taiz, San'a ve Sa'de sancakları yer alıyordu (TSMA, nr. D 314). Mahmud Paşa'dan sonra onun telkinleriyle Yemen, 1565'te Zebîd'in merkez olduğu on iki sancaklı Yemen ile on yedi sancaklı San'a adlı iki eyalete ayrıldı. Hadramut ve Şihr'i kapsayan bölgenin mahallî idarecesi Sultan Bedr, Osmanlılar'ca tanınan yetki dahilinde idareci sıfatıyla kalmıştı. 1568'de Yemen yeniden tek eyalet haline getirildi. Hasan Paşa'nın beylerbeyiliği dönemine ait bir bütçeye göre 1600'de Yemen önceki gibi dört sancaktan ibaretti (Sahillioğlu, s. 302-305). Ahmed Muhtar Paşa'nın Yemen'i tekrar fethiyle birlikte 1872'de yeni bir idarî yapı oluşturuldu. Merkezi San'a olan Asîr, Hudeyde, Taiz sancakları ortaya çıktı ve diğer Osmanlı vilâyetlerindeki idarî düzenlemelere uygun biçimde yapılandırıldı (Abdülkerîm el-Uzeyr, s. 147-155). 1869'da

Yemen'de kurulan Yedinci Ordu'da 25.000 asker bulunuyordu. Yemen sahillerini korumak ve Kızıldeniz'de silâh kaçakçılığıyla mücadele etmek için Kızıldeniz filosu Bâbülmendep, Muha, Hudeyde, Luhayye, Câzân ve Kunfüze gibi limanlar arasında faaliyet gösteriyordu (a.g.e., s. 274-283).

Osmanlılar zamanında arkası gelmeyen isyanlara rağmen çeşitli dinî, askerî, idarî ve içtimaî yapılar inşa edildi; Yemen bayındır bir vilâyet haline getirilmeye çalışıldı. Osmanlılar devrinde San'a'nın batı kesiminde Osmanlı memurları için bahçeli evlerin yer aldığı bir Türk mahallesi kurulmuştu. Bu dönemde asıl büyük mimari eserler San'a'da yapıldı.

Özdemir Paşa, San‘a’nın Bâbüşşuûb kısmında bir cami ve bir medrese inşa ettirdi. Murad Paşa kalede bir cami ve sebil, Sinan Paşa büyük bir kasır, Hasan Paşa 1005’te (1597) kubbeli büyük bir cami (Bekiriye), bir hamam, sur dışında bir mescid ve han yaptırdı. Fazlı Paşa, San‘a’da Bi’r-i Bâşâ adıyla anılan büyük bir su kuyusu, Terîm şehrinde bir cami ve etrafına sur inşa ettirdi, San‘a ve Zebîd surlarını onarttı. Ferhad Paşa, Zemâr’da bir kasır yaptırdı. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren San‘a, Hudeyde ve Ebhâ’da hastahane ve eczahaneler, Hudeyde, Muha ve Kemeran’da karantinahâneler açıldı. San‘a’da II. Abdülhamid adına Hamidiye Camii ve çeşitli askerî binalar inşa edildi. Eğitim amacıyla sancak merkezlerinde rüşdiye ve idâdîler, kaza ve nahiyelerde sıbyan mektepleri, San‘a’da dârülmuallimîn ve sanat mektepleri faaliyete geçti. Hamidiye Sanayi Mektebi günümüzde askerî müze olarak kullanılmaktadır. Hudeyde-San‘a arasında inşası planlanan demiryolu Hâcile’ye kadar gelebildi. Osmanlılar, Yemen’deki son dönemlerinde tuz elde etmek için su kanalları açma, Kızıldeniz sahillerindeki yer altı madenlerini çıkarma, Me’rib’de baraj yapma gibi projeler hazırlattıysa da Yemen’den çekilmeleri sebebiyle bu projeler hayata geçirilemedi. Yemen, Osmanlılar’ın bölgeye ayak bastığı ilk günlerden itibaren pek çok asker yanında beylerbeyi, vali, sancak beyi ve mutasarrıf düzeyinde Osmanlı idarecilerinin vefat edip defnedildiği bir vatan toprağı olmuştur. Acıklı türküleriyle hâfızalarda yer eden Yemen’de bugün 20.000 civarında Türk nüfusu yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Yemen (haz. Mümin Yıldıztaş v.dğr.), İstanbul 2008, s. 346-356; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, V, 83, 203; Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah Bâ Mahreme, Ḳılâdetü’n-naḥr fî vefeyâti aʿyâni’d-dehr: Political History of the Yemen at the Beginning of the 16th Century (nşr. ve trc. L. O. Schuman), Amsterdam 1961, s. 21-24, 32; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Bâsencele, Târîḫu’ş-Şiḥr: el-ʿİḳdü’s̱-s̱emînü’l-fâḫir fî târîḫi’l-ḳarni’l-ʿâşir (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San‘a 1428/2007, s. 36-37, 41, 43; Nehrevâlî, el-Berḳu’l-Yemânî fi’l-fetḥi’l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 21-24, 32-36, 39-40,

47-55, 85-86, 94-104; Feridun Bey, Münşeât, II, 199-201; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 175-176, 185, 394; Âlî, Ahbârü'l-Yemânî, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 14a-15a, 54b-55a, 209b-220a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 755; Lutfullah b. Ahmed Cehhâf, Nuṣûṣ Yemeniyye ʿani'l-ḥamleti'l-Fransiyye ʿalâ Mısır (nşr. Seyyid Mustafa Sâlim), San'a 1989, s. 106-133; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, I, 246-250, 260-273, 295-305, 307-322; II, 336-338; Âtıf Paşa, Yemen Tarihi, İstanbul 1326, s. 61, 70, 79, 97; Rumbeyoğlu Fahreddin - Mehmed Nâbî, Aden ve Nevâhî-i Tis'a Meselesi, İstanbul 1334, s. 3-39; İsmail Hakkı Tevfik, 1911 Asir Isyanı (trc. Ali Kemal), Filibe 1936, s. 5-29; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, İstanbul 1940, I, 148, 182, 268, 301-302; Ankara 1943, II/1, s. 46-47; R. B. Serjeant, The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford 1963, s. 55; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 15-20; İhsan Süreyya Sırma, Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları, İstanbul 1980; a.mlf., "Yemen", İA, XIII, 373-384; M. Tuchscherer, "La formation d'un état: La république démocratique et populaire du Yémen (1839-1981)", La péninsule arabique d'aujourd'hui (ed. P. Bonnenfant), Paris 1982, II, 211-260; C. E. Farah, "Anglo-Ottoman Confrontation in the Yemen: The First Mocha Incident, 1817-1822", Arabian and Islamic Studies (ed. R. Bidwell - G. R. Simith), London 1983, s. 214-224; a.mlf., "Anglo-Ottoman Confrontation in the Yemen: 1840-9", Arabian Studies (ed. R. Bidwell - R. B. Serjeant), New York 1990, s. 137-169; Halil Sahillioğlu, "Yemen'in 1599-1600 Yılı Bütçesi", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 302-305; Mustafa İsmet İnönü, Hatıralar (haz. Sabahattin Selek), İstanbul 1992, I, 59-73; Salih Özbaran, The Ottoman Response to European Expansion, İstanbul 1994, s. 46-60; a.mlf., Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı, İstanbul 2004, s. 94-144; C. G. Brouwer, Al-Mukhā: Profile of a Yemeni Seaport as Sketched by Servants of the Dutch East India Company (VOC), 1614-1640, Amsterdam 1997, s. 45-47, 148-167; Mehmet Arif Seyhun, Katıldığım Dört Savaş ve Yaşam Öyküm (haz. Müşerref Seyhun), Ankara 2000, s. 136-138; Zeki Ehiloğlu, Yemende Türkler: Tarihimizin İbret Levhası, İstanbul 2001, s. 191-204; Mim Kemal Öke - M. Lutfullah Karaman, Adı Yemendir, İstanbul 2002, s. 31-64, 106; Hulûsi Yavuz, Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târihi, Ankara 2003, I, s. XCVII-CVII, CXII, CXLI-CLX, CLXVIII; Abdülkerîm el-Uzeyr, et-

Teşkîlâtü'l-merkeziyyetü'l-ʿOs̱mâniyye ve'l-idâretü'l-maḥalliyye fi'l-Yemen: 1850-1918, San'a 2003, s. 147-155, 274-283, 326; M. Abdülazîz Sa'd Yüsr, el-Mevrûs̱ü'l-ḥaḍârî li-Sanʿâʾ el-ḳadîme, San'a 1425/2004, s. 111-144; Seyyid Mustafa Sâlim, el-Fetḥu'l-ʿOs̱mânî elevvel li'l-Yemen: 1538-1635, San'a 2006, s. 384; Cengiz Çakaloğlu, Yemen'den Dönmeyen Bir Karapapak: 40. Hamidiye Süvari Alayı Komutanı Mihrali Bey, İstanbul 2011, s. 172-224; Ayşe Kara, XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Yemen ve Kasimiler Dönemi (yüksek lisans tezi, 2011), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 68-74, 77-80; Fotoğraflarla Tarih Boyunca Türkiye-Yemen Dostluğu, İstanbul 2011, s. 52, 74, 78; J. R. Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen, 968/1560-976/1568", WI, XIX/1-4 (1979), s. 148-171; a.mlf., "The Ottoman Penetration of Yemen", Ar.Ott., VI (1980), s. 63-100; a.mlf., "Two Documents on the Division of Ottoman Yemen into Two Beglerbegiliks, 973/1565", Turcica, XXVII, Paris 1995, s. 229-230; İdris Bostan, "Muhammed Hilâl Efendi'nin Yemen'e Dair İki Lâyihası", Osm.Ar., sy. 3 (1982), s. 301-326; a.mlf., "Selman Reis", DİA, XXXVI, 444; Feridun M. Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri", TTK Belgeler, XIX/23 (1999), s. 98; E. van Donzel, "al-Luḥayya", EI² (İng.), V, 807-809; G. R. Smith, "al-Yaman", a.e., XI, 273-274.

İdris Bostan

Son Dönem.

Yemen'de Osmanlı hâkimiyeti Mondros Mütarekesi'nin ardından fiilen sona erdi ve Osmanlı askerî-sivil

bürokrasisi Hudeyde'de İngilizler'e teslim oldu. Lozan Antlaşması'yla da Yemen Osmanlı toprağı olmaktan çıktı. Osmanlılar'ın çekilmesi üzerine Yemen, Aden bölgesindeki İngiliz himaye bölgesi, San'a ve çevresinde Zeydî Emirliği, Asîr ve Tihâme bölgelerinde hüküm süren Muhammed b. Ali el-İdrîsî ve diğer kabile şeyhleri arasında bölünmüştü. Aden himaye bölgesinin sınır problemini çözmek isteyen İngilizler, Hudeyde'yi işgal ettilerse de daha sonra burayı ve Tihâme sahilini İdrîsîler'e bıraktılar. Böylece İngiliz himaye bölgesi hariç Yemen sahil ve dağlık bölge olarak

İdrîsîler ve Zeydîler arasında ikiye bölündü. Yemen Zeydîleri'nin seksen yedinci imamı Yahyâ (Mütevekkil-Alellah Yahyâ Hamîdüddin) 1904-1918 yılları arasında Yemen'in siyasetinde önemli rol oynadı. Yemen'de Osmanlı idaresinin sona ermesinin ardından bağımsız Yemen Zeydî Emirliği'ni kurarak ilk hükümdarlığını üstlendi. Yemen Zeydî Emirliği daha sonra Yemen Mütevekkilî Krallığı adını aldı ve İmam Yahyâ ilk kralı oldu (1920-1948).

İmam Yahyâ'nın Türkiye ile 1924 yılına kadar devam eden ilişkileri bazı yazışmalardan ibaret kaldı. Muhammed el-İdrîsî'nin ölümünden (1923) sonra ortaya çıkan taht mücadelesinden faydalanan İmam Yahyâ 1925'te Hudeyde'yi ele geçirdi. 1926'da İtalya ile bir anlaşma yaparak onlardan silâh ve teçhizat aldı. 1934'te İngiltere ile gerçekleştirdiği anlaşmayla Aden'de İngiliz himaye bölgesinin sınırlarını kabul etti ve kurduğu krallığın İngiltere tarafından tanınmasını sağladı. Aynı yıl Suudi Arabistan Kralı Abdülazîz'le Tâif Antlaşması'nı imzaladı; Hudeyde'nin kendi idaresinde kalması karşılığında Asîr ve Necran'ın içinde yer aldığı Kuzey Yemen'in bir kısmını Suudi Arabistan'a bıraktı. İtalya ve İngiltere ile uzlaşma sağlayıp özellikle İtalya'dan teknik ve eleman desteği gördü. Ülkede 1918'den beri kendisiyle mücadele eden Hâşid, Murad, Ubeyde gibi kabileleri ve çeşitli grupları sert bir şekilde bastırdı; böylece İngiliz himaye bölgesi hariç Yemen'de birliği ve istikrarı sağlamaya muvaffak oldu. II. Dünya Savaşı yıllarında siyasî açıdan istikrar içinde olan Yemen 1939-1941'de veba salgını ve kıtlık yüzünden zor günler geçirdi. İmam Yahyâ'nın izlediği dışa kapalı ve sert politika ülkede siyasî istikrarı bir süre temin etti; ancak bunun dışında gözle görülür bir gelişme kaydedilememesi ülkede tepkilerin artmasına yol açtı. Aynı dönemde Aden ekonomi ve nüfus bakımından büyük bir gelişme göstermişti. 1940'larda Aden'de İmam Yahyâ yönetimine karşı Hizbü'l-ahrâri'l-Yemeniyyîn tarafından temsil edilen, geniş halk kesimlerinin katıldığı bir hareket ortaya çıktı. Bu hareket ulemânın desteğiyle yayıldı. İmam Yahyâ, oğullarından Seyfülhak İbrâhim'in de bulunduğu muhalif grup tarafından bir suikast sonucu öldürüldü (17 Şubat 1948). Yemen bu dönemde Arap Birliği'ne (1945) ve Birleşmiş Milletler'e (1947) üye oldu.

Yahyâ'nın ardından imam seçilen oğlu Seyfülislâm Ahmed (Nâsır-Lidînillâh, 1948-1962), suikast esnasında çıkan karışıklıklarda tahribata

uğrayan San'a'da yeterli desteği bulamadı ve Taiz'i başşehir yaptı. Yemen'de, 1950'li yıllarda özellikle Mısır'da Cemal Abdünnâsır'ın şahsında temsil edilen Arap milliyetçiliğinin de etkisiyle milliyetçi akımlar yaygınlaştı. Güneydeki İngiliz yönetimine karşı gösteriler düzenlendi ve isyanlar vuku buldu. 1954'te İngiliz himaye bölgesinde mahallî liderlerin bir federasyon oluşturma çabalarına karşılık İmam Ahmed de Yemen'in bütününü kendi idaresi altında toplamaya çalışmaktaydı. Ancak o da babası gibi yönetimde sert davranıyordu. Rakiplerini ve özellikle liberal düşünceye sahip aydınları hapse attırdı. Bununla birlikte babasının dönemine göre dış dünyaya daha fazla açıldı. Bu arada tam bir merkeziyetçi politika izledi, bakanlıklara kardeşlerini ve yakın arkadaşlarını yerleştirdi. Eyaletlerde daha ziyade kadı ailelerinin mensuplarına öncelik tanıdı. İmam Yahyâ döneminde din ön planda yer alırken İmam Ahmed'in politikalarında dünyevî bir temayül görülmektedir. Bu arada dinî aşırılıklara müsamaha gösterilmedi. Onun devrinde tarım ve ticarette iyileşme görüldü. Öte yandan İngiliz hâkimiyetindeki Aden ve çevresi özellikle İran petrolünün dünyaya sevkedilmesinde önemli bir merkez haline geldi, burada büyük bir rafineri kuruldu, ayrıca çok sayıda okul açıldı.

Arap ülkelerinde kurulan siyasî partiler 1950'li yıllarda Yemen'i de etkilemişti. Seyyid kökenli bir aileden gelen Muhammed el-Cifrî, Yemen'de İngiliz hâkimiyetindeki bölgeleri bağımsızlığa kavuşturmak amacıyla Güney Arap Birliği'ni kurdu. Aynı yıllarda Baas Partisi, Yemen'de de etkili olmaya başladı. Bu dönemde Yemen'deki kabileler arasında pek çok isyan çıktı. 1955'te İmam Ahmed'e karşı başlatılan hareket başarısızlıkla sonuçlandı. Ertesi yıl Mısır, Suudi Arabistan ve Yemen arasında imzalanan Cidde Antlaşması'yla İngilizler ortak düşman ilân edildi. Yemen liberal hareketinin Mısır'da yaşayan liderleri Aden'de İngiliz yönetimine karşı çeşitli protestolar düzenledi. İmam Ahmed 1956'da Mısır'ın teşvikiyle Ruslar'a yakınlaştı, onlardan büyük miktarda silâh ve teçhizat aldı, Rusya ve Çin'den Yemen'e uzmanlar geldi. 1956-1959 yıllarında kuraklık yüzünden ülkede kıtlık yaşandı ve halk büyük zorluklarla karşılaştı. Bu durum Yemen'deki aydınların 1959'da seslerini yükseltmelerine sebep oldu. Aynı yıl hastalanarak İtalya'ya giden İmam Ahmed'in yokluğunda özellikle orduda maaşların ödenememesi yüzünden San'a ve Taiz'de pek çok isyan çıktı. Diğer taraftan İngilizler 1958'de Aden'i Ortadoğu'daki karargâhlarının merkezi haline getirdi. İmam Ahmed, Mısır ve Suriye'nin

teşkil ettiği Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin 1961'de dağılmasının ardından Mısır ile olan bağlarını kopardı. Onun Eylül 1962'de ölümü üzerine oğlu Muhammed Bedr imam seçildiyse de bir hafta sonra San'a'da askerî birlikler tarafından kuşatılınca görevi bırakıp kaçmak zorunda kaldı (26 Eylül 1962). Böylece Yemen'de monarşi sona erdi ve Mısır'ın desteğiyle Yemen Arap Cumhuriyeti (Kuzey Yemen) kuruldu, cumhurbaşkanlığına da Abdullah Sellâl adlı bir subay getirildi.

Öte yandan Suudi Arabistan monarşi yanlılarını destekledi ve onlara yardım etti. Ancak monarşi yanlılarının bütün çabaları başarısızlıkla sonuçlandı. Abdullah Sellâl döneminde (1962-1967) ülke dışa açıldı ve Yemen'de modernleşme çabaları görüldü. İngiliz himayesindeki Aden ile kabileler arasında bölünen tarımsal alanlardan oluşan yerleri (Güney Yemen) İngiliz yönetiminden kurtarmak amacıyla 1963'te San'a'da toplanan Arap millî hareketi Millî Kurtuluş Cephesi'ni kurdu ve bazı kabilelerin de katılımıyla İngilizler'le mücadeleye başlandı. Bu mücadele Güney Yemen ile Aden'in 1967'de bağımsızlığına kavuşmasıyla sonuçlandı. Aden şehri İngilizler döneminde gelişmekle birlikte himaye yönetimindeki Güney Yemen herhangi bir alt yapıya sahip değildi ve oldukça geri durumdaydı. Bu bölgelerde içe kapalı tarım toplulukları yaşıyordu. 1967-1969 yıllarında Aden ve Güney Yemen, Kahtân eş-Şâbbî liderliğindeki Millî Kurtuluş Cephesi tarafından yönetildi. 1969'da yönetime gelen Selîm Rubey Ali ve Abdülfettâh İsmâil zamanında Güney Yemen 1 Aralık 1970'teki bir anlaşma ile Sovyetler Birliği ve Çin'le ilişki kurdu; ardından sosyalist blokta yer alan Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti teşkil edildi. Yemen Arap Cumhuriyeti 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu. Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti'nde bütün partiler birleştirilerek Yemen Sosyalist Partisi oluşturuldu ve ülke bu parti tarafından yönetildi. Kuzey Yemen'le Güney Yemen arasında 1972'de ve 1979'da savaş çıktıysa da bu çok uzun süreli olmadı. Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Abdülfettâh İsmâil 1980'de görevinden istifa edince yerine Ali Nâsır Muhammed seçildi (1980-1986). Aynı dönemde Yemen Arap Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Abdurrahman el-İryânî ve İbrâhim el-Hamdî'nin ardından 1988'de Ali Abdullah Sâlih cumhurbaşkanı oldu ve ülkeyi 1990 yılına kadar yönetti. Ali Abdullah Sâlih döneminde Kuzey Yemen siyasî istikrara kavuştu, petrolün bulunmasıyla da ekonomik açıdan gelişme gösterdi.

Güney Yemen’de 1986’da parti içi çekişmeler yüzünden görevinden ayrılan Ali Nâsır Muhammed’in ardından ülkede dört yıl boyunca siyasî kriz yaşandı. Kuzey Yemen 1989’da Güney Yemen’le birleşmeyi önerdi. Güney Yemen, Sovyetler Birliği’nin de desteklemesiyle 22 Mayıs 1990’da Kuzey Yemen’le birleşti. Ülke iki buçuk yıllık geçiş döneminde iki parti tarafından ortaklaşa yönetildi. 1992 sonunda yapılan seçimin ardından iki ülke tamamen birleşti. Bu seçimleri Kuzey Yemen’in eski cumhurbaşkanı Ali Abdullah Sâlih kazandı. Yemen siyasetini tek başına şekillendiren Ali Abdullah Sâlih döneminde ekonomik durumun kötüleşmesi ve Körfez krizinde Yemen’in Irak tarafında yer alması gibi sebeplerle cumhurbaşkanı ile Güney Yemenli ileri gelenler arasında gerginlik ortaya çıktı. Nisan 1993 seçimlerini yine Ali Abdullah Sâlih’in kazanmasının ardından 1994 ortalarında ülkede iki ay süren bir iç savaş çıktı. Bu savaşı Ali Abdullah Sâlih’in kuvvetleri kazandı. İç savaş ülkede esasen bozuk olan ekonomiyi daha kötü bir hale getirdi. Her şeye rağmen yapılan bütün seçimleri kazanan Ali Abdullah Sâlih 2000 yılında anayasayı değiştirerek tekrar iki defa daha seçilme hakkı kazandı. Halk tarafından seçilen meclisin yanı sıra üyeleri cumhurbaşkanı tarafından belirlenen bir şûra meclisi (senato) kuruldu. 2000’li yıllarda ülkede pek çok isyan çıktı. Eylül 2006’daki seçimleri de kazanan Ali Abdullah Sâlih, Zeydî Hüseyin Husî’nin Şebâbü’l-mü’minîn adlı hareketiyle uğraşmak zorunda kaldı. 2009’da Güney Yemen’de ortaya çıkan hareket silâhlı direnişe geçti. 2011 yılı başlarında Tunus’ta başlayıp Arap dünyasına yayılan “Arap baharı” Yemen’i de etkiledi. Uzun süren protesto gösterileri ve çatışmaların ardından Kasım 2011’de imzalanan Körfez İşbirliği Konseyi Antlaşması’yla Ali Abdullah Sâlih’in otuz üç yıllık yönetimi fiilen sona erdi. Göreve başkan yardımcısı Abdürabbih Mansûr el-Hâdî getirildi. 21 Ocak 2012’de yapılan seçimlerde Abdürabbih Mansûr el-Hâdî’nin cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra Ali Abdullah Sâlih 27 Şubat 2012’de görevi resmen ona devretti.

BİBLİYOGRAFYA

W. H. Ingrams, The Yemen: Imams, Rulers and Revolutions, London 1963; M. W. Wenner, Modern Yemen: 1918-1966, Baltimore 1967; Abdullah Ahmed Sevr, Hâẕihî hiye'l-Yemen, San'a 1969; H. Cruse - M. Azzâzî, el-Cumhûriyyetü'l-ʿArabiyyetü'l-Yemeniyye, Beyrut 1975; Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ, Eʾimmetü'l-Yemen bi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer li'l-hicre, Kahire 1396, I-II; Ahmed Câbir Afîf, el-Ḥareketü'l-vaṭaniyye fi'l-Yemen, Dımaşk 1982; J. E. Peterson, Yemen: The Search for a Modern State, London 1982; R. W. Stookey, South Yemen: A Marxist Republic in Arabia, Boulder 1982; R. L. Bidwell, The Two Yemens, Essex 1983; Ahmed Kāyid es-Saîdî, Ḥareketü'l-muʿârażati'l-Yemeniyye, Beyrut 1403/1983; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Riyâḥu't-tâġyîr fi'l-Yemen, [baskı yeri ve tarihi yok] 1405/1984; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu'l-ʿâm li'l-Yemen, Beyrut 1407/1986, IV; The Yemens: Country Study (ed. R. F. Nyrop), Washington 1986; Sayed Hassan Amin, Law and Justice in Contemporary Yemen: The People's Democratic Rebuplic of Yemen and the Yemen Arab Republic, Glasgow 1987; J. L. Douglas, The Free Yemeni Movement: 1935-1962 (ed. G. Chimienti), Beirut 1987; Sultân Nâcî, et-Târîḫu'l-ʿaskerî li'l-Yemen: 1839-1967, San'a 1988; Fazl Ali Ahmed Ebû Gānim, el-Ḳabîle ve'd-devle fi'l-Yemen, Kahire 1990; Abdülmelik el-Mukramî, et-Târîḫu'l-ictimâʿî li's-s̱evreti'l-Yemeniyye, Beyrut 1411/1991; Târîḫu'l-Yemeni'l-muʿâṣır: 1917-1982 (trc. M. Ali el-Bahr), Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî); P. Dresch, Tribes, Government and History in Yemen, Oxford 1993; a.mlf., A History of Modern Yemen, Cambridge 2000; Hasan Ebû Tâlib, el-Vaḥdetü'l-Yemeniyye, Beyrut 1994; Beşîr Bekr, Ḥarbü'l-Yemen: el-Ḳabîle tentaṣıru ʿale'l-vaṭan, Beyrut 1995; R. D. Burrowes, Historical Dictionary of Yemen, Lanham 1995; a.mlf., "al-Yaman", EI² (İng.), XI, 274-276; el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1423/2003, I-IV; A. Rouaud, "Yaḥyā b. Muḥammad", EI² (İng.), XI, 247-248; Mustafa Öz, "Mütevekkil-Alellah, Yahyâ Hamîdüddin", DİA, XXXII, 215-216.

Cengiz Tomar

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Yemen'de İslâmiyet'in erken dönemlerden itibaren yayılmaya başlamasının ardından eski kültür mirası ve mimari geleneği devam etmekle birlikte İslâm dininin getirdiği yeni unsurlar da bölgeye nüfuz etmeye başlamıştı. Yemen'de inşa edilen ilk camilerin başında San'a Ulucamii, Zemâr Camii ve Muâz b. Cebel tarafından yaptırılan Cened Camii gelmektedir. Bu camiler aynı zamanda diğer yerlerde olduğu gibi İslâm'ın öğretildiği mekânlardı. Bazı sahâbîlerin Yemen'e yerleşmesi, diğer bölgelerden talebe ve ulemânın hadis almak üzere buraya gelmesine vesile olmuştur.

Yemen mimarisi, İslâmî dönemde yeni fonksiyonlar kazanmakla birlikte kendine has özelliklerini muhafaza etmiştir. Arap yarımadasının en eski şehirlerinden olan San'a, Yemen'in tarihî başşehridir. Şehirde Sâsânîler'in son ve İslâm devletinin ilk valisi olan Bâzân tarafından ilk defa bir mescid inşa edilmiş, ardından bu mescidin yerine San'a Ulucamii (Câmiu'l-kebîr) yapılmıştır. Cami Emevî Halifesi I. Velîd devrinde genişletilmiş, bugünkü şeklini 134'te

(751) yapılan çalışmalar sonunda almıştır. Ya'furîler'den Emîr Muhammed b. Ya'fur döneminde büyük bir onarım geçirmiş ve zamanla bir külliye haline gelmiştir. Erken dönemde pek çok çarşısı bulunan San'a'da bugün on sekiz çarşı faal durumdadır. Şehirde on dört hamam mevcuttur. Öte yandan San'a'da birçok âlim yetişmiştir. Muhaddis Abdürrezzâk es-San'ânî ve Zeydî âlimi Emîr es-San'ânî bunlar arasında zikredilebilir.

Tarihî Terîm şehri meşhur camisinin etrafında zamanla bir ilim merkezi haline gelmiştir. Yemen'den ve Yemen dışından birçok âlim ve talebenin şehre geldiği kaydedilir. Burada yetişen ulemâ arasında fakih Yahyâ b. Sâlim, Ali b. Ahmed Bükeyr, fakih Şerefeddin Ahmed b. Muhammed b. Safah, Ali b. Ahmed Bâ Mervân sayılabilir. Taiz şehrinde ilk camiyi sahâbî Muâz b. Cebel inşa ettirmiş, şehir özellikle VI. (XII.) yüzyılda gelişmiştir. Resûlîler döneminde imar edilen Taiz'de birçok cami ve medrese yapılmıştır. Medreseler arasında Mansûriyye, Muzafferiyye, Eşrefiyye, Müeyyediyye, Mücâhidiyye ve Efdaliyye önemlidir. Suleyhîler devrinde V. (XI.) yüzyılın sonundan itibaren yetmiş yıl kadar devlet merkezi olan Zûcible şehri büyük gelişme göstermiştir. Dârüliz ile (Dârü'l-izz) camisi bu yıllarda yapılmıştır. Fakih Abdullah b. Ahmed b. Es'ad el-Mukrî, fakih Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir el-Hemdânî ve tarihçi Ahmed b. Hasan b.

Kāsım el-Ciblî bu şehirde yetişen âlimlerdir. Hz. Peygamber'in son yıllarında veya Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında yapılan Zemâr Camii, Yemen'in en eski camisi olarak bilinir. İmam Yahyâ, İmam Mutahhar, Hüseyin, Emîr Sünbül ve Esed camileri Zemâr'daki diğer camiler arasında zikredilebilir. Muhaddis ve dilci Ebû Nizâr el-Hadramî ez-Zemârî şehrin en çok tanınan âlimlerindendir. Abbâsî Emîri Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd döneminde kültürel açıdan gelişme gösteren Zebîd Ziyâdîler, Benî Necâh ve Eyyûbîler döneminde başşehir oldu. Muhaddis Mûsâ b. Târık ez-Zebîdî, muhaddis Ebû Hâme Muhammed b. Yûsuf, Yemen'de Şâfiî mezhebinin yayılmasında önemli katkısı bulunan Ebû Bekir b. Mizrab ez-Zebîdî, fakih Abdullah b. Îsâ b. Eymen el-Heremî, İbnü'l-Hattâb olarak tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, fakih ve dilci Sirâceddin Abdüllatîf b. Ebû Bekir b. Ahmed ez-Zebîdî bu şehirde yetişmiş önemli âlimlerdir.

Ortaçağ'da Yemen'de yetişen diğer meşhur âlimler arasında Ali b. Ömer b. Ömer el-Adenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdürabbih b. Hasan el-Adenî, Kādî Şüreyh, Zeydî imâmetinin kurucusu Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî-İlelhak, Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh, Zeydî imamı Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh, İbnü'l-Murtazâ el-Mehdî-Lidînillâh, Ahmed b. Ömer el-Müzecced isimleri ilk akla gelenlerdir. Muhaddis olarak Hemmâm b. Münebbih ve Abdürrezzâk es-San'ânî'nin yanı sıra Ca'fer b. Ahmed el-Bühlûlî, edipler arasında el-İklîl ve Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab adlı eserlerin müellifi Hemdânî, Neşvân el-Himyerî ve İbn Füleyte el-Hikemî sayılabilir. Yemen, tarihçilik alanında özellikle VI. (XII.) yüzyıldan itibaren verimli bir döneme girmiştir. Bu alanda Umâre el-Yemenî, Humeyd b. Ahmed el-Vâdiî, İbn Hâtim, Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, Yâfiî, Ali b. Hasan el-Hazrecî, İbnü'd-Deyba' ile aynı zamanda fakih ve astronom olan Bâ Mahreme zikredilmelidir.

Yemen'de ilk müstakil medreseler Eyyûbîler zamanında Taiz ve Zebîd'de inşa edilmiştir. Eyyûbîler'den sonra Yemen'e hâkim olan Resûlîler'in hemen hemen tamamı âlim olan ve âlimleri himaye eden hükümdarları gerek yazdıkları eserler gerekse Taiz, Cened, Zebîd, Zafâr ve Aden gibi şehirlerde açtıkları medrese ve kütüphanelerle ilim ve öğretim hayatının gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd'un başşehir Taiz'de inşa ettirdiği medresenin kütüphanesinde 100.000 kitap bulunduğu rivayet edilir. Resûlîler'den sonra Tâhirîler zamanında da ilmî

faaliyet devam etmiş, Radâ‘ şehrinde kurulan Âmiriyye Medresesi günümüze kadar gelmiştir. Diğer birçok şehirde cami ve medreseler inşa eden Tâhirîler döneminde medreselerde genel olarak Şâfiî mezhebi öğretimi yapılmış ve Şâfiîlik Yemen'de giderek güçlenmiştir. Osmanlılar'ın ve Zeydîler'in muhtelif şehirlerde kurdukları medreselerle sayıları 200'ü bulan bu eğitim kurumlarının bir kısmı günümüze kadar varlığını korumuştur. Yemen'deki ilmî ve kültürel mirası yansıtan birçok yazma eser çeşitli cami ve medrese kütüphaneleriyle özel kitaplıklarda zamanımıza ulaşmış, önemli bir kısmının katalogları hazırlanmıştır.

Osmanlılar döneminde de Yemen'de imar faaliyetlerine büyük önem verilmiş, San‘a'da Osmanlı tarzında yedi cami yapılmıştır. Bunlar Özdemir Paşa, Murâdiye, tek kubbeli ve tek minareli Bekîriyye, Cenâh, Müzhib, Tavâşî, Talha ve Mehmed Paşa camileridir. San‘a'da inşa edilen medreseler Yemen Beylerbeyi Murad Paşa tarafından yaptırılan Âdiliyye, Vezir Yemenli Hasan Paşa'nın yaptırdığı Bekîriyye, Zebîd'de Yavuz Sultan Selim dönemi devlet adamlarından Kemal Bey'in inşa ettirdiği Kemâliyye ile Vali Neşşâr Mustafa Paşa Medresesi'dir. San‘a'da Osmanlılar dönemine ait Tavâşî ve Meydan hamamları bugüne ulaşmıştır. XIX. yüzyılda özellikle birçok askerî bina, kışla ve askerî okul yaptırılmıştır. Bunlar arasında günümüzde askerî müze olarak kullanılan kışla önemlidir. 1898'de Vali Hüseyin Hilmi Paşa'nın inşa ettirdiği vilâyet binası da zamanımıza ulaşmıştır. Osmanlılar devrinde Yemen'de ilim hayatı kesintiye uğramadan gelişimini sürdürmüş, bu dönemde özellikle edebiyat, tarih ve terâcim alanında pek çok eser kaleme alınmıştır. En meşhur simalar Safiyyüddin İbn Ebü'r-Ricâl, Ahmed b. Abdullah Haneş, Muhammed b. İbrâhim b. Mufaddal, Abdullah b. Ali, İbnü'l-Vezîr, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Ahmed b. Muhammed el-Hîmî el-Kevkebânî, Abdülkādir el-Kevkebânî ve Makbilî'dir. Osmanlılar devrinde Yemen'de yetişen âlimler arasında Zeydî âlimi Şevkânî'nin özel bir yeri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, es-Sülûk (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), San‘a 1414/1993; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I-II; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîḫu’l-Yemeni’s̱-s̱eḳāfî, Kahire 1387/1967, IV; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 19-188; İsâmüddin Abdürraûf el-Fıkī, el-Yemen fî ẓılli’l-İslâm, Kahire 1981, s. 309-360; Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, The Yemen in the 18th and 19th Centuries, London 1981, s. 103-192; a.mlf., el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye fi’l-Yemen, Rabat 1414/1993; İsmâil b. Ali el-Ekva‘, el-Medârisü’l-İslâmiyye fi’l-Yemen, Beyrut 1986; a.mlf., Hicerü’l-ʿilm ve meʿāḳılüh fi’l-Yemen, Beyrut 1416/1995, I-III, tür.yer.; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu’l-ʿâm li’l-Yemen, Beyrut 1407/1986, II-IV, tür.yer.; B. Serjeant, “Regional Literature: The Yemen”, ʿAbbasid Belles-Lettres (ed. J. Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 460-468; R. Giunta, The Rasūlid Architectural Patronage in Yemen: A Catalogue, Naples 1997.

Cengiz Tomar

YEMENÎ

(اليمني)

Ebü'l-Mehâsin Tâcüddîn Abdülbâkī b. Abdilmecîd b. Abdillâh el-Yemenî el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 743/1343)

Arap dili ve edebiyat âlimi, tarihçi.

680 Recebinde (Ekim-Kasım 1281) dünyaya geldi. Kaynaklarda Birzâlî'den naklen Mekke'de doğduğu ve ilk bilgilerini burada aldığı kaydedilirse de çağdaşı Yûsuf b. Ya'kūb el-Cenedî'nin onun Aden'de doğduğu, çocukluk ve ilk öğrenim dönemini bu şehirde geçirdiği, on dört-on beş yaşlarında babasıyla birlikte Mekke'ye gidip yerleştiği, Mekke'de Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî'den hadis semâ ettiği şeklindeki rivayeti daha isabetli görülmektedir (Yemenî, İşâretü't-taʿyîn, neşredenin girişi, s. 15-16). Mekke'de yaklaşık sekiz yıl kalarak tahsilini tamamladı ve 704'te (1304) Aden'e döndü. Ardından Taiz'e geçerek Resûlîler Devleti Hükümdarı el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd b. Yûsuf'un divanında inşâ kâtibi olmak istediyse de tecrübesizliği ve mağrur tabiatı yüzünden bu gerçekleşmedi. 705 (1305) yılına doğru Kahire'ye gitti; âlim ve ediplerle görüşerek devlet ricâli ile tanışma imkânı buldu. Ebû Hayyân el-Endelüsî, Şehâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, İbn Fazlullah el-Ömerî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî ve Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlim ve ediplerden faydalandı. İlmi ve sağlam kişiliğiyle kısa zamanda tanındı. Câmiu'l-Ahmer'de derslerine katıldığı Ebû Hayyân, Yemenî'den övgüyle söz etmiş ve bütün eserlerinin rivayeti konusunda ona icâzet vermiştir. Yemenî muhtemelen 708'de (1308) Dımaşk'a göç etti. Dımaşk'ta saltanat nâibi Cemâleddin Akkuş el-Efrem kendisine maaş bağladı; Emevî Camii'nde aruz, kafiye dersleri verdi ve Maḳāmâtü'l-Ḥarîrî okuttu. Yine 1308'de bilinmeyen bir sebeple Yemen'e ikinci defa gitti ve el-Melikü'l-Müeyyed'e bir kaside sundu (Hazrecî, I, 379). Aynı yılın sonuna doğru Aden'e ailesini ziyarete gitti, burada fazla kalmadan Dımaşk'a döndü. 716-717 (1316-1317) yıllarında el-Melikü'l-Müeyyed'in davetiyle tekrar Yemen'e gitti ve onun divanında derc kâtipliği görevinde bulundu. el-Melikü'l-Müeyyed'in

721’de (1321) vefatına kadar bu görevine devam etti; onun oğlu el-Melikü’l-Mücâhid Ali zamanında da bir süre aynı görevi sürdürdü. el-Melikü’l-Mücâhid amcasının oğlu el-Melikü’z-Zâhir tarafından tahttan indirilince Yemenî Zâhir’in yanında yer aldı, bir süre onun vezirliğini yaptı. Ancak el-Melikü’l-Mücâhid tahtını geri aldığında azledildi ve mallarına el konuldu. Yemenî de önce Mekke’ye kaçtı, oradan 730’da (1330) Mısır’a geçti. Mısır medreselerinde ders verdi. İbn Fazlullah el-Ömerî ile yaptığı yazışmalardan anlaşıldığına göre inşâ kâtipliğinde bulundu; Dımaşk ve Kudüs’te hocalık yaptı. Bu dönemde Kahire, Dımaşk, Kudüs, Halep, Trablus (Şam) arasında gidip geldi ve 741 (1340) yılında Dımaşk’a yerleşti. 29 Ramazan 743 (25 Şubat 1343) tarihinde vefat etti (İbn Hacer, II, 317); onun Kahire veya Kudüs’te öldüğünü kaydedenler de vardır (İbnü’l-İmâd, VI, 138).

Mağrur bir tabiata sahip olan Yemenî şiirde ve edebî nesirde zamanın önde gelen edipleri arasında yer alıyordu. Nesirde kendini Kādî el-Fâzıl’dan üstün görüyor, nesri lafız sanatlarına boğduğunu söyleyerek onu eleştiriyor, Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’i Kādî el-Fâzıl’dan daha üstün tutuyordu. Müstakil bir divanı bulunmayan Yemenî’nin bazı şiirleri başta Nüveyrî’nin Nihâyetü’l-ereb’i, Ömerî’nin Mesâlikü’l-ebṣâr’ı ve Hazrecî’nin el-ʿUḳūdü’l-lüʾlüʾiyye’si olmak üzere biyografi eserlerinde mevcuttur. Târîḫu’l-Yemen’in nâşiri Mustafa Hicâzî, eserin sonunda Yemenî’nin biyografisiyle birlikte bazı kaynaklarda yer alan edebî nesrinin ve şiirlerinin bir kısmını bir araya getirmiştir (s. 146-169).

Eserleri. 1. Kitâbü’t-Tercümân ʿan ġarîbi’l-Ḳurʾân. Daha çok Zemahşerî tefsirinden yararlanılarak hazırlanan eserde sûre sırasına göre yaklaşık 1800 garîb kelimenin mânası açıklanmaktadır (nşr. Yahyâ Murâd, Beyrut 1425/2000; nşr. Halit Zevalsiz, İstanbul 2007). 2. el-İktifâʾ fî şerḥi elfâẓi’ş-Şifâʾ li’l-Ḳāḍî ʿİyâż. Şevkânî bu eseri Żabṭu elfâẓi’ş-Şifâʾ li’l-ʿİyâż adıyla zikretmektedir (el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 318). Yemenî’nin daha sonra Telḫîṣü’l-İḳtifâʾ adıyla özetlediği eseri Muhammed b. Tolûn el-Abâicî de ihtisar etmiştir (eser ve ihtisarının yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 631; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 2127/Hadîs). 3. Risâletü’l-ḳındîl ve’ş-şemʿadân (Berîdü’l-cenân fi’l-müfâḫare beyne’l-ḳındîl ve’ş-şemʿadân, Zehrü’l-cinân fi’l-münâẓara beyne’l-ḳındîl ve’ş-şemʿadân). Kandil ve şamdanın birbirlerine karşı üstün yanlarını, birbirlerinin eksik ve kusurlu

taraflarını dile getirdikleri edebî bir münazaradır. Risâle Münâẓara beyne'l-ḳındîl ve'ş-şemʿadân adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1934). 4. İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn. Yazımı 733'te (1333) Kahire'de tamamlanan eserde 246 Arap dilcisi ve lugat âliminin hayatı ve eserleri veciz bir üslûpla alfabetik sıraya göre anlatılmıştır (nşr. Abdülmecîd Diyâb, Riyad 1986). 5. Târîḫu'l-Yemen (Behcetü'z-zemen fî târîḫi'l-Yemen) (nşr. Mustafa Hicâzî, Beyrut 1985). Umumi Yemen tarihine dair muhtasar bir eserdir. 6. Luḳaṭatü'l-ʿaclân el-muḫtaṣar min Vefeyâti'l-aʿyân. İbn Hallikân'a ait eserin muhtasarı olup Abdullah b. Muhammed el-Matarî'nin isteği üzerine

kaleme alınmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 220). Müellif bunlardan başka Ẕeylü Vefeyâti'l-aʿyân li'bni Ḥallikân ismiyle yazdığı zeyilde Vefeyâtü'l-aʿyân'a otuz kadar biyografi eklemiş, Cevherî'nin sözlüğünü Muḫtaṣarü'ṣ-Ṣıḥâḥ adıyla özetlemiştir (İbnü'l-İmâd, VI, 139; Şevkânî, I, 318). Ayrıca kaynaklarda Muṭribü's-semʿ fî şerḥi Ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ adında bir hadis şerhinden söz edilmektedir (Kütübî, II, 247; İbn Hacer, II, 316; Şevkânî, I, 318; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1718).

BİBLİYOGRAFYA

Yemenî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nuḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, neşredenin girişi, s. 14-28; a.mlf., Târîḫu'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 146-169, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6-12; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, III, 342 vd.; VIII, 149-163; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XII, 348-354; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 58, 125, 429; II, 82, 246-249, ayrıca bk. tür.yer.; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 379-380, 419-421; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 495; VI, 422; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, V, 321-322; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 315-318; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 107, 310; II, 959, 1718, 2018; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VI, 138-139; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 317-318; Brockelmann, GAL, I, 455; II, 220; Suppl., I, 631; II, 220; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 45-46;

Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 73, 75; VI, 197; Neşet Çağatay, “Resûlîler”, İA, IX, 693.

İsmail Durmuş - Halit Zevalsiz

YEMENİYYE

(اليمنيّة)

Kādiriyye tarikatının Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullah b. Ali el-Esedî'ye (ö. 620/1223) nisbet edilen ve Esediyye diye de anılan bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

YEMİN

(اليمين)

Sözlükte “sağ el, sağ taraf, gerçek, ant, kuvvet, bereket” anlamlarındaki yemîn (çoğulu eymân), terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanını Allah’ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesini ifade eder. Kelimenin kök anlamından hareketle, karşılıklı söz verme durumunda tarafların sağ ellerini kullanmaları sebebiyle yeminin bu anlama geldiği zikredilir. “Vallahi şu işi yaparım”; “Vallahi şu işi yapmam”; “Vallahi borcumu ödedim” gibi ifadeler için Arapça’da yeminin yanı sıra kasem kelimesi de kullanılır. “Bölmek” anlamındaki kasm kökünden türeyen kasemin yemin anlamını kasâme kelimesinden aldığı söylenmiştir (bk. KASÂME). “İttifak ve dostluk yemini” anlamındaki hilften gelen half/halif ile kasem kelimesi yeminle eş anlamlı olsa da fıkıhta half yemin gibi yaygın bir terim haline gelmemiştir. Fıkıh kitaplarında ahid, mîsak, şehâdet ve azim gibi kelimelerin de yemin anlamında kullanıldığı belirtilmekle birlikte bunların örf ve niyete bağlı kullanımlar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde adak (nezir) ifade eden sözler de niyete göre yemin anlamına gelebileceği gibi, bir kimsenin bir işi yapıp yapmama konusundaki kararlılığını boşama (talâk) ve köle âzadı (i‘tâk) gibi dinî veya hukukî sonuç doğuran bir şarta bağlamak suretiyle kuvvetlendirmesi de yemin diye nitelendirilir. “Senin evine girersem karım boş olsun, kölem âzat olsun, şu kadar sadaka vermek üzerime vâcip olsun” gibi ifadeler böyledir. Ancak bu tür yeminde şartın gerçekleşmesiyle şarta bağlanan şeyin kendiliğinden mi gerçekleşeceği veya niyete bakılarak yemin kefâreti mi ödeneceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde yemin kelimesi sözlük ve terim anlamlarıyla birçok yerde geçtiği gibi hilf ve kasemle aynı kökten türeyen kelimeler de çoğu yerde yemin anlamında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥlf”, “ḳsm”, “ymn” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥlf”, “ḳsm”, “ymn” md.leri). Yine Kur’an’da gerek Allah’ın zâtına gerekse yaratıklarına birçok yerde yemin edilmiştir (Kur’an’da yemin için bk. AKSÂMÜ’l-KUR’ÂN). Ancak âlimler yaratılmış şeyler üzerine yemin etmenin yalnız Allah’a mahsus olduğunu, kulların Allah’tan başka bir şey

üzerine yemin etmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Yemin Lafızları. “Yemin edecek kişi Allah dışında hiçbir şey üzerine yemin etmesin” (Nesâî, “Eymân”, 4); “Allah dışında bir şey üzerine yemin eden kimse şirk koşmuştur” (Müsned, II, 34); “Allah atalarınızın üstüne yemin etmenizi yasaklamıştır” (Buhârî, “Eymân”, 4; ayrıca bk. Müslim, “Eymân”, 1-6; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 3-5; Nesâî, “Eymân”, 1-12) gibi hadisler gereği yemin “vallahi, billâhi, tallahi”; “rahmâna yemin olsun ki”; “canım elinde bulunan Allah’a yemin olsun ki”; “Allah’ın kudreti üzerine yemin ederim ki” ifadeleriyle yapılır. Allah’ın kelâm sıfatından kaynaklandığı için Kur’ân-ı Kerîm üzerine yemin de geçerli sayılmış, Allah’ın isim ve sıfatlarından rab, mevlâ, melik gibi insanlar için de kullanılabilenler üzerine yemin etmenin geçerliliği ise bazı âlimlerce niyete bağlanmıştır. Fakihlerin çoğunluğu, yemin için söylenen kelimelerden ziyade örf ve niyeti esas aldığından meselâ, “Yemin ederim, şehâdet ederim, üzerime andolsun” gibi sözleri de yemin saymıştır. Hadislerden hareketle fakihler anne, baba, oğul, peygamber, melek, namaz, oruç, Kâbe, zemzem, mezar, minber vb. şeyler üzerine yemin etmeyi haram veya mekruh kabul etmiş, Resûl-i Ekrem ve diğer peygamberler üzerine yapılan yemin ise bazı fakihlerce geçerli görülmüştür. Hz. Peygamber’in bir muhatabının babası üzerine yemin ettiğine dair rivayet ise (Müslim, “Îmân”, 9) yasaktan önce olduğu, yemin kastının bulunmadığı gibi gerekçelerle te’vil edilir. Ayrıca talâk, i‘tâk, küfür gibi neticeler doğuran bir şarta ta‘lik yoluyla da yapılabilir. “Şöyle yaparsam kâfir olayım, yahudi olayım, hıristiyan olayım” gibi ifadeler Hanefîler’le Hanbelîler’in çoğunluğuna göre yemin kabul edilirken Mâlikî ve Şâfiîler’le Hanbelîler’in bir kısmına göre yemin kabul edilmez. Küfür amacı taşımadığı sürece kişi bu sözlerle dinden çıkmış sayılmasa da çoğunluğa göre günah işlemiş olur. Bazı fakihlere göre ise bu lafızlarla kasten yalan yere yemin edilmesi küfre yol açar. “İslâm’dan başka bir din üzerine kasten yalan yere yemin eden kimse o dediği gibi olur” hadisi (Buhârî, “Eymân”, 7) bu konuda delil gösterilmiştir. Bir hususu küfrü gerektirmeyen bir günaha ta‘lik etmek ise ittifakla yemin sayılmaz. Fıkıh kitaplarında hangi ifadelerin yemin kabul edileceği ve niyetin rolüyle ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır.

Yemin Çeşitleri. Yeminler şekil ve sîga bakımından Allah’ın adı veya bir sıfatı kullanılarak yapılan yeminler, şarta ta‘lik yoluyla yapılan yeminler

şeklinde ikiye ayrılır; muhtevaları ve geçerlilik şartları taşıyıp taşımamaları bakımından ise üç kısımdır. 1. Yemîn-i Lağv. a) Yanlışlıkla veya doğru olduğu sanılarak yapılan yemin. Borcunu ödediğini zannederek, "Vallahi borcumu ödedim" diye yemin etmek böyledir. b) Konuşma sırasında yemin kastı olmadan yapılan yemin (Buhârî, "Eymân", 14). "Allah lağv yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz" âyeti (el-Bakara 2/225; el-Mâide 5/89) buna delâlet eder. 2. Yemîn-i Gamûs. Geçmişteki bir hadiseyle ilgili olarak kasten yalan yere yapılan yemindir; buna "yemîn-i fâcire" de denir. Gerçeğe uygun olan yemin ise "yemîn-i sâdık" diye adlandırılır. Yalan yere yemin, yemin eden

kimseyi cehenneme sokacağı için "daldırmak" anlamındaki kökten gelen "gamûs" kelimesiyle tanımlanmıştır. Bu yeminin doğurduğu sonuca göre günahının ağırlığı da değişir. "Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir şey karşılığında değiştirenler var ya işte onların âhirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onlar için elem verici bir azap vardır" âyetiyle (Âl-i İmrân 3/77), "Bir müslümanın malıyla ilgili haksız yere yemin eden kişi Allah'a kavuştuğunda O'nun gazabıyla karşılaşır" (Buhârî, "Eymân", 17; Müslim, "Îmân", 218-224; ayrıca bk. Müsned, II, 361-362) meâlindeki hadis bu tür yeminin günahını ifade eder. Ancak mâsum bir kimsenin canını veya malını korumak adına yalan yere yemin etmek günah sayılmadığı gibi korunan hakkın öneminden dolayı dinen gerekli görülmüştür. 3. Yemîn-i Mün'akide/Ma'kude. Şartlarına uygun yapılan yemindir. "Vallahi seni ziyaret edeceğim" cümlesinde olduğu gibi geniş zamanlı olarak yapılırsa "yemîn-i mutlak" (mürsel), "Vallahi bugün yemek yemeyeceğim" şeklinde bir vakitle kayıtlı olarak yapılırsa "yemîn-i muvakkat" adını alır. Bir sebepten dolayı yapılan yemin ise (yemîn-i fevr) fakihlerin çoğunluğuna göre bu sebeple anlam kazanır. Meselâ bir kimse öğle yemeğine davet edildiğinde, "Vallahi ben öğle yemeği yemem" dese genelde bu yemin o yemekle sınırlı olur ve başka bir yerde öğle yemeği yediğinde yemini bozulmaz. Bazı âlimlere göre ise burada sebebe bakılmayıp herhangi bir yerde öğle yemeği yemesiyle yemini bozulur. Muhakeme hukukunda bir ispat vasıtası olarak yemin tevcih edildiği kişilere göre ya da îlâ, liân, kasâmede olduğu gibi konusuna göre farklı adlarla anılır (bk. ÎLÂ; LİÂN). Çeşitli unsurlarla ağırlaştırılan yeminlere "yemîn-i mugallaza" denir. Bazı davalarda yeminin Kâbe'de, Mescidi Harâm'da, Mescidi Nebevî'de yahut

camide namazdan sonra yapılması gibi kutsal bir yerde veya zamanda gerçekleştirilmesi, Allah'ın birçok isim ve sıfatı sayılarak, ayrıca topluluk önünde yahut tekrarlanarak ifade edilmesiyle güçlendirilmesi yoluna gidilir. Tarihte bir anlaşmaya uymayı sağlamak veya yöneticiye bağlılığı pekiştirmek üzere yapılan biat yeminlerinde ağırlaştırıcı ifadeler kullanılmıştır. İlk defa Emevîler döneminde Haccâc b. Yûsuf tarafından başlatılan, halifelere ve diğer hükümdarlara yapılan biatlara yemin eklenmesi uygulaması "biat yeminleri" diye bilinen bir yemin türü ortaya çıkarmıştır (örnekler için bk. Kalkaşendî, XIII, 211 vd.).

Yeminin Hükmü. Yemin kural olarak mubahtır, ancak gereksiz yere yemin etmek ve bunu alışkanlık haline getirmek hoş görülmemiş, sıkça yemin etmek Allah'ın adına karşı bir saygısızlık kabul edilmiştir. Yalan yere yemin ise büyük günahlardandır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre yeminlerde aslolan ibâhadır, fakat gereksiz yere çok yemin etmek mekruhtur. Şâfiîler'e göre ise yemin kural olarak mekruhtur ve bir ihtiyaç olmadıkça yemin edilmemelidir (bk. el-Kalem 68/10; İbn Mâce, "Keffârât", 5). Ayrıca Hanbelîler yeminin farklı durumlarda farklı hükümler kazanabileceğini belirterek yeminin bir mâsumun canını korumak için vâcip, husumet ve kavgayı sona erdirmek için mendup, mubah bir şeyi yapmak veya yapmamak için mubah, mekruh bir şeyi yapmak için mekruh, haram bir şeyi yapmak için haram olacağını söylemişlerdir. "Yemin malın revaç bulmasını sağlar, ancak bereketi yok eder" hadisi (Buhârî, "Büyûʿ", 25; Müslim, "Müsâḳāt", 131) ticarette yemin etmenin mekruh olduğunu gösterir. Yemini yerine getirmenin hükmü yemin konusunun hükmüne bağlıdır. Meselâ vâcip bir şeyi yapmak veya haramı yapmamak üzere yemin edilirse gereğini yerine getirmek vâcip, bunun aksine olan bir yemine vefa ise haramdır. Mubahı yapmak yahut yapmamak için edilen yemini ifa etmek çoğunluğa göre mubah, bazı âlimlere göre ise vâciptir. Başkasının bir şeyi yapması veya yapmaması üzerine edilen yeminin gereğinin bu kişi tarafından yerine getirilmesinin hükmü de yukarıdakine benzer; sadece yeminin konusu mubah veya mendup ise bunun yerine getirilmesi mendup sayılır. Hz. Peygamber'in başkasının ettiği yeminin gereğini yerine getirmeyi (ibrârü'l-kasem) tavsiye etmesi (Müslim, "Libâs", 3) bunun delilidir. Meşrû bir konuda anlaşmak yahut verilen sözü kuvvetlendirmek, muhatabı ikna etmek amacıyla yapılan yeminlere de uymak gerekir (bk. el-Mâide 5/89; en-Nahl 16/91). Ancak yemine uyulması fert ve toplum

yararına aykırı ise ve yemin edeni harama düşürecek nitelikteyse yemini bozup kefâret vermek gerekir. Meselâ borcunu ödememeye veya anne babası ile konuşmamaya yemin etmek böyledir. Nitekim bir hadiste, “Bir kimse bir şey için yemin eder, sonra da ondan daha hayırlısını görürse yeminini bozsun ve kefâret versin” buyurulmuştur (Müslim, “Eymân”, 11). Bir yemini yerine getirmeme (yemini bozma) halinde kefâretin gerekli olup olmaması (kefâretin hükmü) yeminlere göre farklılık gösterir. Yemîn-i lağvda kefâret gerekmez; yemîn-i mün‘akidi bozan kişiye kefâret gerekir. Yemîn-i gamûsun bağışlanması için kefâret yeterli olmayacağından çoğunluğa göre bu yeminden dolayı kefâret vermeyip tövbe etmek, bu yüzden bir kimsenin hakkı zayi olmuşsa onu telâfi edip helâllik almak gerekir; Şâfiîler’e göre ise ayrıca kefâret verilir. Unutma, bilmeme ve zorlamanın yeminin bozulmasına etkisi mezhepler arasında tartışmalıdır. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre bu durumlarda yemine aykırı hareket edilmesi halinde yemin bozulur, ancak kefâret gerekmez. Hanefîler’e göre ise yemin bozulur ve kefâret gerekir. Mâlikî mezhebinde daha ayrıntılı hükümler mevcuttur. Şartlarına uygun olarak yapılan yeminin bozulması durumunda gerekli olan kefâret on fakiri doyurmak veya giydirmek yahut bir köle âzat etmektir; bunlara gücü yetmeyen kimse üç gün oruç tutar (bk. el-Mâide 5/89). Hanefî ve Hanbelîler’in bir kısmına göre birden fazla yemin için bir kefâret yeterlidir; Şâfiî ve Mâlikîler’le Hanefî ve Hanbelîler’in bir kısmına göre ise her yemin için ayrı kefâret ödenir. Bir yeminin kefâreti ödendikten sonra tekrar yemin edilir ve bozulursa onun için de ayrı kefâret ödenmesi gerektiği konusunda görüş birliği vardır (ayrıca bk. KEFÂRET).

Yeminin Şartları. 1. Âkıl bâliğ olmak. Bilerek sarhoş olan kimsenin yemini çoğunluğa göre geçerli, bazı âlimlere göre ise geçersizdir. Çocukken yemin eden kimse bulûğa erdikten sonra yeminini bozarsa ekseriyete göre kefâret vermez. 2. Müslüman olmak. Hanefî ve Mâlikîler’e göre müslüman olmayan kimsenin yemini geçersizdir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre zimmî ve mürtedin yemini geçerlidir; ancak zimmînin malî kefâreti ödeme gücü yoksa Müslümanlığı kabul ettiği takdirde oruç tutar; mürted ise müslüman olduktan sonra kefâret öder. 3. Yemin lafzını söylemek. Kişinin sadece niyet etmesi yemin sayılmaz; yemin lafızlarını da söylemesi gerekir. Dilsizin işareti çoğunluğa göre geçerli sayılır. 4. Kasıt. Çoğunluğun aksine Hanefîler’e göre yanlışlıkla veya baskı altında yapılan yemin geçerlidir. Yeminin konusuyla ilgili olarak fıkıhta konunun gelecekle alâkalı ve

mümkün olması şartları üzerinde durulur. Geçmişe dair bir husus hakkında yemin etmek Hanefî ve Hanbelîler’e göre kefâret gerektirmez, Mâlikî ve Şâfiîler’e

göre ise gerektirir. Ta‘likî şartla yapılan yeminde konu geçmişle ilgili olabilir. İçinde su bulunmayan bardaktan su içme veya taşı altına çevirme gibi gerçekleşmesi imkânsız bir şeyi yapmaya dair edilen yeminin geçerliliği de fakihler arasında tartışmalıdır.

Yeminin lafzıyla ilgili şartlar. 1. Yeminin Allah’ın isim ve sıfatlarından biri zikredilerek yahut fakihlerce kabul edilen altı husustan (talâk, i‘tâk, adak, zıhâr, küfür, haram) birinin yer aldığı bir şarta bağlanarak yapılması gerekir. Bu tür yeminlerde lafızların ara vermeden bir defada söylenmesi şartı da aranır. 2. Hangi dilde yemin ediliyorsa o dilde yemin ifade eden sözlerin veya fiil kalıplarının kullanılması şarttır. Arapça’da bunun için yemin harfleri, haber sîgası veya masdar kalıbı kullanılır; meselâ “vallahi”, “uksimu billâh” ve “kasemen billâh” denilir; emir sîgasıyla yemin söz konusu olmaz. Türkçe’de olduğu gibi diğer bir kısım dillerde dilek kipindeki bazı ifadelerle (meselâ Allah’a yemin olsun) yemin edilebilirse de, “Yemin etmek istiyorum” gibi bir cümleyle yahut dua ve beddua sözleriyle yemin olmaz. 3. Yeminin ihtimalli bir şarta bağlanmaması, meselâ “inşallah” veya “görüşümü değiştirmezsem” gibi sözlerin kullanılmaması gerekir. “Bir konuda yemin ederken inşallah diyen kimseye kefâret gerekmez” hadisi (Tirmizî, “en-Nüẕûr ve’l-eymân”, 7) bu hükmün delilidir. Yeminde kullanılan lafızların yorumunda duruma göre sözlük anlamı, örf ve niyet önem kazanır. Hanefîler’e göre yeminin anlamı hakkında önce örfe, sonra dile bakılır. Hanbelîler’e göre sırasıyla şer‘î, örfî ve lugavî mânaya uyulur. Mâlikîler’in bir kısmı fiilî örfü kavlî örfe, bir kısmı şer‘î örfü lugavî örfe, diğer bir kısmı lugavî örfü şer‘î örfe göre öncelikli görür. Bazı Şâfiîler örfü dile, bazıları da dili örfe göre öncelikli saymıştır. Klasik fıkıh kitaplarında bu konuyla ilgili ayrıntılı tahliller bulunmakta, yemin konusunun kapsamını belirlemede örfün önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, “Bu ağaçtan yemeyeceğim”; “Evine ayağımı basmam”; “Et yemeyeceğim” cümlelerine örfte belirli bir anlam yüklenir. Buna göre ağaç denince meyvesi, et denince sığır veya koyun eti, ayak basmam denince eve girmeme mânası anlaşılıyorsa yeminin kapsamı bunlarla sınırlı kabul edilir. Bilhassa kinayeli lafızlarla yapılan yeminlerde

niyet belirleyicidir. “Ettiğin yemin arkadaşının anlayacağı mâna üzerinedir” ve, “Yemin, yemin ettirenin niyetine göredir” hadisleri gereği (Müslim, “Eymân”, 20, 21) yemin lafızlarının anlamını ve içeriğini belirlemede niyet esas alınır.

İspat Vasıtası Olarak Yemin. Yemin yargılama hukukundaki ispat vasıtalarından biridir. Bu anlamda yemin, davacı veya davalının bir olayın doğruluğu hakkında Allah’ın adını anarak beyanda bulunmasını ifade eder. Davacı ile davalıdan birine yemin verdirmeye “tahlîf”, yemin edene “hâlif”, yemin edilen şeye “mahlûfun aleyh”, yemin ettirmeye ve yemin istemeye “istihlâf”, yemin teklif eden hâkime “müstahlif”, tarafların karşılıklı yemin etmesine “tehâlüf” denilir. Yeminin ispat vasıtalarından biri kabul edilmesi âyetlere (el-Mâide 5/106-108), “Davasını delille ispat etmek davacıya, yemin ise davalıya düşer” gibi hadislere (Tirmizî, “Aḥkâm”, 12) ve sahâbe uygulamalarına dayanır. Fakihler, yeminin özellikle malî haklarla ilgili davalarda davalının hücceti olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Kısas ve nikâh gibi malî olmayan haklarla ilgili davalarda yemin teklif edilip edilmeyeceği, hangilerinde teklif edileceği, davalının yemin etmekten kaçınması durumunda yeminin davacıya çevrilip çevrilmeyeceği, hangi durumlarda ve hangi davalarda yemin teklif edileceği konularında görüş ayrılığı vardır. Kendisine yemin teklif edilen taraf ister müslüman olsun ister olmasın Allah’ın adını zikrederek yemin eder. Bir vâkıayı ispatla mükellef olan taraf iddiasını başka delillerle ispat edemezse diğer tarafa yemin teklif edilir. Yemin kural olarak davacının talebi üzerine davalıya önerilir, çünkü yemin talebi davacının hakkıdır ve o istemedikçe hâkim yemin teklif edemez. Bununla birlikte yemin teklif ve tevcihi hâkimin yetkisindedir; yemin ancak hâkim veya yetkili memurun huzurunda muteber olur. Bu sebeple yalnız davacının talebi üzerine davalının yemin etmesi geçerli sayılmaz. Mazerete binaen hâkimin görevlendireceği memurun iki âdil şahitle birlikte yemin edecek kimseye gidip ona yemin ettirmesi de câiz görülmüştür. Hâkim, memurun sözünü bu iki âdil şahidin yemine veya yeminden nükûle şahitliğine istinaden kabul ederek buna göre hüküm verir. Yemin talebinde niyâbet geçerli olduğu halde yemin etmede geçerli değildir. Vasî, mütevelli, çocukların velisi ve dava vekilleri hasma yemin teklif edilmesini hâkimden isteyebilir, ancak kendilerine yemin teklif edilemez. Müvekkillere yemin teklif edilince onların bizzat yemin etmesi gerekir. Fakat asıl hakkında ikrarının sahih olduğu hususlarda vekile yemin

teklif edilebilir. Muhtelif davaların birleştirilmesi durumunda bir mecliste hepsi için bir yemin yeterli olur. Dilsizin işaretle ikrarı muteber sayıldığı gibi yeminine ve yeminden kaçınmasına da (nükûl) itibar edilir. Davalının yeminden kaçınması durumunda Hanefîler'e göre davacıya yemin teklif edilemezse de Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre teklif edilebilir. Ancak bu mezheplerde hangi tür davalarda yeminin davacıya teklif edileceği tartışmalıdır. Bu yemine "yemîn-i merdûde" adı verilir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre bazı davalarda delil ikame eden davacıya hâkim tarafından re'sen yemin teklif edilebilir. Buna da "yemîn-i istizhâr, yemîn-i istibrâ, mükemmil-i hüccet" denilir. Davalıya teklif edilen yemin kabul edilip gerçekleşirse bununla iddia edilen vâkıanın mevcut olmadığı sabit olur. Davalının yemin teklifini kabul etmemesi durumunda yemin davacıya teklif edilir ve davacı yemin ederse o takdirde iddia edilen vâkıanın mevcut olduğu kabul edilir. Yemin edildiğinde fakihlerin çoğunluğuna göre husumet yeni beyyine ikame edilinceye kadar ortadan kalkar, çünkü beyyine asıl, yemin haleftir. Bazı fakihlere göre ise husumet tamamen ortadan kalkar, artık yeni deliller ileri sürülse de dava yeniden açılamaz.

Literatür. Klasik dönemde hadis eserlerinde "Kitâbü'l-eymân ve'n-nüzûr" gibi başlıklar altında yeminle ilgili hadisler toplanmış, fürû-i fıkıh eserleri ve edebü'l-kādî türü kitaplarda yemine dair müstakil bölümler açılmıştır. Yemin konusunu ve çeşitli hükümlerini ele alan İbnü'l-İmâd el-Hanbelî'nin Muʿṭıyyetü'l-emân min ḥınsi'l-eymân (nşr. Abdülkerîm b. Sanîtân el-Ömerî, Cidde 1416/1996), Şürünbülâlî'nin ed-Dürrü's̱-s̱emîn fi'l-yemîn (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1027; Fâtih, nr. 2470) ve İbn Âbidîn'in Risâle fî enne'l-eymâne mebniyyetün ʿale'l-elfâẓ ve'l-aġrâż (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3645, vr. 292-304) adlı eserleri gibi müstakil kitap ve risâlelerin yanı sıra özellikle yargılama hukukunda yeminle ilgili Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî'nin Tuḥfetü'l-emîn fî men yuḳbelü ḳavlühû bilâ yemîn (nşr. Abdullah b. Mu'tak es-Sühelî, Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, sy. 120 [Medine 1423/2003], s. 235-301), Zeynüddin İbn Nüceym'in Risâle fî ṭalebi'l-yemîn (Resâʾilü İbn Nüceym içinde, nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1400/1980, s. 70-79) gibi eserler kaleme alınmıştır. Kur'an'daki yeminlerle ilgili klasik ve modern dönemlerde

birçok eser telif edilmiştir. Hadislerde yemin konusunda da özellikle günümüzde birçok çalışma yapılmıştır. Bunlara örnek olarak Ümeyme

Bedreddin’in “Belâġatü’l-ḳasem fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî eş-şerîf” (Mecelletü Câmiʿati Dımaşḳ, sy. 26/3-4 [2010], s. 47-87), Cümle Dâvûd Ayyâş’ın Üslûbe’ş-şarṭ ve’l-ḳasem beyne luġati’ş-şiʿri’l-Câhilî ve luġati’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf (yüksek lisans tezi, 2010, Ürdün, eş-Şarku’l-evsat Üniversitesi), Ayşe Esra Ağırakça Şahyar’ın Hz. Peygamber’in Yeminleri (İstanbul 2011) adlı çalışmaları gösterilebilir. Fıkhî bir konu olması bakımından modern dönemde yemine dair çok sayıda müstakil eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Muhammed Abdülkādir Ebû Fâris’in Kitâbü’l-Eymân ve’n-nüẕûr (Amman 1399/1979), Atıyye el-Cübûrî’nin el-Yemîn ve’l-âs̱ârü’l-müterettibe ʿaleyh (Beyrut 1406/1986), Sa‘diyye bint Şeyh Bâhumeyd’in İnʿiḳādü’l-yemîn ve ʿademühû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (yüksek lisans tezi, 1992, Ezher Üniversitesi), Nermin Öztürk’ün İlahî Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban (doktora tezi, 1996, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Hâlid b. Ali el-Müşeykıh’ın Aḥkâmü’l-yemîn billâhi ʿazze ve celle: Dirâse fıḳhiyye muḳārene (Demmâm 1423/2002), Suâd Muhammed eş-Şâyigī’nin el-Yemîn: Elfâẓuhâ ve mevâniʿu inʿiḳādihâ (yüksek lisans tezi, 1424, Ümmü’l-kurâ Üniversitesi), Abdülhakîm Ebû Zeyd’in el-Eymân: Ḥükmühâ, ḍavâbiṭühâ, envâʿuhâ, keffâretühâ (Beyrut 2009), Abdurrahman Candan’ın İslam Hukukunda Yemin ve Ahlakîlik (İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 15 [İstanbul 2010], s. 431-452) adlı eserleri zikredilebilir. Özellikle yargılama hukukunda yeminle ilgili Abdülazîz el-Aclân’ın en-Nüḳūl ʿani’l-yemîn fi’d-daʿvâ el-mâliyye’si (yüksek lisans tezi, 1410, İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi), Cemalettin Kapusuz’un İslâm Muhakeme Usulünde Yemin’i (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Abdülfettâh Mahmûd İdrîs’in el-Ḳaḍâʾ bi’l-eymân ve’n-nüḳūl-baḥs̱ fıḳhî muḳāren’i (Kahire 1414/1993), H. Tekin Gökmenoğlu’nun “İslam Muhakeme Usulü Hukukunda Bir İsbat Vasıtası Olarak ‘Yemin’ Delili”ni (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3 [Konya 1994], s. 179-195), Bedreddin Fâcîmânân Ahmed’in el-Ḳaḍâʾ bi’n-nüḳūl ʿani’l-yemîn fi’l-fıḳhi’l-İslâmî’sini (yüksek lisans tezi, 2005, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi) ve İkrime Saîd Sabrî’nin el-Yemîn fi’l-ḳaḍâʾi’l-İslâmî’sini de (Amman 1429/2009) zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥlf”, “ḳsm”, “ymn” md.leri.; Müsned, II, 34, 361-362; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr (nşr. Mehmet Boynukalın), Beyrut 1432/2011, s. 134; a.mlf., el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, III, 167; Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, VIII, 149; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), II, 242; Serahsî, el-Mebsûṭ, VIII, 126; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 2-15, 20-22; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, X, 24; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 97; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXV, 242, 243, 244, 253, 272, 274, 275, 284; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, XIII, 211-320; İbn Hacer elAskalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), [baskı yeri ve tarihi yok], XI, 533-535; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 58; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1377/1958, XI, 31, 33, 38-39, 44-45, 119; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, III, 261; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 473; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, VI, 236; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 126-130, 134-141; IV, 307; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli’n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti’l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, V, 510; VI, 319, 357-362, 364, 365, 367-374, 378-390, 414; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 702; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 495-497; Abdülfettâh M. Ebü’lAyneyn, el-Ḳażâʾ ve’l-is̱bât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 353-418; Tehmasib Ferzeliyev v.dğr., Türk Dilinde Dualar Beddualar Yeminler, Erzurum 1996, s. 97-99; Vecdi Akyüz, Oruç Yemin Adak ve Kefâret, İstanbul 2006, s. 133; Abdülkadir İnan, “Eski Türklerde ve Folklorda Ant”, DTCFD, VI/4 (1948), s. 279-290; R. C. Jennings, “The Use of Oaths of Denial at an Ottoman Sharia Court Lefkoşa (Nicosia) 1580-1640”, JTS, XX (1996), s. 13-23; M. Khalid Masud, “Procedural Law Between Traditionists, Jurists and Judges: The Problem of Yamîn ma’ al-Shâhid”, al-Qantara, XX/2, Madrid 1999, s. 389-416; Nazif Şahinoğlu, “Yemin”, İA, XIII, 384; J. Pedersen - [Y. Linant de Bellefonds], “Ḳasam”, EI² (İng.), IV, 687-690; “Eymân”, Mv.F, VII, 245-314; G. R. Hawting, “Oaths”, Encyclopaedia of the Qurʾān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2003, III, 561-566; Fahrettin Atar, “Yemin”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 2168-2172.

Ertuğrul Boynukalın

YEMÎNÎ

(یمینی)

Fazîletnâme adlı eseriyle tanınan XVI. yüzyıl Kalenderî ve Bektaşî şairi.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. Hangi tarihte ve nerede öldüğü de bilinmemektedir. Faruk Sümer, Eğribozlu olduğunu söyler. Eserindeki ifadelerden anlaşıldığına göre babası Semerkantlı Hâfız adlı bir kişidir. Kendi adı Muhammed'dir, "Hâfız oğlu" ve "İbn Hâfız" olarak da anılmaktadır. Zaman zaman Derviş unvanını kullanmıştır (Kirman, s. 4-8). XVI. yüzyıldan itibaren daha çok şehir merkezlerinden uzak yerlerde yaşayan halk kitleleri arasında "Yemînî" mahlasıyla tanınmıştır. Yemînî'nin yaşadığı dönem ve mensup olduğu şahsiyetler kendi beyanlarından tahmin edilebilmektedir. Şairin eserinde kutub saydığı kişilerden ilki Hüsam Şah (Ganî Baba) adıyla zikrettiği Otman Baba'dır (ö. 883/1478). İkincisi yine kutub diye tanıtılan ve kendisine intisap ettiği anlaşılan İbrâhim-i Sânî'dir (Akyazılı Sultan) (Gölpınarlı, s. 25). Yemînî'nin, mistik gelenekle birlikte Hurûfî ve Şiî etkisinde teşekkül etmiş görünen senkretik doktrininin Kalenderî-Hayderî erkânı ile benzerliğinden hareketle bir Kalenderî şairi olduğunu söylemek mümkündür. Yemînî, yaşadığı dönemden çok sonra benzer bir senkretizme uygun olan ve XVII. yüzyıldan itibaren Kalenderî zümrelerini de içine alan Bektaşî geleneğinin, mirasını devraldığı şairlerinden biri olmuştur (Rieu, s. 172-173). Onun hayatına dair doğrulanması mümkün görünmeyen bazı rivayetler, XVII. yüzyıl başlarında kaleme alınan aynı cemaat geleneğinin menkıbevî kayıtlarında yer almaktadır (Demir Baba Vilâyetnâmesi, tür.yer.). Yemînî'nin 940 (1533) yılında Manastır'da "şehîden" katledildiği rivayeti ise daha geç bir dönemin, bir XX. yüzyıl kaynağının başka bir bilgiyle teyit edilemeyen iddiasıdır (Mehmed Tevfik, s. 51).

Fazîletnâme telif edildiği dönemin merkezlerinden uzakta, kendi içine kapanmış tipik bir tekke edebiyatı mahsulü ve zümre telakkileri derlemesinden meydana gelen yaklaşık 7400 beyit hacminde bir mesnevidir. Baş tarafında eserin "münhasıran" Rum gazilerine ithaf edildiği

belirtilir. Yine müellifin ifadesine göre eser Şeyh Rükneddin'in aynı adı taşıyan Farsça mensur eserinin manzum tercümesidir. Yemînî'nin nazma aktarma sırasında bazı ilâvelerde bulunduğu tahmin edildiğinde eserin tercüme-telif niteliğini taşıdığını ve mahallîleştiğini söylemek mümkündür. Eserin aslında mevcut, "Fazîlet" adı verilen on dokuz hikâye Yemînî tarafından yirmi dört kıssaya çıkarılmış, böylece menkıbevî bir Hz. Ali biyografisi meydana gelmiştir. Eserde, tahkiye kısımları kadar bir yekün teşkil eden mev'izalarla birlikte Hz. Muhammed ve özellikle Hz. Ali vasfında medihlerin "tevellâ-teberrâ" çerçevesinde ifade

edildiği, Şiîlik unsurlarının çok yoğun olduğu birer na't olan şiirler mevcuttur. Bunlar genelde Nesîmî tarzında mutavvel gazeller, terciibendler ve murabba-ı mütekerrirler gibi nazım şekilleridir. Ayrıca iktibas edilen âyetler yanında Şîa geleneğinden aktarıldığı kuvvetle muhtemel hadisler gibi malzemeler iç içe yer almaktadır. Bazılarında "Yemînî" mahlası görülen mev'iza kısımlarındaki konular, bunların serbest çağrışımla işlenişi, eserin Farsça aslından nisbeten farklı bir zamanın ihtiyaç ve beklentilerini karşılamaya yönelik olarak telif edildiğini düşündürmektedir. Fazîletnâme, içeriği bakımından bir yönüyle menâkıbnâme niteliği taşıdığı kadar diğer yönüyle şairin eserdeki kıssalarla mev'izalara müdahalesi ve ilâvelerde bulunması açısından bir nasihatnâmedir. Biraz da bu sebeple Tahtacılar esere âdeta mukaddes bir kitap gibi değer verirler. Devrindeki edebî tenkitten uzak muhitlerde faaliyet gösteren Yemînî'nin şiirleri vasat seviyededir ve kıssa anlatmaya yatkın hüviyeti edebî kişiliğinden daha baskındır. Estetik kaygıları geri planda tutup ikili bir zıtlaşma üzerine inşa ettiği duygu ve inançlarını birer telakkiler manzumesi halinde sunarken içinde yaşadığı çevrenin dilini ustalıkla kullanmıştır. Devrinde sert ifadelerle eleştirdiği tiplerden adaletsiz kadılarla iki yüzlü sûfîleri hicvederken merkezî otoriteye değil kuruluş günlerinin hâtırasını yaşattığına inandığı uç gazilerine derin bir sempati duyar. Yemînî, dinî-tasavvufî konuları XVI. yüzyıl şartları içinde siyasî bir muhteva ile yorumlayıp muhalif bir çizgiye temayülünü pervasızca seslendirirken dile göstermeye çalıştığı özeni eseri oluşturan unsurların tertibinde gösterememiştir. Fazîletnâme'nin kütüphanelerde ve şahıs ellerindeki nüshalarının çokluğu eserin yaygın biçimde okunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Arap harfleriyle yapılan ilk baskısı (bk. bibl.) hatalarla doludur. 1960'lardan itibaren amatörce okunup Beyan-ı Mucizatı Ahmedi

Fazlı Fazilet Hazreti Ali adıyla basılması ve baskının tekrarlanması -eserin adından ve imlâsından da anlaşılacağı üzere-dilinin bozulmasına yol açmıştır. Eser ayrıca Hz. Ali'nin Faziletnâmesi adıyla nesre çevrilerek yakın zamanlara kadar çok sayıda basılmıştır. Fazîletnâme Yusuf Tepeli'nin doktora çalışmasına konu olmuş ve ardından neşredilmiştir. Eserin şekil ve muhteva özellikleri üzerine bir incelemeyi de Aydın Kirman doktora çalışmasında gerçekleştirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Yemînî, Fazîletnâme-i Cenâb-ı Şâh-ı Vilâyet (haz. Ahmed Hızır - Ali Haydar), İstanbul 1325-1327; a.mlf., Hz. Ali'nin Faziletnamesi (haz. Adil Ali Atalay Vaktidolu), İstanbul 1997; Yemînî'nin Fazîletnâmesi: İnceleme-Metin-Gramatikal İndeks (haz. Yusuf Tepeli, doktora tezi, 1994), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.e.: Fazîletnâme (haz. Yusuf Tepeli), Ankara 2002, I-II; Beyan-ı Mucizatı Ahmedi Fazlı Fazilet Hazreti Ali (haz. Fevzi Gürgen), Ankara 1995; Demir Baba Vilâyetnâmesi (haz. Bedri Noyan), İstanbul 1976; Rieu, Catalogue, s. 172-173; Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1327, s. 51; Abdülbâki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, s. 25; Ahmet Yaşar Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul 2000, s. 44-46, 49-50; Aydın Kirman, Yemînî'nin Fazîletnâme'si -Şekil ve Muhtevâ Tahlili- (doktora tezi, 2004), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4-8; Faruk Sümer, "Tahtacılar", DİA, XXXIX, 437.

Aydın Kirman

YEMİŞÇİ HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, Yemişçi).

YENBU‘

(ينبع)

Suudi Arabistan’ın Kızıldeniz kıyısında liman şehri.

Su kaynak ve kuyularının çokluğundan dolayı Yenbu‘ adıyla anılır. Hicaz’da Suriye-Yemen ticaret güzergâhında yer alan şehir doğusundaki Medine’ye yaklaşık 200 km. uzaklıktadır. Ortaçağ’da Yenbu‘un Benî Cüheyne kabilesinin toprağı olarak bilinen iç kesimine çevresinde bol hurma yetiştiği için Yenbuunnahl, Kızıldeniz kıyısındaki kesimine de Yenbuulbahr denilirdi (Bekrî, I, 231; II, 656). 1975’ten itibaren yapılan çalışmalarla Yenbu‘ Limanı’nın yenilenip modern bir sanayi şehri halinde tasarlanmasıyla oluşturulan üçüncü bölümüne de Yenbuussınâiye adı verilmektedir. Hicaz bölgesindeki Arap kabileleri ana yolların çevresinde veya yakınlarında yaşamayı tercih ediyor, tarıma elverişli topraklarda köy ve şehirler kurarak yerleşik hayata geçiyorlardı. Ana yol üzerinde bulunan ve tarıma elverişli topraklara sahip olan Yenbu‘un iç kısımlarında Adnânîler’den Benî Müdlic, Kahtânîler’den Kudâa’ya mensup Benî Cüheyne, Kaysîler’den Absoğulları’na mensup küçük bir grup yaşıyordu. Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen Süvâ‘ adlı put bir rivayete göre Yenbu‘ bölgesinde, bir rivayete göre ise Batn-ı Nahle’deki Ruhât adlı yerde bulunuyordu (İbnü’l-Kelbî, s. 28, 50). Yenbu‘un İslâm öncesinden beri bir liman şehri olduğu ve eski Yunan kaynaklarında Nera/Negra şeklinde yer aldığı ileri sürülür (Cevâd Ali, II, 48). Yenbu‘, Câr Limanı’nın yerini aldıktan sonra önemli bir kıyı şehri haline geldi.

Hicretten sonra Mekke-Suriye ticaret yolunu kontrol altına alarak Kureyş’i ekonomik açıdan zayıflatmak isteyen Hz. Peygamber’in bu isteğinin gerçekleşebilmesi için Yenbu‘ ve çevresinin kontrol altına alınması gerekiyordu. Bu çerçevede yapılan Buvât ve Uşeyre gazveleri (2/623) ve Sîfülbahr Seriyyesi ile (8/629) Yenbu‘ ve çevresindeki Arap kabileleriyle ilişki kurularak onların güvenliklerinin sağlanmasına katkıda bulunulmuş ve İslâmiyet’in bölgede yayılmasının yolu açılmıştır. Bu çabalar, Yenbu‘da yaşayan Cüheyneoğulları’nın oldukça erken bir tarihte İslâmiyet’i kabul

etmeleri (Buhârî, “Menâḳıb”, 6; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 188-195) ve Müdlicoğulları’nın Kureyş’e karşı müslümanların safında yer almalarıyla sonuçlanmıştı. Resûl-i Ekrem, işlenmeyen arazilerin ihya edilmesi için Yenbu‘un bazı yerlerini Hz. Ali ile Benî Cüheyne’den Küşed b. Mâlik’e iktâ etti. Hz. Ömer’in Ali’ye iktâ ettiği yerler arasında Yenbu‘daki bazı topraklar da bulunuyordu (Belâzürî, s. 18). Zamanla Hz. Ali’ye ve çocuklarına ait topraklar genişledi ve iki büyük çiftlik meydana geldi. Hz. Ali halifeliğinin ikinci yılında buradaki mülklerini Medine fakirlerine ve yolda kalmışlara vakfetti. Ayrıca Abbas b. Abdülmuttalib’in oğullarından Kesîr ile Hz. Ali’nin Ümmü Habîb bint Rebîa’dan dünyaya gelen oğlu Ömer’in yerleştikleri Yenbu‘da vefat etmeleri, şehirde Hâşimîler’in, özellikle de Ali evlâdının nüfusunun ve mülklerinin artmasını beraberinde getirdi. Bundan dolayı Yenbu‘ yakınlarındaki Radvâ dağı Muhammed b. Hanefiyye’den itibaren Emevîler’e ve daha sonra Abbâsîler’e karşı muhalefet hareketlerine girişen Hz. Ali taraftarlarının sığınağı haline geldi (İbnü’l-Esîr, V, 521).

Mekke Emirliği’ne bağlı olan Yenbu‘ önce Abbâsîler ile Fâtımîler’in rekabet alanına girdi, daha sonra da Eyyûbîler’in ilgisini çekti. Eyyûbîler döneminden itibaren Medine’nin limanı olarak Yenbu‘ ile şehrin kalesi önem kazanmaya başladı. Kuzey Afrika ülkelerinden ve Suriye’den deniz yoluyla Medine’ye gelenler Câr (günümüzde Büreyke) yerine Yenbu‘ Limanı’na iniyorlardı. 1182 sonbaharında II. Haçlı Seferi’nin önde gelen kumandanlarından

Renaud de Chatillon, Hicaz limanlarından Havrâ ve Yenbu‘ ile Râbiğ’a kadar ilerleyerek buraları ateşe verdi ve bazı ticaret gemileriyle hacı taşıyan gemileri batırdı. Bunun üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından gönderilen donanma Hicaz’ı büyük bir tehlikeden kurtarıp deniz yolunun güvenliğini sağladı (a.g.e., XI, 389-390).

Hz. Hasan’ın soyundan ilk Mekke şerifi Katâde b. İdrîs, hâkimiyetini Yenbu‘dan Mekke’ye doğru genişletti (596/1200). Hicaz’da nüfuz mücadelesine giren Abbâsîler’le Eyyûbîler’i tanımakla beraber Arabistan yarımadasında bağımsız bir devlet kurmaya, Yenbu‘da bir kale yaptırarak siyasî ve askerî gücünü arttırmaya çalıştı. Böylece siyasî bakımdan da önemi artan Yenbu‘da hutbeler, fiilî otoritesi söz konusu olmayan Abbâsî

Halifesi Nâsır-Lidînillâh ile Katâde adına okunmaya başlandı. Yenbu', Katâde'den sonra (ö. 618/1221 [?]) onun soyundan gelenler tarafından Mekke Emirliği'ne bağlı şekilde yönetildi. Hicaz bölgesinde 654 (1256) yılında meydana gelen ve birkaç hafta süren Medine merkezli volkanik patlama Yenbu'u da etkiledi, şehirde meydana gelen deprem ve uzaktan görülen ateş halkı korku ve endişeye sevketti (İbn Kesîr, XIII, 190). Nüfusunun önemli bir kısmını Ali evlâdının teşkil ettiği Yenbu'dan VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Sicilmâse'ye göç edenler olmuştur.

VI. (XII.) yüzyılın sonundan itibaren Câr tamamen terkedilerek Yenbu' Limanı kullanılmaya başlandı. Önemli yatırımların yapıldığı ve başta hacılar olmak üzere Yenbu' Limanı'nın trafiğinin artmasına yol açan faaliyetlere karşı tedbirlerin alındığı Memlükler döneminde genellikle Mekke Emirliği'ne bağlı şekilde yönetilen Yenbu' bazan Medine emîrlerinin yönetimine veriliyordu (Ârif Abdülganî, s. 297). X. yüzyılın başından (XV. yüzyılın sonları) itibaren Yenbu' zaman zaman doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil emîrler tarafından da yönetildi. Mescidi Nebevî'nin talan edilmesi üzerine Medine halkının talebiyle Yenbu' Emîri Derrâc b. Murtazâ el-Hüseynî, 14 Rebîülevvel 901'de (2 Aralık 1495) Medine'ye gelerek şehirdeki siyasî düzeni yeniden tesis etti, Yenbu' ile Medine arasındaki ilişkiler daha da gelişti (Hamed el-Câsir, s. 52-59). Sekiz yaşında iken Mısır'a gönderilen Şerîf II. Berekât'ın oğlu Ebû Nümey, Memlük Sultanı Kansu Gavri tarafından Hicaz ve Yenbu' hâkimi olarak tanındı ve babası ile müşterek emirlik yapmak üzere kendisine berat verildi. Şerîf ailesi içinde ihtilâf ve huzursuzluklar ortaya çıktığı zamanlarda Yenbu' yine bir sığınak vazifesi gördü.

Hint Okyanusu'ndan gelen gemiler Aden'den sonra Hudeyde, Masavva' ve Cidde gibi limanlara uğrayıp Yenbu'a ulaşırdı. Süveyş Kanalı'nın açılması üzerine Kızıldeniz, Hindistan sömürgelerine ulaşmanın en kısa yolu olduğundan aralarında Yenbu'un da bulunduğu Kızıldeniz'deki limanların önemi arttı. Yenbu' Limanı, Osmanlılar döneminde de Medine'ye gidenlerin ulaşım noktasıydı. Hac kafilelerinin yanında askerî ve sivil bürokratlar İstanbul ve Mısır'dan Medine'ye tayin edildiklerinde bu yolu kullanırlardı. Evliya Çelebi, Yenbu' Limanı'na yılda küçük büyük 500 civarında geminin uğradığını kaydeder (Seyahatnâme, IX, 401). Yenbu' Limanı'nın Kızıldeniz kıyısındaki diğer Osmanlı limanları içinde en küçük

hacimlisi olduğu anlaşılmaktadır (Orhonlu, s. 10).

Osmanlı döneminde Yenbu‘ şehrine limanla birlikte çeşitli yatırımlar yapıldı; kurulan su şebekesi, inşa edilen han, hamam ve imaretlerle zenginleştirildi. Yavuz Sultan Selim zamanından itibaren Osmanlı sultanları tarafından oluşturulan vakıfların gelirlerinden Yenbu‘ Limanı'na yıllık 500 irdeb hububat tahsisatı yapılmıştı. Ayrıca Mekke ve Medine halkına gönderilen hububat Süveyş'ten Yenbu‘ ve Cidde limanlarına sevkedilirdi. Hac kafilelerinin ve Mısır'dan gönderilen erzakın Yenbu‘dan Medine'ye emniyetli bir şekilde ulaştırılması işini Benî Harb başta olmak üzere bazı Arap kabileleri üstlenirdi (BA, YA. HUS, nr. 378/69-T. 1315). Yenbu‘-Medine güzergâhı Hicaz Demiryolu planında yer almakla birlikte siyasî sebepler yüzünden gerçekleştirilemedi. Osmanlı Devleti, hacıların Hicaz'a gidiş dönüşlerinde özellikle salgın hastalıkların yayılmasını önlemek için Kızıldeniz'in Osmanlı sahillerinde karantina merkezleri kurmuştu. Hacı adayları salgın hastalık tehlikesinin bulunduğu dönemlerde Yenbu‘daki karantinada bekletilir ve tehlike ortadan kalktığında gidecekleri yere gitmelerine izin verilirdi (BA, A. MKT. MHM, nr. 571/1, T. 1311/1893).

Kanûnî Sultan Süleyman, Yenbu‘a gönderilen hububat için erzak deposu ve cami yaptırmış, limanda birtakım düzenleme ve genişletme faaliyetleri gerçekleştirmişti. 984'te (1576) Yenbu‘ Limanı'nı yenileten ve daha çok gemi yanaşabilmesi için tedbirler aldıran III. Murad zamanında bu cami tamamen yenilendi (Hamed el-Câsir, s. 70). Hacıların su ihtiyacı önceleri havuzlar ve sarnıçlarla giderilmeye çalışılırken sonradan artan hacı sayısı dolayısıyla deniz suyunun arıtılması yoluna gidildi (BA, I. HUS, nr. 1324. Ca. 084. 1906 yılı), 1910'da buz makineleri Yenbu‘ ve Cidde limanlarında hacıların kullanımına sunuldu (BA, A. MKT. MHM, nr. 580/1; BA, İ. DH, nr. 1461/1325 Za. 05). Şehrin surları korunarak kalesi güçlendirildi (BA, C. AS, nr. 1120/49638; BA, C. DH, nr. 58/2883, T. 1187/1773). Osmanlı Valisi Osman Nûri Paşa tarafından yenilenen surların bir kısmı ile son dönem Osmanlı mimarisi özellikleri taşıyan hükümet binası ve medrese zamanımıza ulaşmıştır (Hamed el-Câsir, s. 126-127).

Büyük vapurların hacıların hizmetine konulması ile Yenbu‘ özellikle hac sonrası dönüşlerde tam bir toplanma noktası olarak önem kazandığından misafirhane, aşevleri gibi hizmet yerleri çoğaldı (BA, A. MKT. MHM, nr.

574/21). Bu arada Kudüs’e giden yahudi ziyaretçilerinin aynı yolu kullanması dolayısıyla Berlinli bir Alman yahudi bankeri olan Hern Friedmann 1891 yılında Yenbu‘da bir misafirhane kurma talebinde bulundu (BA, İ. MTZ. [05], nr. 28/1451). Yenbu‘ halkı, şehrin Kızıldeniz kıyısında bulunması dolayısıyla kıyılardaki şap ve denizdeki inci ve sedeften ekonomik yönde yararlanmayı bilmiştir (BA, Y. Prk. Azj, nr. 33/7). Türkçe’de kullanılan “şapa oturmak” deyiminin, Şap denizi olan Kızıldeniz’de kıyılara yakın geçen küçük teknelerin zaman zaman şap denilen mercan kayalıklarına takılarak battıkları için buradan geldiği kaydedilir.

İdarî ve malî alanda Memlükler’in uygulamalarının pek çoğunu sürdüren Osmanlılar’ın Mısır’da kurdukları idarenin amaçlarından biri de Haremeyn’in ihtiyaçlarını karşılamaktı. Bunun için Mısır ve Suriye ele geçirildikten hemen sonra Batı Arabistan’da nüfuz ve hâkimiyet tesisi yoluna gidildi, Yenbu‘ ve çevresi Mısır valiliğine bağlanarak yönetildi. 1766’da Mısır’da isyan ederek müstakil bir devlet kurmak isteyen Bulutkapan Ali Bey 1768’de Yenbu‘u ele geçirip dört yıl kadar şehrin limanını elinde tuttu. 1786’da olduğu gibi zaman zaman Yenbu‘ Limanı bedevîlerin kontrolü altına giriyor ve bundan hac kafileleri önemli zarar görüyordu. Napolyon Bonaparte Mısır’ı işgal ettiğinde (1798) III. Selim, Cidde ve Yenbu‘un özellikle çok iyi korunması amacıyla tedbirler alınması için bölge yöneticilerine emirler göndermişti (BA, HH, nr. 160/6664 E ve C ekleri). Medine şeyhülharemine tâbi bir muhafızın idaresine verilen Yenbu‘ 1864 tarihli vilâyet kanununa göre Medine sancağına bağlı nahiye merkezi oldu. Necid’de dinî

bir hareket olarak ortaya çıkan Vehhâbîlik taraftarları Hicaz’da gerçekleştirdikleri bir dizi faaliyetten ve Mekke’yi ele geçirdikten sonra Medine’nin erzak ambarı Yenbu‘ ile bağlantısını kesip burayı hedef aldılar. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın oğulları Tosun ve İbrâhim paşaların öncülüğünde Yenbu‘ tekrar Osmanlı egemenliğine sokuldu (1811). I. Dünya Savaşı sırasında 1917’de Yenbu‘un İngilizler tarafından işgali dolayısıyla (BA, DH. EUM. LVZ, nr. 38/72) savaş sonrası Arap yarımadasındaki diğer yerler gibi Yenbu‘ da Osmanlı topraklarından ayrıldı. Bir süre Şerîf Hüseyin ve oğulları tarafından yönetilen Yenbu‘, Arap yarımadasının Necid ve Hicaz bölgelerine hâkim olan Suudi Arabistan

Krallığı’na bağlandı (1924).

1975 yılında Suudi Arabistan Kralı Hâlid b. Abdülazîz, Yenbuʽun bir sanayi şehri olarak inşa faaliyetlerini başlattı. Yerleşim ve ticaret alanları, kamu tesisleri ve sanayi bölgesi olmak üzere belli bir plan dahilinde tasarlanan yeni şehre Yenbuussınâiye adı verildi. Geleneksel ve çağdaş mimarinin bağdaştırıldığı planlamada yerleşim, ticaret ve kültür yönünden toprak kullanımında denge gözetilerek dinamik bir çevre oluşturulmaya çalışıldı. Petrol, petrokimya ve doğalgaz tesisleri en yakın yerleşim yerlerinden 5 km. uzağa yerleştirilirken deniz suyu arıtımı ve atık su tesisleri de uzak alanlara kuruldu. Bir yandan kültürel miras korunurken bir yandan da yeni ve ileri teknoloji kullanıldı. Günümüzde en önemli petrol rafinerilerinden birinin bulunduğu, Medine Emirliği’ne bağlı bir muhafızlık merkezi olan Yenbuʽ, Kızıldeniz kıyısında gelişmiş bir sanayi şehri konumundadır. Havaalanı, limanı ve buralarda çalışanlarla nüfusu % 80’i Suudi Arabistan vatandaşı olmak üzere 300.000’e ulaştı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1968, s. 28, 50; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 18; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 405-406, 408; III, 152, 158; V, 154; VII, 535, 601; Bekrî, Muʿcem, I, 231; II, 656; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright), Leiden 1852, s. 145; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 449-450; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 397; IV, 113; V, 521; XI, 389-390; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, XIII, 190; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 301, 304, 319, 360-361, 400-403; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, 723, 728, 732; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 48; Abdülkerîm Mahmûd el-Hatîb, Şuʿarâʾü Yenbuʿ ve Benû Ḍamre, Riyad 1402/1982; Hamed el-Câsir, Bilâdü Yenbuʿ, Riyad 1408; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, Ankara 1996, s. 10, 133; Ârif Abdülganî, Târîẖu ümerâʾi’l-Medîneti’l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 259, 268, 297, 319, 329; İbrâhim Halîl Kütübhâne, el-Muḥâfaża ʿale’t-teḳālîdi’l-İslâmiyye fî taẖṭîṭi medîneti Yenbuʿ eṣ-Ṣınâʿiyye: The

Preservation of Islamic Traditions of Town Planning at Madinat Yanbu Al-Sinaiyah, [baskı yeri ve tarihi yok] (Kingdom of Saudia Arabia Royal Commission for Jubail and Yanbu); Adolf Grohmann, “Yenbu‘”, İA, XIII, 384-385; E. van Donzel, “Yanbuʿ”, EI^2 (İng.), XI, 281.

Mustafa L. Bilge - Mustafa Sabri Küçükaşçı

YENER, Bekir Hâki

(bk. BEKİR HÂKİ EFENDİ).

YENİ AHİD

(bk. AHD-i CEDÎD).

YENİ EFLÂTUNCULUK

III. yüzyılda ortaya çıkan, Batı Ortaçağ ve İslâm düşüncesini etkileyen felsefe okulu.

Büyük İskender'in milâttan önce 334'te çıktığı Doğu seferiyle başlayan Helenistik dönemde onun kendi adına kurdurduğu Kuzey Afrika'daki İskenderiye şehri zamanla Atina'ya rakip olarak Akdeniz havzasında gelişen bilim, kültür ve düşünce hareketlerinin merkezi haline geldi. Tarihte İskenderiye okulu ve İskenderiye felsefesi diye anılan bu merkezin İskenderiye Kütüphanesi'nden beslendiği bilinmektedir. İskenderiye felsefesi, Yeni Eflâtunculuğun (Neo-Platonizm) öncüsü ve en önemli filozofu olan Plotin ile (ö. 270) özdeşleşmiştir ve onun Enneades (dokuzlular) adıyla bilinen eserinin ve takipçilerinin ürünüdür (Necîb el-Beledî, s. 3, 55). Bu felsefe o dönemde ortaya çıkan okullardan biri olup Eflâtuncu idealizmi devam ettirmekle birlikte kendi içinde sistematik bir felsefî yapıyı ifade eder. Yeni Eflâtunculuğun, hıristiyan bir aileden gelen ve hiçbir eser yazmadan 242'de ölen Ammonius Saccas tarafından kurulduğu söylense de ardında eser bırakmaması ve gelenek oluşturmaması dikkate alınıp akımın asıl kurucusunun Plotin olduğunu söylemek gerekir.

Ammonius'un öğrencisi olan Plotin yaklaşık 203-204'te Lykopolis'te, Furfûriyûs'a (Porphyrius) göre ise 205-206'da Mısır'da pagan bir aile içinde dünyaya geldi. Hakkında bilinenlerin neredeyse tamamı kendisi altmış yaşlarında iken öğrencisi Furfûriyûs'un, hocasının Enneades adlı eserini ölümünden otuz yıl kadar sonra tashih ederken giriş kısmında onun hayatına ve eserlerine dair yazdığı bölümde anlattıklarından ibarettir. Enneades altı bölümden meydana gelmektedir ve her bölümün dokuz kısımdan oluşması sebebiyle bu adı almıştır. Furfûriyûs'un aktardığına göre İskenderiye'de erken yaşlarda öğrenime başlayan Plotin yirmi sekiz yaşında iken felsefeye yönelmiş, İskenderiye'de tanınmış filozofların derslerine katılmış, ancak bu derslerden "mutsuz bir şekilde" ayrılmıştır. Nihayet Ammonius Saccas'ın derslerine girdiğinde dostlarından birine, "Aradığım adam işte budur" demiş ve on bir yıl süreyle onun derslerine devam etmiştir. Ardından bilgeliğin kaynağı sayılan Doğu'ya, İran ve Hindistan'a

gitmeye karar vermiş, bu maksatla Roma İmparatoru III. Gordianus'un İran seferine katılmış, Gordianus'un Mezopotamya'da öldürülmesi üzerine sefer başarısızlıkla sonuçlanınca Mısır'a dönmek yerine Roma'ya gitmiş (244-245), burada hayatının sonuna kadar başında bulunduğu bir okul kurmuştur. Hikmeti bir yaşama tarzı olarak benimseyen Plotin zâhidane bir hayatı tercih etmiş, et yememiş, tedavi için afyon (tiryak) almamış ve hiç evlenmemiştir. Güzel huyu dolayısıyla çevresinden büyük saygı görmüş, örnek bir şahsiyet halinde yaşamını sürdürmüştür. Furfûriyûs kendisinin bir defa, Plotin'le birlikte oldukları süre zarfında ise dört defa Tanrı ile vecd halinde buluştuklarını anlatır (Kitâbü Furfûriyûs, s. 1-46).

Yeni Eflâtunculuğun kaynakları arasında yahudi Philo, Eflâtun, Aristo, Stoacılar ve Pisagorcular zikredilebilir. Sisteme hâkim olan "varoluşun derece derece sıralanışı" düşüncesi Stoacı filozof Poseidonios'tan alınmıştır (Zeller, Grek Felsefesi Tarihi, s. 337). Köklerinin bu tarihsel arka plana dayanmasına ve yer yer seçmeci unsurlar taşımasına rağmen Yeni Eflâtunculuk terminolojisi ve problemleriyle orijinal bir düşünce sistemidir; aynı zamanda bir din olduğu da öne sürülmüştür. Esasen Yunan ruhu daima dinî düşünceyle birlikte var olmuştur (Hirschberg, s. 68). Dinle felsefe, alanlarının ortak oluşu ve problemlerinin iç içe girmesi Plotin'in düşüncesine de hâkimdir (Zeller, Die Philosophie der Griechen, III/2, s. 675). Ancak kendine özgü bir inanç sistemi, ibadet ve ritüelleri bulunmayan Yeni Eflâtunculuk akla gelen ilk anlamıyla bir din sayılmaz, dolayısıyla dinler tarihinde Yeni Eflâtunculuğa yer verilmez. Bununla birlikte Plotin'i yalnızca filozof değil peygamber diye niteleyen, onun mistik felsefeyi temsil ettiğini,

felsefesinde metafizik, ahlâk ve dini mezcettiğini savunanlar da vardır (Inge, I, 5). Eflâtun'un Timaios'ta Tanrı için kullandığı "demiurgos" (yapan, şekil veren) vasfının karşılığı olarak Plotin kendi sisteminde "nous" anlayışını ortaya koymuştur. Plotin'e kaynaklık etmesi bakımından zikredilmesi gereken diğer bir isim de evrenin Tanrı ile dolu olduğunu söyleyen, Tanrı'yı zamanın ve mekânın üstünde gören, hiçbir sıfatın O'nu kuşatamayacağını, bu sebeple O'nun ancak olumsuz sıfatlarla anılabileceğini düşünen İskenderiyeli Philo'dur.

Plotin'in eserlerinde metni anlamayı neredeyse imkânsız kılan sembolik bir

dil hâkimdir; ayrıca belli bir amaçla yazılmış düzenli bir yazım disiplininden uzak olup bu durum onun eserlerindeki düşünce sistemini yakalamayı zorlaştırmaktadır. Plotin için felsefenin nihaî amacı insanın kendinden geçip Tanrı ile ittihada ulaşmasıdır. Bu duygu ancak vecd halinde yaşanır. “Bir”in “ilk ilke” olarak belirlenmesine götüren nesnel gerekçelere gelince bunlar kişide monistik ya da nihaî ve kapsamlı bütünlüğe yönelen bir eğilimin, sebeplerin sonsuzca sıralanmasını son bir sebepte bitirmek isteyen büyük bir çabanın, bütün ilişkilerin dışında duran “mutlak”a doğru ilerleme arzusunun ve ruh dinginliğini sadece Tanrı’nın birliğinde bulan gelişmiş dinî bir özlemin bulunması şeklinde sıralanabilir. Monistik eğilim çokluğun birliğine, çokluğun içinde olana değil bir şeye ortak olmayan doğrudan “mutlak bir”e götürür (Heinemann, s. 249). Objektif açıdan bakılacak olursa Plotin’in felsefeyi dış dünyaya ilişkin bütün değerleri yok sayma ilkesi üzerine kurduğu anlaşılır. Dış dünyaya ilişkin her şey (Tanrı’dan başka her varlık) sınırlı ve geçicidir, bu sebeple bir değer taşımaz. Dış dünyanın bâtıl olduğunu ispata bile gerek yoktur. Bu iki açıdan, objektif ve sübjektif yönden bakıldığında Plotin’e göre felsefenin asıl amacının büyük ölçüde ilgilendiği ulûhiyyet fikriyle keşif, mistik tecrübe ve derunî zevk üzerine kurulmuş olduğu görülür. Onun felsefesinin üzerine oturduğu temel kavram akledilir âlem (bir bakıma idealar âlemi) yahut Tanrı’dır. İnsan akledilir âlemden duyulur âleme intikal eder ve bu ulaştığı sondan tekrar ilk birliğe yükselmeye çalışır (bk. SUDÛR).

Plotin, felsefesini aslında üç ana konuya indirgemiştir: Tanrı/bir, akıl ve nefis. Tanrı’ya isnat ettiği başlıca iki nitelikten biri “mutlak bir”, diğeri “ilk oluş”tur. Bunun yanı sıra Esûlûcyâ’da Tanrı’ya varlık, etkin, iyi, güzel, sebep, yaratıcı, düzenleyici, basit ve mürekkep her şeyi kuşatıcı, salt, sürekli, hakiki, her şeyi kontrol eden gibi sıfat ve isimler de isnat edilir. Akıl ve nefis dahil her şeyden önce gelmesi bakımından Tanrı ilk fâildir ve bu ilk fâil aynı anda hem yaratıcı (mübdi‘) hem yetkinlik vericidir (mütimm) (Aristo, Esûlûcyâ, s. 52). Yine Tanrı, mükemmelliği sebebiyle bir şeyi meydana getirdiğinde sebebini ve “niçin”ini aynı anda barındıracak şekilde ortaya koyması bakımından ilk fâildir. Eksik olan varlıktan meydana gelen fiilin de eksik olacağı bellidir. Bundan dolayı bayağı âlemdeki insan için tamlık, mükemmellik “kendine yetme” anlamındadır; bu anlamıyla insan başka bir şeyi var etme gücüne sahip değildir, çünkü

kendisinden “taşamaz”. Şu halde ilk sebep için eksik denilemeyeceği gibi tamam da denilemez, zira O tamlığın da üstündedir; her şeyi var eden ve üzerine iyilikleri taşırıp yayan O’dur, evreni iyilikle dolduran da O’dur. Bu açıdan her şeyin sebebi olan bir varlığa “ilk sebep”ten daha uygun bir isim isnat edilemez (Aristo, Kitâbü’l-Îżâḥ, s. 22-23). İnsanın Tanrı’yı dile getirmeye başladığı andan itibaren O’nun değer kaybedeceği düşünüldüğünden O hep insanın tasavvur gücünü aşan bir varlık olarak kabul edilmiş, böylece negatif (Tanrı’nın ne olmadığını anlatmaya dayalı) teoloji ile bir tasavvur oluşturulmuştur. Bir olan Tanrı nesneleri (eşya) tamamen kendi varlığından meydana getirir, O’nun varlığı sebeplerin sebebidir. O’ndan taşarak meydana gelen ilk varlık akıldır. Aklın “bir”den taşması tıpkı doğum sancısı çeken kadından doğumun gerçekleşmesi gibidir (Aristo, Esûlûcyâ, s. 19). Akıl bir şeyin öncesini, sonrasını ayrı ayrı bilemez; o şeyin başını ve sonunu zaman itibariyle değil bir sıra düzeniyle bilir; tıpkı karşıdan bir ağacı gören kimsenin, gövdesini ve dallarını ayrı ayrı değil tamamını tek bir seferde görüp algılaması ve daha sonra bir tasnif yapması gibi ilk aklın bilmesi de tek bir seferde gerçekleşir. Bu da aklın önce küllîleri küllî olarak bildiğini ve sonra cüz’îlere yöneldiğini gösterir. Aklın bir şeyi bilmesi için bir şeyden diğerine intikal etmesi gerekmez. Zira bu akıl şeylerin tamamıdır; dolayısıyla kendini aklettiğinde eşyanın tamamını akletmiş, kendi zatını gördüğünde bütün eşyayı görmüş demektir (a.g.e., s. 32-33). Beşerî akla gelince bu akıl bedenle bulunduğu sırada bakışını eşyaya yöneltir, eşyadan en ufak bir sıyrılma halinde hemen yine kendine yönelir. Tanrı’nın her bakımdan aşkınlığını ve yetkinliğini vurgulayan Plotin bu yetkinliklerin birçoğunu O’na en yakın olan ilk akla da yüklemiştir. Bu sebeple akıl, illeti olduğu akıl âlemini bilmekle aklın sebebi olan ilk yaratıcının aklî âlemdeki tezahürünü de görmüş ve anlamış olur.

İlk çağlardan itibaren gerek din gerekse felsefe alanında varlığın ortaya çıkışını yorumlarken daima metafizik varlık alanının fizik dünyayı etkilediği düşünülmüştür. Plotin’in açıklamaları da bu etkilemenin nasıl gerçekleştiğini izahtan ibarettir. Plotin, Tanrı’yı çokluktan ve değişimden uzak tutmak amacıyla aşağı âlemdeki varlıkların oluşum ve düzenini akılla nefsin fonksiyonuna bırakmıştır. Zira filozofun amacı salt ve aşkın bir Tanrı kavramına ulaşmaktır. Tanrı ile âlem arasında bulunan iki temel özden biri akıl diğeri nefistir, ancak aklın yönü yukarıya/tanrısal âleme, nefsin yönü

ise aşağıya/fizikî dünyaya dönüktür. Tanrı'nın akıl vasıtasıyla çokluğu meydana getirmesinde ve çokluğun nihaî olarak tekrar yukarıya dönüş sürecine girmesinde nefsin rolü bir asansöre benzetilebilir. Yukarıdan gelen bütünün zeminde dağılmasını ve dağılan çokluğun yine yukarıya bir bütün halinde ulaşmasını gerçekleştiren nefistir. Böylece nefse ulvî âlemle süflî âlem arasında ilişki kurma, aracı olma işlevi yüklenmiştir. Nefis kendisinin maddede (beden) bulunduğunu akıl vasıtasıyla bilir ve maddî âleme ilişkin tasavvurunu akıl yardımıyla sağlar. İlk olan bir (Tanrı) hakiki sebep, hakiki nur ve iyi ise O'ndan meydana gelen sebepli de gerçek sebepli ve gerçek nur alma imkânına sahip bir varlık olmalıdır. Bu durumda Tanrı'nın tek başına bulunması ve sebepli varlığı meydana getirmesi gereklidir. Benzeri durum aklın nefsi, nefsin de bayağı âlemi meydana getirmesi için geçerlidir. Nefis, etkilerini kabul eden bu bayağı âleme "gücü ve kuvvetindeki cömertlik (doğurganlık) görülsün diye" düşmüştür. Nefsin tanrısal âlemden düşüp süflî âlemde tanıdığı ilk maddî varlık heyûlâdır (potansiyel durumundaki ilk madde), dolayısıyla nefsin taşıdığı iyiliğe mazhar olan da bu varlık olmalıdır. Böylece şekilsiz ve gayri maddî bir güç olan heyûlâ nefsi kabul etmekle güç halinden fiil haline geçip somutlaşır. Burada iyilikten (hayır) maksat ilk sûrettir (form). Duyulur âlemde bulunan her şey nefse ait bu iyilikten kendi kabiliyeti ölçüsünde pay almakta, böylece kozmik iniş silsilesi Tanrı, akıl, nefis, heyûlâ, tabiat ve oluş şeklinde gerçekleşmektedir.

Tanrı-varlık ilişkisini, varlığın bir sıra düzenine göre ortaya çıkışını yorumlayan mistik karakterli bu felsefe İskenderiye, Suriye, Bergama ve Atina'da yayılarak gelişimini sürdürmüştür. Bu mistik ve yarı dinî felsefeyi sürdürenlerin başında Plotin'in sadık talebesi ve dostu Furfûriyûs gelir. Grek felsefesini ve özellikle Aristo mantığını çok iyi bildiği anlaşılan Furfûriyûs, Eflâtun ile Aristo'nun sistemlerini uzlaştırmak amacıyla altı eser kaleme almış; Aristo'nun Kategoriler'ine giriş olarak yazdığı Îsâġūcî Latince ve Süryânîce'ye, Arapça ve Ermenice'ye, sonraki dönemlerde gelişmiş bütün dillere tercüme edilmiş, böylece günümüze kadar şöhretini korumuştur. Furfûriyûs kendini hocasının eserlerini açıklamaya adamış, anlatım gücü sayesinde büyük takdir görmüştür. Suriye okulunun temsilcisi ise Furfûriyûs'un öğrencisi olan Jamblikus'tur (ö. 330). Bu düşünür Tanrı'nın tenzihi ve ara varlıkların sayısı hususunu daha ileri boyutlara taşımış ve Furfûriyûs'tan gelen erdemlere beşinci erdem olarak rahipliği

ilâve etmiştir. Ona göre rahiplik temel bir erdem olup duyulur dünyadan sıyrılmanın yolu bu erdemin gereklerini yerine getirmekle mümkündür. Tanrı ile ilişki kurabilmenin yolu ise ancak ilâhî vahiyle mümkün olup vahyin taşıyıcısı olan rahipler filozoflardan üstün bir mertebededir.

Jamblikus'un öğrencisi Aidesios tarafından kurulan Bergama okulu Suriye okulunun devamı niteliğindedir. Aidesios bir yandan kinik (süflî) yaşama tarzına hayranlık duyarken diğer yandan Hıristiyanlığa ve hıristiyanlara karşı güçlü bir antipati beslemekteydi. Bu okulun mensubu olan Maximus, Sallustius ve Linonius, Bizans İmparatoru Iulianos'un hocalarıydı. Sallustius politeizmin propaganda aracı olarak Tanrılar ve Dünya Üzerine adıyla bir eser yazmış, İmparator Iulianos, Hıristiyanlık üzere yetiştirilmesine rağmen politeist ve Hıristiyanlık karşıtı haline gelmişti; bunun için de çoğunlukla Jamblikus'un görüşlerine göndermelerde bulunuyordu. Iulianos güneşe tapınmayı Yeni Eflâtuncu öğretiyle mezcediyor, güneşi duyulur ve düşünülür dünya arasında bir vasıta kabul ediyordu. Bilindiği kadarıyla Aidesios filozofların ve sofistlerin biyografilerini yazmış, ayrıca tarihle ilgili bir eser kaleme almıştır. Atina okulunun temsilcileri içinde Sirianus, Domnius, Plutarchos ve Proclus'un isimleri zikredilebilir. Ayrıca Yeni Eflâtuncular arasında adı anılmamakla beraber Themistius, Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerinin uzlaştırılması konusundaki düşünceleriyle bu okul mensuplarına yakındır. Bunlardan Plutarchos'un öğrencisi olan, çalışkanlığı ve üstün diyalektik yeteneğiyle ün kazanan Proclus uzun yıllar Atina okulunun başında kalmıştır. Proclus eserlerindeki metodoloji ve bütünlükle güçlü dili sayesinde sonraki düşünürler üzerinde hayli etki bırakmıştır. Evrende sebep-sonuç ilişkisinin varlığını savunmuş, sebeplilik zincirinin teselsüle dönüşmemesi için Aristo'nun Tanrı anlayışında görüldüğü gibi bir ilk nedende son bulmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu ilk neden için söylenebilecek "iyi, ilk varlık ve ilk olmak" gibi sıfatlar O'nu anlatmakta yetersiz kalır. Proclus'a göre aklın kavramakta zorlandığı bu gerçek hakkında olumlu bir dil kullanmak yerine onun ne olmadığını söylemek (negatif teoloji) daha uygun bir çözümdür. Ancak 529 yılına gelindiğinde İmparator I. Iustinianos'un felsefe öğretimini yasaklayarak Atina'daki okulu kapatması üzerine aralarında Damaskius ve Simpilikus'un da bulunduğu Yeni Eflâtuncu Atina okulu mensubu beş felsefecinin İran'a sığınarak Cündişâpûr okulunda ders verdiği, nihayet 553'te Atina'ya döndüğü bilinmektedir (Zeller, Grek

Felsefesi Tarihi, s. 336-359; Copleston, I/2, s. 119-149).

Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesine intikali Helenistik dönemin sonlarında yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen Plotin'e ait Enneades adlı eserin IV-VI. bölümlerinden yapılan seçmeler ve kısmen yorumlardan oluşan, literatürde Esûlûcyâ ve Theologia Aristoteles adıyla anılan kitap vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İlk İslâm filozofu Ya'kūb b. İshak el-Kindî tarafından Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî'ye tercüme ettirilen eserin tashihini bizzat Kindî yapmıştır. Arapça kaynaklarda Plotin'in ismi ve kimliğiyle ilgili açık bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist'in "Tabiatçı Filozofların İsimleri" başlıklı bölümünde (s. 315) "Flûtînus" şeklinde bir isim zikretmekle birlikte hiçbir açıklama yapmamıştır. Arapça kaynaklarda geçen eş-Şeyhü'l-Yûnânî'nin Plotin olduğuna ilk defa Theodor Haarbrücker, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal adlı eserinin 1850 yılında Almanca'ya yaptığı tercümesinin önsözünde dikkat çekmiştir. Bu görüş Ernest Renan, Friedrich Dieterici ve Franz Rosenthal tarafından tereddütsüz benimsenmiştir. Ebû Süleyman es-Sicistânî Ṣıvânü'l-ḥikme'de, Şehristânî el-Milel ve'n-niḥal'de, İbn Miskeveyh Câvîdânḫıred'de eş-Şeyhü'l-Yûnânî ismini zikretmişlerdir. Ancak bu kişinin kimliği, ismi, yaşadığı devir ve felsefesi İslâm müelliflerinin zihninde muğlaktır. Enneades'in IV, V ve VI. bölümleri, İslâm öncesi dönemde meçhul bir yazar tarafından Aristo'nun metafizik hakkındaki görüşleri sanılarak çeşitli değişikliklerle ve düzensiz biçimde özetlenmiş ve böylece şöhret bulmuştur. Eser Esûlûcyâ Aristâtâlîs ve Kitâbü'r-Rubûbiyye şeklinde iki isimle Arapça'ya çevrilmiştir. Esûlûcyâ'daki Tanrı-varlık ilişkisi bağlamında sudûr teorisi, akıl ve nefis problemlerine dair fikirler Aristo'nun Metafizika ve De Anima'daki görüşleriyle bağdaşmadığından bu husus ilk dönemlerden itibaren İslâm filozoflarını hayli meşgul etmiş, sözde Aristo'ya ait Esûlûcyâ ile Aristo'nun otantik görüşleri arasındaki farklılıkları uzlaştırma çalışmaları yapılmıştır (bk. el-CEM' BEYNE RE'YEYİ'l-HAKÎMEYN).

Bazı Batılı araştırmacılar Plotin'in İslâm dünyasına girişine dair çeşitli yorumlar yapmıştır. Haarbrücker'den sonra 1851'de Vacherot, Plotin'in eserini Arapça'ya çevirmeye karar verir. Altı yıl sonra Paris'te Solomon Munk yahudi ve Arap felsefesi üzerine yoğunlaşır ve Esûlûcyâ'nın içerdiği problemlere dair ilk ciddi çalışmayı gerçekleştirir. Dieterici'nin eserin Arapça neşrine koyduğu altı sayfalık önsöz dikkat çekmekle beraber yeterli

değildir. Ancak Dieterici'nin eseri Almanca'ya çevirmesinden sonra Esûlûcyâ üzerine önemli çalışmalar yapılmıştır.

Kitâbü'l-Îżâḥ fi'l-Ḫayri'l-maḥż li-Aristûtâlîs veya kısa adıyla el-Ḫayrü'l-maḥż intikal sürecinin ikinci apokrif eseridir. Bu eserin müellifiyle ilgili pek çok spekülatif bilgi yayılmakla birlikte asıl müellif tesbit edilememiştir. Erken dönemde İslâm dünyasına giren eserin Batı'da tanınmaya başlaması, Endülüslü mütercim Cremonalı Gerard tarafından XII. yüzyılda Aristo'ya nisbet edilerek yapılan Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae başlıklı Latince çeviriyle gerçekleşmiş, ancak Ortaçağ'da kitap önce Liber bonitatis purae, daha sonra Liber de causis adıyla tanınmıştır. Alexandre de Halés (ö. 1245) Summa theologiae adlı eserinde Liber de Causis ismini zikreder, ancak Roger Bacon (ö. 1294) başta olmak üzere pek çok Batılı müellif, eserin Aristo'ya ait olmayıp bir başkası tarafından kaleme alınarak ona nisbet edildiğini ileri sürmüş, çağdaş araştırmacılar da eserin Boneventura, Jean de la Rochelle ve Guillaume de Meliton'a ait parçalardan meydana geldiğini iddia etmiştir. Thomas Aquinas (ö. 1274), bu eserin Proclus'un Elementatio Theologica

adlı kitabından hareketle kaleme alındığını farkederek bu hususu Liber de Causis üzerine yazdığı şerhte dile getirmiştir (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṣe, s. 2-6). Fakat durum Aquinas'ın ileri sürdüğü kadar net değildir. Nitekim R. C. Taylor, el-Ḫayrü'l-maḥż'ın tek kaynağının Proclus olamayacağını iki eser arasındaki farkları göstererek ortaya koymuştur (Neoplatonism and Islamic, s. 18-19). Albertus Magnus el-Ḫayrü'l-maḥż'ın yahudi İbn Dâvûd'a ait olduğunu ve İbn Dâvûd'un bu eseri Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin kitaplarından hareketle kaleme aldığını söylemişse de bu iddia gerçekle bağdaşmamaktadır. Buna rağmen el-Ḫayrü'l-maḥż Ortaçağ boyunca Aristo ile birlikte anılmıştır. Bunda, Paris Üniversitesi'nin 1255 yılında Aristo metafiziğinin daha iyi anlaşılması için el-Ḫayrü'l-maḥż'ın yedi hafta boyunca okutulmasını kabul etmesinin de etkisi olmuştur. Saint Boneventura ve Dante eseri Aristo'ya nisbetle atıfta bulunmuş, Thomas Aquinas ve Roger Bacon gibi pek çok kimse esere şerh yazmıştır. XVII. yüzyılda Aristo külliyatı yayımlandığında el-Ḫayrü'l-maḥż bu külliyat içinde yer almaktaydı (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyye'l-muḥdeṣe, s. 2-7).

Yeni Eflâtunculuğun İslâm dünyasına intikalinde göze çarpan üçüncü eser, Paul Eliezer Kraus tarafından Kahire Kütüphanesi Ahmed Teymur Paşa koleksiyonunda bulunup ilim dünyasına tanıtılan Risâle fi'l-ʿilmi'l-ilâhî'dir. Risâle Plotin'in Enneadlar'ından beşincisini ihtiva etmesine rağmen yanlışlıkla Fârâbî'ye nisbet edilmiştir. Kraus kitabın içeriğinden ziyade üslûbundan dolayı Fârâbî'ye izâfe edilmesini şüpheyle karşılamış, eserin üslûp ve terminolojisi bakımından Esûlûcyâ'ya olan benzerliğine dikkat çekmiş ve bunun Enneades'in V. bölümünün özeti üzerine yazılmış bir şerh olduğunu farketmiştir. Kraus, bu benzerlikler bakımından her iki eserin mütercimінin Fârâbî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Kindî'nin çağdaşı Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî olduğu sonucuna varmıştır. Eserde hıristiyanî tesirlerin bulunduğunu, pagan veya panteist eğilimlerin gözlenebileceği kısımlara özellikle mütercim tarafından müdahale edildiğini, Tanrı tasviri sırasında kullanılan sıfatlarda Aristocu etkinin gözlendiğini ileri süren Kraus bu çabanın altında, Plotinusçu düşünceyle monoteizmi birbirine yaklaştırarak esere İslâm düşüncesindeki tevhid inancına ters düşmeyen bir çizgi kazandırma amacının bulunduğunu ileri sürmüştür. Ancak F. W. Zimmermann, Risâle fi'l-ʿilmi'l-ilâhî'nin mütercimінin Hıristiyanlık lehine özel bir gayretle değil müslümanların kolaylıkla anlayabilmesini sağlamak düşüncesiyle bunu yaptığını, eğer aksi olsaydı teslîsteki "kişi"lere tekabül eden "şahıs" kelimesi yerine hıristiyan Araplar'ın kullandığı "uknûm"u tercih etmesi gerektiğini belirtmiştir. Böylece Zimmermann Esûlûcyâ'nın, Risâle fi'l-ʿilmi'l-ilâhî'nin ve eş-Şeyhü'l-Yûnânî'ye atfedilen diğer fragmanların Enneades'e ait IV-VI. bölümlerin Arapça tercümesinin ilk nüshasının parçalanmış şekilleri olduğunu ortaya koymuştur. Risâlenin başında gerçek rubûbiyyetin (el-mebdeü'l-evvel) araştırılacağı belirtilmiş, fakat daha önce madde-form, ruh-beden düalizmi üzerinde durulması gerektiği vurgulanmıştır.

Adı geçen apokrif Aristo metinleri kanalıyla çok erken sayılabilecek bir dönemde İslâm inanç ve düşünce dünyasıyla karşılaşarak Aristo kisvesine bürünen Yeni Eflâtunculuk Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi klasik dönemin önemli isimlerinin bilhassa metafizik alanındaki görüşleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Âlemin Tanrı'dan taşmak suretiyle meydana gelmesi, Tanrı'nın selbî sıfatlarla tasviri, bedenden bağımsız bir cevher kabul edilen nefsin yükselişi gibi konularda pek çok paralel görüş bulunsa da nefsin olgunlaşması için

bedenin vasıta olarak görülmesi gibi bazı hususlarda farklı görüşler vardır. Bütüncül bir evren tasavvuru sunan Yeni Eflâtunculuk, İslâm düşüncesinde yoktan yaratma inancından dolayı ortaya çıkan yokluk-varlık ilişkisi, âlemin ezelîliği, ma‘dûmun şeyliği vb. meseleleri çözmek için bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Yeni Eflâtunculuk’tan geniş ölçüde yararlanan Fârâbî, Batlamyusçu evren anlayışını kozmik akıllar teorisiyle birleştirmiş, İbn Sînâ, Yeni Eflâtuncu kaynaklı sudûr teorisini olgunlaştırıp yaygınlaşmasına öncülük etmiş, buna karşılık aynı teori başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir (bk. TEHÂFÜTÜ’l-FELÂSİFE). İşrâkıyye’nin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl tarafından kozmik akıllar ve sudûr teorisi işrâk/nûr teorisine dönüştürülmüştür. Yeni Eflâtunculuk’taki feyiz görüşü Muhyiddin İbnü’l-Arabî zamanında ve sonrasında gelişen nazarî tasavvuf temsilcilerince de farklı şekilde yorumlanarak “hazarât-ı hams” ile izah edilmiştir (bk. HAZARÂT-ı HAMS).

İslâm dünyasında ve Batı’da İslâm düşüncesiyle ilgili pek çok kitap ve makalede Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesine etkileri incelenmiştir. Bunların belli başlıları şunlardır: 1. Kitap-Tez: M. Steinschneider, Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen (Leipzig 1897); Ian Richard Netton, Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa (London 1982); Burhan Köroğlu, İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe (doktora tezi, 2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Peter Adamson, The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the ‘Theology of Aristotle’ (London 2002); Elvira Wakelnig, Feder, Tafel, Mensch: Al-Āmirīs Kitāb al-Fusūl fi’l-Maʿālim al-İlāhīya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar (Leiden-Boston 2006). 2. Makaleler: L. Gardet, “En l’honneur du millénair d’Avicenne: l’importance d’un texte nouvellement traduit: les gloses d’Avicenne sur la pseudo théologie d’Aristote” (Revue Thomiste, LI [Toulouse 1951], s. 333-345); S. M. Stern, “Ibn Hasday’s Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle” (Oriens, XXIII/4 [1961], s. 58-120); L. Gardet, “Avicenne: commentateur de Plotin”, Etudes de philosophie et de mystiques comparés (Paris 1972, s. 135-146); Miriam Galston, “A Re-examination of al-Farabi’s Neoplatonism”, Journal of the History of Philosophy (XV/1 [Berkeley 1977], s. 13-32); Rowson, Everett K., “An

Unpublished Work by Al-ʿÂmirî and the Date of the Arabic De Causis" (JAOS, CIV/1 [1984], s. 193-199); F. W. Zimmermann, "The Origins of the so-called Theology of Aristotle" (Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and the other Text, ed. J. Kraye - W. F. Ryan - C. B. Schmitt, London 1986, s. 110-240); Thérèse-Anne Druart, "Al-Farabi and Emanationism" (Studies in Medieval Philosophy, ed. John F. Wippel, Washington 1987, s. 23-43) ve "Al-Farabi, Emanation and Metaphysics", Neoplatonism and Islamic Thought (ed. Parviz Morewedge, Albany 1992, s. 127-148); Sahbân Halîfât, "el-ʿAnâṣırü'l-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṡe fî Kitâbâti Ebi'l-Ḥasan el-Âmirî" (Dirâsât, XV/3 [Amman 1988], s. 28-60); R. C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of Kalam fī mahd al-khair (Liber de Causis)" (Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge, Albany 1992, s. 11-40);

J. Janssens, "Creation and emanation in Avicenna" (Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale, VIII [Florence 1997], s. 455-477); Peter Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle" (Bulletin of the Institute of Classical Studies, XLVII [London 2004], s. 59-75); Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî" (Dîvân: İlmî Araştırmalar, XX [İstanbul 2006], s. 185-226); Cristina D'Ancona Costa, "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation" (Studia Graeco-Arabica, I [2011], s. 23-45).

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Esûlûcyâ (nşr. Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde'l-ʿArab içinde), Küveyt 1977, s. 3-164; a.mlf., Kitâbü'l-Îżâḥ fi'l-Ḫayri'l-maḥż (nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṡe ʿinde'l-ʿArab içinde), Küveyt 1977, s. 1-33; Furfûriyûs, Kitâbü Furfûriyûs fî ḥayâti Eflûṭîn ve taṣnîfi müʾellefâtih (Plotinus, Tâsûʿât içinde, trc. Ferîd Cebr), Beyrut 1997, s. 1-46; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ Teceddüd), Tahran 1971, s. 315; Şehristânî, Religionsparthein und Philosophenschulen (trc. T. Haarbrücker), Halle 1850, s. 429; F. Heinemann, Plotin: Forschungen über die plotinische

Frage, Plotins Entwicklung und sein System, Leipzig 1921, s. 249; E. Zeller, Die Philosophie der Griechen: In ihrer Geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1923, III/2, s. 675; a.mlf., Grek Felsefesi Tarihi (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 182, 309-311, 336-359; W. R. Inge, The Philosopy of Plotinos, London 1948, I, 5; Necîb el-Beledî, Temhîd li-târîḫi medreseti'l-İskenderiye ve felsefetihâ, Kahire 1962; Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 1-66; a.mlf., el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdes̱e ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 1-55; F. Copleston, Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm 2b Helenistik Felsefe (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul 1990, I/2, s. 119-149; R. C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)", Neoplatonism and Islamic Thought (ed. P. Morewedge), Albany 1992, s.18-19; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 22-34; J. Hirschberg, Kleine Philosophiege-schichte, Austria 2005; Dursun Ali Aykıt, Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo (doktora tezi, 2010), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 119-124; Cahid Şenel, Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları (doktora tezi, 2012), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; P. Kraus, "Plotin chez les arabes: Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des ennéades", BIE, XXIII (1941), s. 292-293; Fr. Rosenthal, "Aš-Šayḫ al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source", Orientalia, XXI/4, Roma 1952, s. 461-492; Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-ilmi'l-ilâhî", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 20, İstanbul 2006, s. 185-226; J. Richard Nettion, "Neoplatonism in Islamic Philosophy", Routledge Encyclopedia of Philosophy, London-New York 1998, VI, 804-808.

Cahid Şenel

YENİ İLM-i KELÂM

İsmail Hakkı İzmirli'nin (ö. 1946) yeni kelâm hareketiyle özdeşleşen eseri.

XIX. yüzyılın sonlarında İslâm dünyasının Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşması gerektiği, müslümanların siyasî varlığı ve İslâm toplumunun geleceğiyle ilgili tartışmalar gündeme geldikçe meselenin ilmî temeline inme ihtiyacı doğmuş, İslâm ilimlerinin mevcut durumu ve bu ilimlerle topluma yeniden yön verilmesi için nelerin yapılabileceği hususu düşünülmeye başlanmıştır. İslâm ilimlerinin o günkü içerik ve yöntemleri açısından ihtiyaca cevap vermediği şeklindeki yaygın kanaat bunları yenileme fikrini ortaya çıkarmış, bu yöndeki çalışmalar ilim çevrelerinde giderek hız kazanmıştır. Bu hareket önce tefsir ilminde görülmüş, yeni bir usul ve sistemle bazı tefsirler yazılmaya çalışılmıştır. Fıkıhta ictihad kapısının kapalı olduğu düşüncesi eleştirilerek mezhep taassubunun zararları, farklı mezheplerin görüşlerine başvurulması ve asrın ihtiyaçlarına göre fıkhî hükümlerin birleştirilmesi yönündeki yeni fikirler tartışmaya açılmış, ardından ictihad ve tercihe yer veren fıkıh eserleri yazılmış, yeni usul çalışmaları yapılmıştır. Çeşitli zorluklara rağmen Osmanlı'da başlatılan kanunlaştırma hareketi Mecelle ve Hukūk-ı Âile Kararnâmesi gibi İslâmî literatüre dayalı ürünlerin meydana gelmesini sağlamıştır.

Yenilik ihtiyacıyla ilgili çabalar daha çok kelâm ilmi alanında kendini göstermiştir. Kelâma yapılan vurgunun başlıca gerekçesi İslâm dini bakımından önemli sayılan bu ilmin, gerek ortaya çıkan yeni fikir akımları gerekse o döneme kadar dayandığı ilmî-felsefî verilerden dolayı zamanın gerisinde kaldığı düşüncesidir. Felsefenin, yeni içeriğiyle vahye dayalı inanç ve değerleri tehdit etmeye başlaması ve dini dışlayan akımların gün geçtikçe aydınları etkilemesi dönemin kelâm âlimlerini çeşitli arayışlara yöneltmiş, toplumun mevcut durumu karşısında zamanın şartlarına göre İslâm inancını koruma görevi bulunan kelâm ilmine âcil sorumlulukların yüklendiği ve öncelikle yeni bir anlayışla yazılan eserlere ihtiyaç duyulduğu dile getirilmiştir. Bütün bu arayışlar, Osmanlı ve İslâm dünyasında "yeni ilm-i kelâm hareketi" diye adlandırılan bir yöneliş meydana getirmiştir. Bu akımın ileri gelen temsilcileri, başlattıkları yenilik hareketine model

oluşturmak ve bu yönde gerekli çalışmaların yapılmasını teşvik etmek amacıyla yeni kelâm eserleri telif etmişlerdir. Bunlar arasında İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm'ı yanında Muhammed Abduh'un Risâletü't-tevḥîd, Şiblî Nu'mânî'nin el-Kelâm, Abdüllatif Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-kelâm, Filibeli Ahmed Hilmi'nin Üss-i İslâm: Hakāik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akāid ve Hüseyin el-Cisr'in el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye adlı çalışmaları öne çıkmıştır.

Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Te'lîfât ve Tedkīkāt-ı İslâmiyye Heyeti'nin isteği üzerine İsmail Hakkı İzmirli tarafından kaleme alınan Yeni İlm-i Kelâm'ın önsözünde (dîbâce) kaydedildiğine göre (I, 19) bir mukaddime ile iki ana bölüm şeklinde planlanmasına rağmen eserin sadece giriş kısmı ile ulûhiyyet konularının ele alındığı birinci bölümü yayımlanmış, nübüvvetin işleneceği ikinci bölümle sonuç kısmı tamamlanamamıştır. Önsözde (I, 2-19) eserin metot ve sistemi hakkında bilgi verilmesinin ardından Allah'ın varlığı konusunda yeni istidlâl metotlarının kullanılacağı, nübüvvet bölümüne de Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlâkî davranışlarının nübüvvetine delil teşkil etmesi açısından yer verileceği bildirilmektedir. Yedi alt bölümden meydana gelen uzun mukaddimede ise (I, 22-300) müellif okuyucuyu temel kelâm meselelerine hazırlamak için dinî hükümleri, İslâmî ilimlerin tedvînini, felsefe ile tasavvufun ortaya çıkışını, bilgi ve varlık meselelerini, madde ve ruh konularını özet halinde ele almıştır. Mukaddimede ayrıca, müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinden farklı olarak temel kavramlara ve metodoloji açısından İslâmî ilimlerin doğuşu ve gelişmesinin tarihî seyrine yer verilmiş, söz konusu ilimlerdeki metot farklılıkları üzerinde durulmuştur. Öte yandan itikadî ve fıkhî mezheplerin temel görüşlerine temas edilirken Bâtıniyye dışında hiçbir mezheple ilgili olumsuz kanaat belirtilmemiştir.

Bu açıklamalar ışığında müellif kelâm ilminde gerçekleşmesini istediği değişim planını şu zemine oturtmaktadır: Kelâm ilminin ana konuları ve gayeleri (vahye dayalı temelleri) her zaman aynı olup değişmemekle birlikte kullanılan yöntem ve ön bilgiler, diğer bir ifadeyle izah ve ispat şekilleri zamana ve ihtiyaca göre değişir. Kelâm ayrıca karşı düşünce ve akımların zamanla değişmesiyle de metot değiştirir (SR, XXI/528-529 [1341], s. 59). Meselâ klasik kelâmda Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, dolayısıyla arazların değişmesi delil olarak kullanılmıştır; günümüzde ise

bunların yerine tabiat kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller öne alınmalıdır. Aksi takdirde İslâm dininin ilmî çevrelerin mensupları arasında yayılması zorlaşır. Nitekim son asırlarda söz konusu yöntemin ihmal edilmesi fıtrî ve mâkul bir din olan İslâmiyet'in nüfuzunun zayıflamasına yol açmıştır (Yeni İlm-i Kelâm, I, 7-8, 11-12). Müellife göre İslâm dünyasına geç intikal eden modern felsefe taklit ve tercüme devrini aşamamıştır. Bu durum karşısında yeni felsefenin geleneğe ters düşen bir yapıya yönelmemesi için çaba gösterilmeli, modern aklî yorumların vahye dayalı inanç ilkeleriyle çatışması önlenmeli, gerekirse modern düşüncenin bazı unsurları veya akımları reddedilmelidir (a.g.e., I, 147). Mantık ve felsefeyi kelâm için metodolojik âlet ilimlerinden sayan, bu sebeple Batılı filozofların İslâm prensiplerine ters düşmeyen görüşlerini almakta sakınca görmeyen İzmirli'ye göre inşa edilecek kelâmda yeni mantık ölçü alınmalı, delillerde kullanılmak üzere felsefî bahislerin sadece sonuçlarına yer verilmeli ve sonuç elde edilemeyen tartışmalara girilmemelidir (SR, XIV/344 [1333], s. 44). Bu şekilde Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesiyle gerektiği kadar münasebet kurulmalı, skolastik zihniyet bırakılarak yeni metodoloji kuralları uygulamaya konulmalıdır (Yeni İlm-i Kelâm, I, 18-19). Burada müellifin, kelâmı bir yandan modern düşünceyle ilişkilendirmeye çalışırken diğer yandan bu ilmin felsefî tartışmalar içinde kaybolmasını da istemediği ortaya çıkmaktadır (Özervarlı, Kelâm'da Yenilik Arayışları, s. 60-61).

Eserin mukaddimeden sonra gelen ulûhiyyet bahsinde Allah'ın zâtı, varlığının delilleri, esmâ-i hüsnâ, tenzihî ve sübûtî sıfatlarla ilâhî fiiller gibi konulara bakış yapan dört alt bölüm yer almaktadır. Birinci bölümde İslâm âlimlerinin klasik ispat delilleri filozofların farklı görüşleriyle birlikte sıralanmakta, ardından modern felsefenin delilleri incelenmekte, Allah'ın varlığı konusunda öne sürülen karşı deliller dayandıkları felsefî akımlarla birlikte zikredilip cevaplandırılmaktadır. Bu bağlamda "maddiyyûn mezhebi" ve "isbâtiyye mezhebi" diye anılan materyalizm ile pozitivizme daha çok vurgu yapılarak bunların tarihî arka planları ve temel fikirleri tanıtılmaktadır. İkinci ve üçüncü alt bölümlerde ilâhî sıfatlar hakkında mezheplerin farklı görüşleri, dördüncü bölümde ilâhî fiillerin yanı sıra irade, aslah, hidayet, kader ve şer meseleleri ele alınmaktadır. Eserin sonunda "tekmile" başlığı altında Allah'ın varlığının zorunluluğu üzerinde durulmakta, tevhid delilinin ayrıntıları verilmekte, birçok Batılı filozofun

metafizik çerçevede aklî delillerle ulûhiyyet fikrini kabul ettiği belirtilmektedir (Yeni İlm-i Kelâm, II, 227-237).

Yeni ilm-i kelâm hareketinin Türkiye'deki en önemli temsilcisi sayılan İzmirli İsmail Hakkı'nın bu eseri ve aynı konuda çıkan makaleleri daha çok Osmanlılar'ın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarına rastlar. İzmirli bu çalışmalarını Bâkıllânî kelâmı yerine Fahreddin er-Râzî kelâmının ortaya çıkışına benzetir ve Râzî döneminde Bâkıllânî kelâmının yeterli görülmemesi gibi Râzî kelâmının da artık ihtiyaca cevap veremez duruma geldiğini, dolayısıyla dinî ilimlerin temelini oluşturan bu ilmin şekil ve usul açısından yenilenmesinin gerektiğini söyler. Zira Fahreddin er-Râzî'nin kelâma dahil ettiği felsefe üç asırdan beri geçerliliğini yitirmiş, yerini yeni bir felsefe almış, bu da söz konusu değişimi kaçınılmaz hale getirmiştir (SR, XXI/528-529 [1341], s. 59). Bu dönemde genç nesillerin zihni yeni felsefenin teorileriyle şekillendiği için İslâm akîdesini kalplere yerleştirirken gençlerin dilini kullanmak ve etkilendikleri düşünce kalıplarına uygun deliller getirmek gerekir (a.g.e., XXII/551-552 [1342], s. 40).

Yeni İlm-i Kelâm tamamlanmamış bir eser olduğundan hakkında kısmen değerlendirme yapılabilmektedir. Mevcut eserin en belirgin özelliği dolaylı kaynaklardan da olsa benzerleri arasında modern bilim ve felsefenin görüşlerine en fazla yer verilen bir kitap niteliği taşımasıdır. Bilgi bahsi ve tabiat konuları hakkında İslâm düşünürlerinin yanı sıra bazan filozofların isimleri de verilerek modern düşünceye, o günkü fizik ve kimyaya atıflarda bulunulmuştur. Bu açıdan kitap yeni bilim ve felsefeyle irtibatlı bir görünüm arzetmektedir. Eserde Descartes, Kant, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Montesquieu gibi Batılı filozofların görüşlerine yer verilmişse de bunlar çoğunlukla ikinci el kaynaklardan alınmıştır. Descartes'ın Discours de la méthode'u, Comte'un Cours de la philosophie positive'i ile Gustave le Bon'un XIX. yüzyıl müslüman aydınları üzerinde fazlasıyla etki yapan L'évolution de la matière'i dışında eserin Fransızca kaynakları genelde ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük türü çalışmalardır. Bununla birlikte birçok filozofun düşüncesini nakleden İsmail Hakkı İzmirli eserinde aynı zamanda iyi bir klasik İslâm düşüncesi tarihçiliği yapmıştır. O, kelâmcıların gerek filozoflarla gerekse kendi aralarındaki ihtilâflarını zikretmekten kaçınmamış, zaman zaman bunları modern Batı düşünürlerinin görüşleriyle

karşılaştırmış, ilmî bir üslûpla bütün tarafların delillerini zikretmiştir. Kendi görüş ve tercihlerini bazan belirgin şekilde ifade etmiş, bazan da meseleler hakkında tanıtıcı açıklamalar yapmakla yetinmiştir. Yeni İlm-i Kelâm bu yönleriyle bilhassa Türkiye'de etkili olmuş, XX. yüzyılın ortalarından itibaren dinî ilimlerin öğretimine yer verilmeye başlanmasından sonra kelâm alanında kaleme alınan eserler için örnek bir çalışma olarak kabul edilmiştir. Kitap üzerinde Sabri Hizmetli tarafından Sorbonne Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlanmış (Les idées théologiques d'Ismail Hakkı Izmirli [1868-1946] dans le "Yeni İlm-i Kelām", 1979) ve eserin yeni harflerle neşri yapılmış (Ankara 1981), ayrıca hakkında bazı çalışmalar gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-40 r./1341-43, I-II; a.mlf., Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme, İstanbul 1336, s. 17; a.mlf., "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", SR, XIV/344 (1333), s. 43-45; a.mlf., "Yeni İlm-i Kelâm", a.e., XXI/528-529 (1341), s. 58-59; a.mlf., "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", a.e., XXII/549-550 (1341), s. 30-32; a.mlf., "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II", a.e., XXII/551-552 (1342), s. 38-40; Celâleddin İzmirli, İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı, İstanbul 1946, s. 12, 18-19; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, s. 455; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 63-64; Sabri Hizmetli, İsmail Hakkı İzmirli: 1868-1946, Ankara 1996, s. 28-30; Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı", İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum 24-25 Kasım 1995 (haz. Mehmet Şeker - Adnan Bülent Baloğlu), Ankara 1996, s. 93-108; M. Sait Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", a.e., s. 109-125; a.mlf., Kelâm'da Yenilik Arayışları, İstanbul 2008, s. 60-63, 76-77; a.mlf., "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism", IJMES, XXXIX/1 (2007), s. 77-102; Bayram Ali Çetinkaya, İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 2000, s. 87-89; Ömer Aydın,

"İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm'ının Klasik Yönü", İslam ve Klasik (haz. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008, s. 287-296.

M. Sait Özervarlı

YENİ MECMUA

İlim, fikir, sanat ve edebiyat dergisi.

İstanbul'da Yeni Mecmua adıyla biri Mehmet Talat, diğeri A. Cemal tarafından iki ayrı dergi çıkarılmıştır. Bunlardan ilki, Ziya Gökalp'in öncülüğünde

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin maddî desteğiyle 12 Temmuz 1917'de haftalık olarak yayımlanmaya başlanmıştır. Sahibi ve sorumlu müdürü İttihat ve Terakkî'nin önde gelenlerinden Mehmed Talat (Talat Paşa) görünürse de parti derginin yayınına doğrudan müdahale etmemiştir. Yayın periyoduna büyük oranda uyularak altmış altı sayı çıkarılan dergi, I. Dünya Savaşı'ndan başarısızlıkla çıkan İttihat ve Terakkî'nin düşüşü ve Mondros Mütarekesi'nin ardından 26 Ekim 1918'de kapanmış, derginin yönetimini üstlenen Ziya Gökalp tutuklanarak Malta'ya sürülmüştür. 1 Ocak 1923'te Falih Rıfkı'nın (Atay) yönetiminde 67. sayıdan itibaren on beş günlük periyotlarla tekrar yayın hayatına dönen dergi uzun ömürlü olamamış ve 20 Aralık 1923'teki 90. sayısıyla yayımına son verilmiştir. Türkçülük ve milliyetçilik görüşüne bağlı olan dergi devrin ilim, fikir ve edebiyat adamlarını etrafında toplamış, başlığının altında yer alan "ilim, sanat ve ahlâka dair haftalık mecmua" ibaresi doğrultusunda seviyeli bir yayımcılık ortaya koymuştur. Ziya Gökalp'in de arzusuyla ilmî konular herkesin anlayabileceği bir dil ve üslûpla kaleme alınmaya çalışılmıştır. Sosyoloji, edebiyat, tarih gibi alanlarda yazısına sıkça rastlanan Ziya Gökalp başta olmak üzere Köprülüzâde Mehmed Fuad, Ahmed Refik (Altınay), Necmeddin Sâdık (Sadak) gibi isimler derginin yayın politikasının belirlenmesinde de etkili olmuştur. Yahya Kemal (Beyatlı) daha hazırlık aşamasından itibaren Gökalp'i desteklemiş, dergiye "mecmua" adını o teklif etmiş, Gökalp bu ada "yeni" sıfatını eklemiştir.

Geniş bir yazar kadrosu bulunan dergide yazılar "Hafta Musahabesi", "İçtimâiyat", "Edebiyat Musahabesi", "Tarih", "Fikir Hayatı", "Edebiyat Tarihi", "Târîh-i Sanat", "Mûsikî", "Mimari" gibi üst başlıklarla yayımlanmıştır. Daha çok "İçtimâiyat" başlığıyla yazan Gökalp dergiye,

Türkçü bir görüşle Türk kültür ve medeniyetinin dününü ve bugününü ele alan çok sayıda yazı yazmıştır. Daha sonra Türkçülüğün Esasları'nı oluşturacak fikirlerinin bir bölümü ilk defa bu yazılarda ortaya konmuştur. Ahlâk konusunu "şahsî" ve "aile ahlâkı" gibi başlıklar altında inceleyen seri yazıları çıkmış, bir yazısına başlık yaptığı "Halkçılık" sosyolojik bir içerikle ilk defa gündeme gelmiştir. Bunların yanında "İhtilât ve İçtimâ", "İçtimaî Mezhepler ve İçtimâiyat", "Hilâfetin İstiklâli" gibi dikkati çeken yazılar kaleme almıştır. Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Bizde Millî Tarih Yazılabilir mi?" gibi bazı yazıları yanında asıl Türk edebiyatını tarihî devirlere yayılmış geniş bir yelpaze içinde inceleyen çok sayıda çalışması yayımlanmıştır. Köprülüzâde edebiyata ve edebiyat tarihine ait konuları "Bâkî", "Melîhî", "Ahî", "Şeyh Galib", "Nigâr Hanım" gibi şahıs merkezli; "Bizde Mersiye ve Mersiyeciler", "Koşma Tarzı" gibi türler; "Millî Edebiyat", "Edebiyatta Marazîlik", "Türkler'in Acem Edebiyatına Tesirleri" gibi meseleler; "Osmanlı Edebiyatının Başlangıcı", "Fatih Devrinde Edebî Hayat" gibi dönem merkezli olarak ele almıştır. Necmeddin Sâdık savaş gibi aktüel konuları da göz önünde bulundurduğu yazılarında daha çok terbiye, eğitim ve ahlâk meselelerini işlemiştir. Tarihî konulardaki yazılarıyla öne çıkan isim Ahmed Refik (Altınay) olmuştur. Edirne, Musul, Alaşehir gibi şehirleri; Naîmâ, Hoca Sâdeddin, Râşid, Selânikli Mustafa Efendi gibi Osmanlı; Ranke, Treitschke, Michelet gibi Batılı tarihçileri; ayrıca İstanbul'un vâlide camileri, Sultan III. Ahmed çeşmeleri, Bağdat Köşkü gibi tarihî yapılarla ilgili yazıları yanında "Mâzide Bahar Seyranları", "Sâdâbâd", "Bizanslılar Devrinde Büyükada" gibi farklı konularda da yazmıştır. Yahya Kemal Paris'ten döndükten sonra şiirlerini topluca ilk defa Yeni Mecmua'da "Bulunmuş Sayfalar" üst başlığıyla yayımlamıştır. "Bir Sâkî", "Mâhurdan Gazel", "Şerefâbâd", "Nazar", "Şarkılar", "Telâki", "Abdülhak Hâmid'e Gazel", "Özleyen", "Tahmîs-i Manzûme-i Hümâyun"dan oluşan bu şiirler daha sonra Eski Şiirin Rüzgârıyle kitabında yer almıştır. Ali Canip (Yöntem) estetik konularındaki birkaç yazısı yanında bazı şiirlerini de yayımlamıştır. Şiirleriyle dergide görünen belli başlı diğer isimler arasında Faruk Nafiz (Çamlıbel), Halit Fahri (Ozansoy), İbrahim Alâeddin (Gövsa) ve Orhan Seyfi'den (Orhon) başka Ahmed Cevat, Âkil Koyuncu, Hakkı Süha (Gezgin), Halil Nihat (Boztepe), İhsan Mukbil, Mehmed Fuad Köprülü (M. F. rumuzuyla), Yahya Saim (Ozanoğlu), Ali Ekrem (Bolayır) ve Ziya Gökalp de bulunmaktadır.

Derginin ikinci döneminde Ahmed Hâşim “Bir Ağaç Karşısında”, “Gurebahâne-i Laklakan” yazıları yanında “Karanfil”, “Satırlar” ve “Gece” şiirleriyle dergide yer almıştır. Yine bu dönemde Necip Fazıl (Kısakürek) “Allah”, “Sevgilim”, “Çılgın”, “Kitâbe”, “Yegâne”, “Sarhoş”, “Derbeder”, “Yârin Sesi” başlıklı ilk şiirlerini çıkarmıştır. Hikâye türünde en fazla eseriyle dergiye katılan isim Ömer Seyfeddin’dir. Bu hikâyeler arasında “Falaka”, “Ferman”, “Üç Nasihat”, “Kütük”, “Pembe İncili Kaftan”, “Başını Vermeyen Şehid”, “Topuz” gibi konusunu tarihten alanlar bulunmaktadır. Yazar “Yalnız Efe” adlı uzun hikâyesini de burada yayımlamaya başlamıştır. Refik Halit (Karay), “Lisana Hürmet”, “Yazıya Hürmet”, “Mizahta Ehliyet”, “Harp Zengini”, “Sinema Derdi” gibi yazıları yanında “Şaka”, “Yatır”, “Koca Öküz”, “Şeftali Bahçeleri”, “Yatık Emine” gibi sonradan Memleket Hikâyeleri’ne alacağı hikâyeleriyle dergiye katılır. Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Mustafa Nihat (Özön) bir veya birkaç hikâyesiyle görünen belli başlı diğer isimlerdir. Dergide Anatole France, Ivan Turgenyef, Leon Tolstoy, Maksim Gorki gibi hikâye ve romancılarla Goethe, Rousseau, Friedrich Schiller, R. Tagore gibi şair ve yazarların eserlerinden örnek çevirilere de yer verilmiştir. Fevzi Lütfi (Karaosmanoğlu) eleştiri, Avram Galanti (Bodrumlu) dil, Ağaoğlu Ahmet Rus edebiyatı, Tekinalp (Moiz Kohen) siyasî ve içtimaî konularda yazmış, Rauf Yektâ, Mûsâ Süreyyâ mûsiki, Mimar Kemâleddin mimari yazılarıyla dergiye katılmıştır. Kâzım Şinasi (Önol), Hüseyin Namık (Orkun),

Halim Sabit (Şibay), Hamdullah Suphi (Tanrıöver) dergide yazan diğer isimlerdir. Tefrika edilen eserler arasında Halide Edip’in (Adıvar) Mev‘ud Hüküm romanı, Yakup Kadri’nin Erenlerin Bağından adlı denemeleri, Ahmed Râsim’in Meşrutiyet Tarihi-Mukaddemat’ı yanında İlyada (Leconte de Lisle), Beyaz Geceler (Dostoyevski) gibi çeviri eserler de bulunmaktadır. Dostoyevski’nin Ölüler Evinin Hatıraları adlı eserinin çevirisi derginin ilâvesi olarak verilmiştir. Dergi biri Çanakkale muharebeleri (1334 r./1918), diğeri Bursa için (1 Mayıs 1923, nr. 75) iki özel sayı hazırlamıştır. Çanakkale özel sayısının yeni harflerle iki ayrı baskısı yapılmıştır (haz. Muzaffer Albayrak, İstanbul 2006; haz. Ayhan Özyurt - Murat Çulcu, İstanbul 2006). Genellikle orta sayfada olmak üzere dergide fotoğraf ve resim gibi çok sayıda görüntü malzemesine de yer verilmiştir. Yeni Mecmua üzerine Bilal Kırımlı, Sebahattin Küçük, Zehra Yamaç gibi araştırmacılar

yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

Yeni Mecmua adıyla çıkan ikinci derginin ilk sayısı 5 Mayıs 1939'da yayımlanmıştır. Sahibi A. Cemal, mesul müdürü M. Faruk'tur. Derginin 12 Ağustos 1941'de çıkan 120. sayısından sonra bir süre daha yayımını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Dönemin magazin dergileri formatında bol fotoğraflı çıkarılan derginin fikir, sanat, edebiyat ve tarih alanlarında Peyami Safa, Nurullah Ataç, Sait Faik Abasıyanık, Kenan Hulusi Koray, Hakkı Süha Gezgin, Ömer Rıza Doğrul, Mahmud Yesâri, Sermet Muhtar Alus, Selâmi İzzet Sedes, Vâlâ Nurettin (Vâ-Nû), Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, Refik Halit Karay gibi isimlerin bulunduğu yazı kadrosuna röportajlarıyla Hikmet Feridun Es, çizgileriyle Ramiz Gökçe ve Ratip Tahir Burak gibi imzalar da katılmıştır. Peyami Safa "Haftadan Haftaya", Nurullah Ataç "Münekkit Gözüyle" başlıkları altında yazılar yazmış, Sermet Muhtar Alus, seri halinde devam eden yazılarında eski İstanbul'un gündelik hayatını ve bazı âdetlerini konu edinmiştir. Hakkı Süha Gezgin'in "Edebî Portreler" başlığı altında çoğu dönemin yaşayan şair ve yazarlarının ele alındığı yazıları ilgi uyandırmış, bazı tartışmalara da yol açmıştır (bu yazılar Edebî Portreler adıyla Beşir Ayvazoğlu tarafından 1997'de kitap haline getirilmiştir). Tefrika yazılar arasında Refik Halit'in "Sürgün", Peyami Safa'nın (Server Bedi imzasıyla) "Kanlı Güller", Sait Faik'in "Medârımaîşet", Vâ-Nû'nun "Vurgun Peşinde" romanlarıyla Mehmet Zeki Pakalın'ın "Tanzimat'tan Cumhuriyete Kadar Sadrazamlar"ı da yer almaktadır. Sait Faik Abasıyanık, Kenan Hulusi Koray, Server Bedi, Refik Halit Karay hikâyeleriyle dikkat çeken imzalardır. Bir süre yazılarıyla dergiye katılan Necip Fazıl Kısakürek'in "Senfoni" (Çile) şiiri şairin yeni eseri olarak önce kendisiyle yapılan bir röportajla tanıtılmış, üçüncü sayıdan itibaren dört bölüm halinde arka arkaya yayımlanmıştır. Mahmud Yesâri ve Refik Halit Karay bazı yazılarında matbuat hatıralarından söz etmiştir. Ömer Rıza Doğrul "Mehmet Âkif", "Ubeydullah Efendi", "Galile", "Tolstoy", "Mûsâ" gibi çoğu "kitleleri sürükleyen büyük dehalar"ı konu alan, Nurullah Berk Türk süsleme sanatlarından bahseden ya da "asker ressamlar" başlığını taşıyan sanat yazılarıyla dikkat çekmektedir. İbnülemin Mahmud Kemal, Refik Halit Karay, Halit Ziya Uşaklıgil, M. Fatin Gökmen, Yakup Kadri Karaosmanoğlu kendileriyle röportaj yapılan yazar ve bilim adamlarıdır. Bunlara Manisa Tarzanı gibi bazı renkli simalar da eklenebilir. Dergide dikkat çeken diğer yazılar arasında Sabiha Zekeriya

Sertel ve Eşref Edip'in (Fergan) "Fikret-Âkif Davası Nedir?", Adnan Giz'in "Türk Tarih ve Edebiyatında Londra" yazılarıyla Kaya Bilgegil'in "Güz" şiiri sayılabilir. "Bir Roman", "Haftanın Kitapları" gibi köşeler yanında sinema ve tiyatroya ayrılan sayfalar da bulunmaktadır. Münir Nurettin Selçuk'un oynadığı "Allah'ın Cenneti", "Kahveci Güzeli" ile Mahmud Yesâri'nin bir eserinden çekilen "Akasya Palas" filmleri bu sayfalarda tanıtılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahya Kemal Beyatlı, Siyasî ve Edebî Portreler, İstanbul 1986, s. 17-19; Sebahattin Küçük, "Yeni Mecmua Üzerine Bir İnceleme", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 7, Sivas 1998, s. 191-211; Necdet Ekinci, "İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Bilimsel Türkçülük Çabalarına Bir Örnek: Yeni Mecmua", İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, sy. 11, İstanbul 2001, s. 137-162; "Yeni Mecmua", TDEA, VIII, 584-585.

Âlim Kahraman

YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ

1865-1876 yılları arasında Osmanlı aydınlarının idareye karşı oluşturduğu muhalif topluluk.

Devletin bütünüyle yeniden yapılanması ve kurumlarının çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek hale getirilmesi zarureti Tanzimat devri denilen dönemin (1839-1876) en önemli meselesini teşkil etmiştir. Bu yapılanmada, siyasal anlamda temel kanunların hazırlanması ve nihayet Avrupa örneğinde bir anayasa ilânıyla devletin meşrutî parlamenter bir idareye kavuşturulması bazı kesimler tarafından ana hedef olarak belirlenmekle birlikte, bunun geniş topraklar üzerindeki yayılımının etnik ve dinî farklılıkları bir arada tutma siyasetine uygun düşüp düşmeyeceği üzerinde ciddi bir şekilde durulmuş olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı husus, dönemin aydınlarının dillerinden düşürmedikleri hürriyet söyleminde de kendini göstermiş, bu arada, Avrupa'da toplum katmanlarının ancak uzun zamanların zorlu mücadelelerinden sonra kendi toplumsal ve siyasal yapılarından çağdaş bir netice çıkarabildikleri hususu göz ardı edilmiştir. Bir diğer hayranlık konusu olan medeniyet tanımlaması hürriyet ve anayasa ile yönetilmenin bir sonucu gibi algılanmış, Osmanlı aydınları üzerinde derin ruhsal eziklikler doğuran Avrupa'ya mahsus bir üstünlük simgesi olarak ele alınmıştır. Gözlemlenen uygarlığın devletin mevcut yapısına uygunluğu sorgulanmamış, bu doğrultudaki uygulamaların devleti "âbâd" veya "berbâd" edeceği üzerinde fazla durulmamış ve yaşanan hayranlık hâlesi içinde onun "tek dişi kalmış bir canavar" olduğu, ancak imparatorluğun nihaî tasfiyesiyle örtüşen bir zaman dilimi içinde idrak edilebilmiştir. Yeni Osmanlılar'ı bu değerleri devletin kurtuluşu için zaruri gören bir fikrî akımın temsilcileri, imparatorluğun -hiç olmazsa müslüman kesimi için-belirli görüşlere sahip ilk "ideologları" diye tanımlamak mümkündür. Ancak bir arada anılan isimler arasında birbiriyle örtüşen bir düşünce beraberliği yoktur ve âhenkli bir grup ve resmî bir kuruluş olma kabiliyeti de tartışmalıdır (Berkes, s. 269 vd.; Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, s. 397; TCTA, VI, 1698-1701).

Beşerî coğrafyası içinde kendine özgü bir yapısı bulunan imparatorluğun,

bilhassa hürriyetçi ve milliyetçi akımların etkisiyle ayrılma eğilimi ve mücadelesi içine giren geniş bir hıristiyan nüfusa sahip olması durumu, Tanzimat döneminin önde gelen devlet adamlarından Mehmed Emin Âlî ve Keçecizâde Fuad paşaların göz önünde tutmak zorunda kaldıkları en önemli husus olmuştur. Özellikle 1856 Islahat Fermanı'ndan sonraki dönem içinde ortaya çıkan iç kargaşa ve dış müdahaleler reformların sıkı bir idare altında uygulanmasını kaçınılmaz kılmaktaydı. İleride Yeni Osmanlılar diye anılacak olan aydınların muhalefeti bu noktada kendini göstermiş ve hükümdardan ziyade hükümete, özellikle de Fuad Paşa'nın vefatından sonra

(1869) dizginleri sıkıca tek başına elinde tutan Âlî Paşa'ya yönelmiştir. Bu ikilinin hürriyetçi ve anayasal hareketleri ülke çıkarlarıyla uyumsuz ve tehlikeli gören, ancak şartların teşekkül etmesi halinde uygulanmak üzere bunları zamana bırakan siyaset anlayışlarına karşı çıkılmıştır. Tanzimat önderlerinin önce vatandaşların imparatorluğun muhafazası fikrinde birleştirilmesi, bir Osmanlı milleti oluşturulması, vatandaşların mahallî yönetimler vasıtasıyla devlet idaresine katılmaya alıştırılması, nihayet bunların seçecekleri temsilcilerle merkezde bir meclisin açılması aşamasına geçilmesiyle ilgili düşüncelerinin genel şartlar çerçevesinde çok daha gerçekçi bir reform siyaseti teşkil ettiğinde şüphe yoktur. Öte yandan benzer yapısal şartlar içinde bulunan komşu Avusturya ve Rusya'daki aydınların liberal istekleri ve muhafazakâr idarenin reformlar karşısındaki tutumunun Tanzimat ricâlinden pek de farklı olmadığı hususunun, Avrupa'daki durum hakkında oralarda yaşamış olarak fikir edinmeleri umulan muhalifler tarafından açıkça görülmesi beklenirdi. Ancak bunlar, Avrupa deyince yalnızca yaşamlarının bir kısmını geçirdikleri Fransa'yı anladıklarından bu konuda bilgisiz kalmışlardır.

Anayasa ilânı ve bir parlamento açılması fikri etrafında toplandığı iddia edilen, genelde yaş itibariyle de genç olan Tanzimat dönemi aydınları, kendilerine atfedilen her türlü eylem ve çağdaş fikir örgüsü içinde tarihte seçkin bir yer işgal ettiklerinde şüphe bulunmamakla beraber bunların Yeni Osmanlılar adıyla anılan bir cemiyet şeklinde ne zaman, nerede ve kimler tarafından kurulduğu, konuyla ilgili yetersiz kaynakların çeşitli ve birbirine ters düşen kayıtlarından ötürü tartışmalıdır ve mensuplarının önde gelenleri dışında diğerlerinin faaliyetleri de yeteri kadar açığa kavuşturulamamıştır. Dolayısıyla mevcut kaynaklardaki bilgilerin umumiyetle yapılageldiği gibi

sorgulanmadan kullanılması sakıncalıdır. Cemiyet mensuplarının çoğunlukla dönemin önde gelen edebiyatçılarından meydana gelmesi konuyu tarihçilik sahasından belirli ölçüde uzaklaştırmış, bu isimler yazdıkları eserlerle edebiyatçıların uğraşısına malzeme teşkil etmişlerdir. İlgili belge ve kaynak kıtlığı, Yeni Osmanlılar'ın kuruluş efsanesi halinde anlatılanların büyük kısmının, konunun ana kaynağı ve tanığı sayılan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in Yeni Osmanlılar Tarihi'ne dayandırılmasına yol açmıştır; ancak buradaki bilgilerin çelişkili durumu eserin kaynak olarak güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Ebüzziyâ Tevfik cemiyetin kuruluşunu, İstanbul'da Belgrad ormanında Nâmık Kemal'in de katıldığı bir kır gezisinde veya cemiyetin önemli isimlerinden Sağır Ahmed Beyzâde Mehmed Bey'in (Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın yeğeni) evindeki toplantıda olmak üzere iki farklı anlatımla açıklar (1865). Ebüzziyâ'daki bilgi kargaşası Kaya Bilgegil tarafından çözümlenmiş, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin aslında Avrupa'da kurulduğu (1867) ve Belgrad ormanındaki toplantıda teşkil edilen cemiyetin Fransızca "misyon" anlamında "meslek" adını taşıdığı tesbit edilmiştir (Yeni Osmanlılar, s. 355-356; Koray, XLVII/186 [1984], s. 565-567; Onaran, s. 291 vd.). Cemiyetin kurucuları olarak Sağır Ahmed Beyzâde Mehmed Bey ve arkadaşları Menâpîrzâde Nûri ve Kayazâde Reşad beyler gösterilmektedir. Ancak bunların, herhangi bir siyasî programa sahip olmaktan ziyade genelde bilhassa gazeteler üzerindeki sıkı denetimi ve bunların kapatılması sebebiyle Âlî Paşa'ya karşı duydukları hoşnutsuzluğun etkisiyle bir araya geldikleri var sayılmaktadır. 1867 Haziranında Veli Efendi çayırındaki toplantıda alınan karar doğrultusunda hükümet toplantı halindeyken Bâbıâli'yi basma, Sadrazam Âlî Paşa'yı öldürüp yerine o sıralarda Trablusgarp valiliği yapan Mahmud Nedim Paşa'yı getirme hazırlığı içinde bulundukları hususu, bu durum karşısında telâşa kapılan cemiyet mensuplarından Subhipaşazâde Âyetullah Bey'in kararı ifşa etmesi üzerine ortaya çıkmıştır. Ciddi bir hazırlık içinde olmadıklarının yanı sıra niyetlendikleri işin uygulanma kabiliyetinin de bulunmadığı açık olan bu suikast planını, başlatılan kovuşturma sayesinde arşiv belgeleri ışığında takip etmek mümkündür. Hadisenin öğrenilmesi üzerine Mehmed, Nûri, Reşad beyler yurt dışına kaçmak zorunda kalmış ve daha sonra gıyaben idama mahkûm edilmiştir (Bilgegil, 50. Yıl Armağanı, II, 370-401). Aynı şekilde fakat bu hadiseden bağımsız olarak Tasvîr-i Efkâr'da yazan Nâmık Kemal ve Muhbir gazetesinde çıkan yazıları sebebiyle Ali Suâvi ile Ziyâ Bey (Paşa), hükümetin sert önlemlerine hedef

teşkil ettiklerinden Mustafa Fâzıl Paşa'nın davetini kabul ederek yurt dışına çıkmışlar ve 30 Mayıs 1867'de Paris'e varmışlardır (Çelik, Ali Suavi, s. 92). Yapılan bir değişiklikle Mısır'daki veraset hakkı elinden alınan (1866), buna karşılık Hidiv İsmail Paşa'nın kendisine büyük bir tazminat ödediği kardeşi Mustafa Fâzıl Paşa, Fransa'ya gelen muhalifleri himaye etmiş ve kendilerini paraca desteklemiştir. Paşanın genç muhaliflerle daha önceden irtibat kurduğuna dair kuvvetli karineler mevcuttur (Berkes, s. 274). Nitekim Paris'te Sultan Abdülaziz'e hitaben yayımladığı açık mektubun Türkçe tercümesinin (Mart 1867), henüz İstanbul'da bulunan Nâmık Kemal'in üslûbunun kendisini ele vereceği endişesiyle Sâdullah Bey (Paşa) tarafından yapılması (Akyıldız, s. 7, 250-263) böyle bir bağlantıya işaret etmektedir.

31 Ağustos 1867'de Londra'da Mustafa Fâzıl Paşa'nın parasal desteğiyle Ali Suâvi tarafından çıkarılan Muhbir gazetesi kendilerine Yeni Osmanlılar tanımlaması yakıştırılan muhaliflerin sesi olmuştur. Aslında XIX. yüzyıl boyunca Avrupa'da monarşik idarelere karşı çıkanlar için kullanılmış bir tabir olan yeni/jön (jeuns) nitelemesi, daha sonraki dönemlerde genelde monarşi karşıtlığı kastedilmemekle beraber Osmanlı aydın muhalefetinin tanımlanmasının ayrılmaz bir sıfatı haline gelmiştir. Bu genç muhalifler kendilerini, bazan da Türkistan'ın erbâb-ı şebâbı veya o zamanlar "vatan" karşılığında kullanılan hamiyet kelimesiyle ifade edilen İttifâk-ı Hamiyyet gibi adlarla da tanıtmışlardır ki bu kelime "patriotic alliance" şeklinde tercüme edilmiştir (Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, s. 10). Yeni Osmanlılar'ın bir cemiyet halinde kurulmadığına ve nizamnâmesine dair herhangi

bir belgenin mevcut olmadığına dair yapılan açıklamaların yeni araştırmalar karşısında artık dayanağı kalmamıştır. Avrupa seyahati esnasında (1867) Sultan Abdülaziz'e yanaşan ve kendini affettirerek geri dönme izni alan Mustafa Fâzıl Paşa'nın bu gençleri kendi siyasî hesaplaşması için kullanmaya ve el altında tutmaya çalıştığı bilinmektedir. Paşa, Sultan Abdülaziz'in arkasından İstanbul'a dönmeden önce Baden Baden'de Ziyâ Bey, Nâmık Kemal ve Çapanzâde Âgâh Efendi'den başka içlerinde bazı yabancıların da bulunduğu muhaliflerden teşekkül eden küçük bir heyetle 30 Ağustos 1867 tarihinde yaptığı toplantıda on üç maddelik nizamnâmesiyle beraber Genç Türkiye (Jeune Turquie) cemiyetini

kurmuştur (Çelik, TT, XVIII/108 [1992], s. 327). Terim kargaşasını önlemek ve II. Abdülhamid devri muhalefet hareketini simgeleyen Jön Türkler (Juenes Turcs) tanımlamasından ayırmak üzere ismi Yeni veya Genç Osmanlılar diye tercüme edilmesi gereken (Davison, s. 173; ayrıca bk. Sungu, s. 777) bu cemiyetin nizamnâmesinde, Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e hitaben neşrettiği açık mektupta öngördüğü reformların yapılması ve baskıcı bir idare sürdürmekte olan siyasî sistemin ortadan kaldırılması esas amaç olarak gösterilmekteydi. Rusya'nın etkisinden kurtarılmaları için hıristiyan halka geniş hürriyetler verilmesi maddesi herhalde Avrupa'nın muhabbetini çekmeyi hedeflemekteydi. Diğer maddelerde iş bölümü ve görevlendirilen kişilerin belirlenmesi yer almaktaydı; nizamnâmenin 9. maddesi gizli tutulmuştu. Bu maddenin amaca ulaşmak için silâhlı örgütlenmeye işaret ettiği tahmin edilmekle beraber (Çelik, TT, XVIII/108 [1992], s. 327) bunun Şehzade Murad Efendi ile irtibat kurma ve ortak çalışma gibi bir hususa değinmesi daha mümkündür. Nitekim II. Abdülhamid, Sultan Abdülaziz devrinde cereyan eden bu olaylar hakkında yakınlarından Besim Bey'e yazdırdığı, Yıldız evrakı arasında bulunarak yayımlanan notlarında (İbnülemin Mahmud Kemal, XVI/14 [1926], s. 90-91), Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin Murad Efendi'nin bilgisi dahilinde ve saltanatı ele geçirmek maksadıyla ve onun teşvikiyle faaliyet gösterdiğini, hatta Sağır Ahmed Paşazâde Mehmed Bey'in Murad Efendi tarafından gönderildiğini ve bizzat kendisine de gelerek niyetlerini ifşa ettiğini ileri sürmüştür (Mufassal Osmanlı Tarihi, VI, 3136, 3138). Nizamnâmenin 11. maddesi, Mustafa Fâzıl Paşa'nın İstanbul'da bulunmasının cemiyet faaliyetleri açısından gerekli görülmesi halinde kendisine dönme izni verilmesi için çalışılacağının belirtilmesi, paşanın böyle bir izni Avrupa seyahati esnasında Sultan Abdülaziz'den almış olmasından ötürü açık bir çelişkidir. Paşa cemiyetin faaliyetleri için senelik 300.000 frank tutarında büyük bir tahsisat ayırmıştı.

Cemiyet içinde yer aldığı ileri sürülen kişiler arasında bir düşünce ve amaç birliğinden söz etmek mümkün değildir. Bunların önde gelen isimleri, Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz ile arasını düzeltmesinden sonra maddî sıkıntı içine düşmüş ve muhalefetten vazgeçerek yurda dönmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen paşa ihtiyaten elindeki imkânı muhafaza etmeyi sürdürmüş ve Londra'da haftalık olmak üzere ilk sayısı 29 Haziran 1868'de çıkarılan Hürriyet gazetesinin masrafları için gereken parayı tahsis

etmiştir (Koray, XLVII/186 [1984], s. 578). Hürriyet 63. sayısına kadar (Eylül 1869) Nâmık Kemal ve Ziyâ Bey'in, Nâmık Kemal'in bu tarihten itibaren ayrılması üzerine yalnızca Ziyâ Bey'in idaresinde sert bir muhalefet yürütmüş ve 23 Haziran 1870'te Cenevre'de çıkan 100. ve son sayısına kadar muhalefetine devam etmiştir (Czygan, s. 76). Hürriyet gazetesi etrafında toplanan muhalif gruptan ilk ayrılan İstanbul'daki meslek kuruluşunun önderi Sağır Ahmed Paşazâde Mehmed Bey'dir. Daha ziyade bir eylem ve macera adamı olan Mehmed Bey bu hareketi yetersiz ve eylemsiz bulmaktaydı. Sultan Abdülaziz'e bir suikast tasarladığını, İsviçre'de Hüseyin Vasfi Paşa ile çıkardığı İnkılâp adlı gazetede yayımlanan bir makalesinde dile getirmiştir (Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 437-438). Mehmed Bey 1870-1871 savaşında Fransız ordusunda Almanlar'a karşı gönüllü olarak savaşmıştır. Londra'da Muhbir'i çıkaran Ali Suâvi ise gruptan en erken ayrılan diğer radikal tiplerden biridir. Paris elçiliği memurlarından Kânipaşazâde Ahmed Rifat Bey gibi kişisel beklenti ve özel hesaplarla muhalif gruba katılanlar da bu sebepler ortadan kalktıkça ayrılırlar. Nâmık Kemal, babasına yazdığı Aralık 1869 tarihli bir mektupta ülkü ve ilkesi olmayan bu kişiler yüzünden güvenilecek adam yokluğundan serzenişte bulunur (Kuntay, I, 563; Koray, XLVII/186 [1984], s. 579). Nihayet kendisi de Âlî Paşa'dan izin alıp 24 Kasım 1870'te İstanbul'a döner. Âlî Paşa ile barışan, ancak eline bakan muhalifleri ve finanse ettiği gazeteyi kardeşi Hidiv İsmâil Paşa aleyhine neşriyatta bulunmak amacıyla tutmak isteyen Mustafa Fâzıl Paşa'nın siyasî aleti olmayı kabul eden Ziyâ Bey 84. sayıya kadar Londra'da Hürriyet'i çıkarmaya devam eder. Âlî Paşa aleyhindeki neşriyatı için Londra'daki Osmanlı elçiliğinden yapılan şikâyet üzerine 88. sayıdan itibaren gazeteyi kapatarak İsviçre'ye kaçmak zorunda kalır. Burada (Cenevre) Hürriyet'in son on iki sayısını taş basması halinde yayımlamaya çalışır. Neticede Âlî Paşa'nın vefatı üzerine sadrazam olan Mahmud Nedim Paşa'nın ilân ettiği genel aftan istifadeyle yurda döner (1871). Ali Suâvi'nin de gelmesiyle (Kasım 1876) Yeni Osmanlılar muhalefetinin yurt dışındaki etkinliği sona erer. Hareketin önde gelen isimleri, ilk sadâretinden (Temmuz 1872) itibaren önder kabul ettikleri Midhat Paşa'nın etrafında toplanmaya başlarlar. Yurt içinde Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve V. Murad'ın tahta çıkarılmasıyla (30 Mayıs 1876) gelişecek olan siyasî hadiselerde ve bir anayasa ilân edilmesi aşamasında (23 Aralık 1876) tarihsel rollerini oynamaya devam ederler.

Avrupa’da geçirdikleri zaman içinde Yeni Osmanlılar ne bir siyasî ve sosyal parti olabilmiş ne de aralarında görüş birliğine varabilmişlerdir (Koray, XLVII/186 [1984], s. 581). Tesadüfen bir araya gelmiş ve teker teker dağılıp gitmişlerdir. Kendilerine biçilen simgeselliğin, hürriyet ve anayasa (nizâmât-ı esâsiyye) isteklerinde ve bir şûrâ-yı ümmet (parlamento) açılması taleplerinde, bunları imparatorluğun kurtuluşu için zorunlu görmelerinde ve bu görüşlerin fikir ve eylem bakımından kendilerinden daha etkin olan daha sonraki halefleri (Jön Türkler) tarafından aynen tekrar edilmesinde yattığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Yeni Osmanlılar’ı tarihte yaşatan ve önemli kılan aynı esasların peşinde koşan ardıllarının kazandığı başarıdır. 1876 anayasasının ilânının ve bunun 1908’de tekrar yürürlüğe girmesinin, Abdülaziz’in tahttan indirilmesi gibi II. Abdülhamid’in sıkı idaresine de son verilmesinin ve saltanattan uzaklaştırılmasının Jön Türkler’in bir başarısı gibi görülmesi bu ilk muhalifleri unutulmaz kılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. D. Mordtmann, İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı’dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, s. 153-168; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Yeni Osmanlılar Tarihi (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul 1973; Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 757-775; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, a.e., s. 777-857; Midhat Cemal Kuntay, Namık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında), İstanbul 1944, I, tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3133-3318;

R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, s. 172-233; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları), s. 269-297; M. Kaya Bilgegil, “Türkiye’de Bazı Yeni Osmanlılarla Yeni Osmanlı Taraftarlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü”, 50. Yıl Armağanı: Genel Konular, Erzurum 1973, II, 341-401; a.mlf., Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni

Osmanlılar, Ankara 1976, tür.yer.; İsmail Doğan, Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul 1991, s. 196-208; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., “Mustafa Fazıl Paşa ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin Tüzüğü”, TT, XVIII/108 (1992), s. 326-328; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Syracuse 2000, tür.yer.; a.mlf., “Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri”, TCTA, VI, 1698-1701; Fazlı Arabacı, Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri, Ankara 2004; Burak Onaran, A Bas le sultan. La conjuration de Kuleli (1859) et l’organisation Meslek (1867). Les Premières tentatives de détrônement après l’abolition des janissaires (doktora tezi, 2009), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, s. 291-411; Ali Akyıldız, Sürgün Sefir Sadullah Paşa, İstanbul 2011, s. 7, 250-263; Christiane Czygan, Zur Ordnung des Staates: Jungosmanische Intellektuelle und ihre Konzepte in der Zeitung Ḥürrīyet (1868-1870), Berlin 2012, tür.yer.; İbnülemin Mahmud Kemal, “Abdülhamîd-i Sânî’nin Notları”, TTEM, XVI/14 (1926), s. 90-91; Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, TTK Belleten, XLVII/186 (1984), s. 563-582.

Kemal Beydilli

YENİ SARAY

(bk. TOPKAPI SARAYI).

YENİ TÜRK MECMUASI

Fikrî, siyasî, edebî aylık dergi.

İstanbul Eminönü Halkevi tarafından Ekim 1932'den Nisan 1943'e kadar 125 sayı yayımlanmıştır. Yazı işleri müdürlüğü başta adı belirtilmeden Abdülhak Hâmid tarafından yürütülmüş, Bu görevi 46. sayıda Agâh Sırrı Levend, 95. sayıdan sonra Yavuz Abadan üstlenmiştir. İlk sayıda yer alan "Bu Mecmua Niçin Çıkıyor?" başlıklı yazıda, inkılâp ve insanlık idealini kalplerinde duyan mütefekkir muharrirlerin yazıları için bir kürsü olacağı söylenen derginin Türk dimağını müsbet ilmin mantığını kavrayacak hale getirme, ilim mantığını yayma ve propagandasını yapma gibi amaçları sayılır. Millî hayatın önemine vurgu yapılarak oradan beslenen ve insanın en büyük kuvveti olan his ve temayüllerin sanatkâr eliyle ifade edildiğinde yepyeni heyecanlar vücuda getireceği belirtilir. Millî hayatın ise millî tarihten kuvvet alacağı ifade edilir. Yeni bir insan ve toplum modelini hedefleyen dergide başta siyaset, iktisat, dil, edebiyat, tarih, felsefe, terbiye, ilim, kültür, mimari, resim, tiyatro olmak üzere hemen her alanda yazılara yer verilmiş, şiir ve hikâyeler yayımlanmış, "ecnebi edebiyatı", "kitâbiyat", "ilim hareketleri" gibi sayfalar açılmış, "Evimizde Çalışmalar" başlığı altında halkevinin faaliyetleri duyurulmuştur. Özellikle dil kurultaylarının yapıldığı aylara rastlayan sayılarda dil konulu yazıların öne çıktığı görülmektedir.

Seri halinde yayımlanan yazılar arasında Hikmet Turhan Dağlıoğlu'nun "İstanbul Mezarları", "Geçmiş Asırlarda İstanbul Hayatı", "İstanbul Bibliyografyası"; Şerif Hulûsi'nin "Bibliyografi 1930-1934 Seneleri Türkiyat Neşriyatı", "Avrupa Matbuatı"; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun "Türkler'de Aile İçtimaiyatı"; Raşit Gökdemir'in "Osmanlı Devletinin Malî Ahvali"; Hüseyin Namık Orkun'un "Türk Tarihinin Yardımcı İlimlerinden Paralar Bilgisi, Armalar Bilgisi, Kitâbeler Bilgisi" adlı çalışmaları dikkat çekmektedir. Naci Yüngül'ün Ch. Diehl'den tercüme ettiği "Bizans" ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "M. Test'le Geçirdiğim Gece" tefrika halinde yayımlanan çeviri yazılardır. Sabri Esat Siyavuşgil'in Jean Piaget'den yaptığı çeviri "İçtimaî Hayat ve Çocuk Düşüncesi" başlığıyla çıkar. Dergide

İsmet Paşa, Recep Peker, Necip Ali Küçüka, Cevdet Kerim İncedayı, Celal Bayar gibi siyasîlerin verdikleri nutuk metinleri yanında Kesler tarafından halkevinde verilen "Büyük Şehrin İçtimaî Çehresi ve Zamanımızda Büyük Bir Şehirden Beklenen Vazifeler", Vasfi Rıza Zobu'nun "Amatör Tiyatrocular ve Tiyatrolar" konulu konferans metinleriyle bazı tebliğlere de (Dr. A. Süheyl Ünver, "Tıp Dilinin Gidişi") yer verildiği görülmektedir. Nahit Sırrı Örik'in Anadolu'ya ait gezi notları ile "Bir Küçük Çocuk" yazısı, Halide Nusret Zorlutuna'nın "Benim Küçük Dostlarım"dan bazı çocuk portreleri ve Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın "Annemin Ölümü", Reşat Nuri Güntekin'in "Küçük Şehirlerde Cuma" gibi yazıları dergideki hatıra yazılarındandır. Sadri Etem Ertem, Nahit Sırrı, Örik, Naki Tezel hikâyeleriyle; Orhan Seyfi Orhon, Şükûfe Nihal Başar, Halit Fahri Ozansoy, İlhami Bekir Tez şiirleriyle yer almış belli başlı isimlerdir. Adı geçenlerden başka Falih Rıfkı Atay, Hasan Âli Yücel, Mehmed Halid Bayrı, Agâh Sırrı Levend, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Suut Kemalettin Yetkin, Faruk Nafiz Çamlıbel, Yaşar Nabi Nayır, Cemil Sena Ongun, Elif Naci, M. Şakir Ülkütaşır, Tahsin Banguoğlu, Ragıp Özdem, Zahir Sıtkı Güvemli, Sadi Yaver Ataman, Aziz Ogan, Yavuz Abadan, M. Ragıp Kösemihal (Gazimihal), Ceyhun Atuf Kansu, Tahir Alangu, Münir Süleyman Çapanoğlu da derginin yazarları arasında sayılabilir. İlk sayıda, Mehmet Emin Erişirgil tarafından Bergson'dan tercüme edilen "Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı" adlı eserin formalar halinde ilâve şeklinde verileceği ilân edilmiştir. Temmuz 1933'te çıkan 10. sayıda "Ahmet Haşim'e Ait Hâtıralar" başlıklı bir özel bölüm açılmış, 11-14. sayılar birleştirilerek hacimli bir cilt halinde Cumhuriyet'in onuncu yıl dönümü sayısı olarak çıkarılmıştır. Ölümü üzerine Abdülhak Hâmid'e ayrılan 54. sayı da (Haziran 1937) özel sayılardandır. Songül Uğur, Türkiye Cumhuriyeti'nin "Halka Doğru" Politikasında Yeni Türk Mecmuası'nın Yeri adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2003, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Yıldız Akpolat Davut, "İstanbul Halkevi Yayın Organı: Yeni Türk Mecmuası (1932-1943)", Türkiye Günlüğü, sy. 40, Ankara 1996, s. 76-92;

“Yeni Türk”, TDEA, VIII, 587; Mahmut H. Şakiroğlu, “Yeni Türk”, DBİst.A, VII, 468.

Âlim Kahraman

YENİ VÂLİDE KÜLLİYESİ

Üsküdar’da XVIII. yüzyılın başlarında inşa edilen külliye.

Üsküdar İskele Meydanı’nın sol tarafında yer almaktadır. Klasik Osmanlı mimarisinin son ve Lâle Devri’nin en önemli örneği olan külliye III. Ahmed’in annesi Gülnûş Emetullah Sultan tarafından yaptırılmıştır; diğer vâlide sultan külliyelerinden ayırt edilebilmesi için bu isimle anılmıştır. Cami, sıbyan mektebi, imaret, türbe, hazîre, sebil, çeşmeler, abdest muslukları, helâlar, su haznesi, gusülhâne, meşruta, dükkânlar ve hünkâr kasrından meydana gelen külliyenin inşasına 23 Şâban 1120 (7 Kasım 1708) tarihinde başlanmış, 15 Muharrem 1123’te (5 Mart 1711) ibadete açılan camiden sonra (Silâhdar, II/2, s. 246, 269; Râşid, III, 252, 347) diğer yapıların inşasına devam edilmiştir. Caminin inşa kitâbesi 1122 (1710) tarihini taşır. Külliyeye XIX. yüzyılda yangın havuzu ve muvakkithâne ilâve edilmiştir. Yapılarda kullanılan mermerler Marmara adasından temin edilmiştir. Külliyenin dönemin Hassa başı mimarı Kayserili Mehmed Ağa tarafından inşa edilip edilmediği kesin olarak bilinmemektedir. Külliyede klasik normların etkisi

hâlâ güçlüdür, bununla birlikte başta süsleme olmak üzere ayrıntılarda bazı yenilikler göze çarpar. Yapılar merkezdeki caminin ve bunu kuşatan dış avlunun etrafına yerleştirilmiştir. Sadece imaret bu gruptan ayrılarak deniz kıyısında inşa edilmiştir. Gusülhânenin arkasındaki meşruta ise günümüze ulaşmamıştır. Osmanlı döneminde gerçekleştirilen tamiratlar hakkında bilgi bulunmayan külliye son olarak 1940’ta kapsamlı bir onarım görmüştür.

Külliyenin en önemli yapısı olan cami merkezî kubbeli harim ve revaklı avludan meydana gelmektedir. Harim ve avlu zeminden yükseltilmiş olup yapıya yelpaze gibi açılan taş merdivenlerle ulaşılmaktadır. Kareye yakın plana sahip harim kısmı, sekizgen kurgulu taşıyıcı sisteme oturtulmuş merkezî kubbeli bölüm ve iki yanındaki sahnlarla Rüstem Paşa Camii’nin bir tekrarı gibidir. İri fil ayakların taşıdığı kemerlere oturtulan kubbenin köşelerine tromplar yerleştirilmiştir. Üç bölümlü olan sahnlarda tâlî girişlerin bulunduğu orta kısımlar çapraz tonozlarla, yan kısımlar kubbelerle

örtülmüş, harimin üç tarafı sütunların taşıdığı mahfillerle çevrilmiştir. Klasik üslûpta bir minbere sahip olan yapının mermer mihrabı âbidevî bir örnek olmakla birlikte önceki örneklerin âhenginden uzaktır. Etrafındaki çinilerin teknik özellikleri Kütahya'da üretildiklerine işaret etmektedir. Bazı araştırmacılar bunların Tekfur Sarayı'nda üretildiğini söylemekteyse de atölyenin bu tarihlerde henüz faaliyete başlamadığı bilinmektedir. Kubbe eteğinde dolanan mukarnaslı friz dikkati çeken bir başka süsleme unsurudur. Ancak harimde en dikkat çekici süslemeler mihrabın sol tarafında yer alan ve bir kapı ile hünkâr kasrına irtibatlandırılan, konsollar üzerine oturan bir balkon şeklinde tasarlanmış hünkâr mahfilinde görülür. Buradaki mihrabın mermer süslemeleriyle mahfilin camiye açılan bronz şebekelerinde itinalı bir işçilik görülmektedir. Mihrabın solunda duvarda asılı Kâbe örtüsünden büyük bir parça yakın tarihte çalınmıştır. Beş bölümlü son cemaat mahallinin ortasındaki cümle kapısı sadece mukarnas frizleriyle çerçevelenmiştir. Kapı üzerinde yer alan, başlangıç ve bitiş tarihlerini veren ta'lik hatlı manzum inşa kitâbesi Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi tarafından yazılmış olup Fındıkzâde İbrâhim Efendi'nin hattıdır. Yalın bir tasarıma sahip son cemaat mahallindeki en ilgi çekici unsur iri taş konsollar üzerine oturtulmuş mükebbiredir. Son cemaat mahallinin uçlarında bulunan klasik tarzdaki minareler ikişer şerefeli olarak tasarlanmıştır.

Caminin dış kurgusu, piramidal görünümlü klasik dönem örneklerinden farklı şekilde kademeler halinde yükselen dikey bir gelişim gösterir. Öte yandan kasnak kısmına açılan pencereler kubbeyi oldukça basık göstermektedir. Dış kütlede dikkati çeken en önemli ayrıntılar ise türünün ilk örneklerinden sayılan kuş evleridir. Osmanlılar'daki hayvan sevgisinin kayda değer örnekleri olan bu unsurlar plastik özellikleri sayesinde dinî ve sivil mimariyi bütün güzellikleriyle yansıtmaktadır. Kare planlı avlu klasik örneklerin aksine harim kısmından daha büyük tasarlanmıştır. Küçük kubbelerle örtülü revaklarla kuşatılan avlunun merkezinde yer alan şadırvan sekizgen planlıdır. Şadırvanın köşeleri sütunlarla, yüzleri ise itinalı bir işçilik gösteren taş süslemelerle değerlendirilmiştir. Pencereleri örten ajurlu bronz şebekelerin süslemeleri de ayrıca zikre değer ayrıntılardır. Üst kısımda dolanan, manzum metni Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi'ye ait kitâbeden şadırvanın 1123'te (1711) tamamlandığı anlaşılmaktadır. Avlu kapılarının üzerinde bulunan panolarda ise Bursalı Hezarfen Mehmed

Efendi’nin celî sülüsle yazdığı âyetler görülmektedir. Mihrap duvarının solunda yer alan hünkâr kasrının iç mekândaki kalem işi süslemelerine dayanılarak XIX. yüzyılda yenilendiği söylenebilir. Ahşaptan yapılan kasır sofalı tasarımı ile tipik bir sivil mimarlık örneğidir. Oldukça harap durumda iken 1976’da kapsamlı bir onarımdan geçirilmiştir.

Hünkâr kasrının önünde bulunan sebil ve muvakkithâne ile küçük bir grup oluşturan Gülnûş Emetullah Sultan’ın türbesi Silâhdar Mehmed Ağa’nın kaydettiğine göre 1127 (1715) yılında vefatından önce inşa edilmiş ve vasiyeti üzerine orada defnedilmiştir (Nusretnâme, II/2, s. 336). Bu grubun arkasındaki üçgen planlı hazîrede değişik dönemlere ait mezarlar tesbit edilmiştir. Sivri kemerlerle bağlanan sütunlardan oluşan türbenin üst kısmı kafes şeklinde bir kubbe ile örtülüdür. Kemerli açıklıklar, dilimli kemerli ikinci bir çerçeve içine alınmış olup son derece zarif bronz şebekelerle kapatılmıştır. Kubbe eteğini dolanan Âyetü’l-kürsî kuşağı yine Hezarfen Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Emetullah Sultan’ın mezarını belirleyen baş ve ayak taşlarının süslemesi de Lâle Devri’nin müstesna örnekleri arasındadır. 1121’de (1709) tamamlandığı anlaşılan sebilde taş ve maden işçiliği şadırvandakine benzer nitelikler taşımaktadır. Çokgen planlı ve beş yüzlü olan sebilin her yüzünde sütunların taşıdığı sivri kemerlerle teşkil edilmiş pencereler vardır. Pencereler dilimli kemerli çerçeveler içine alınmış bronz şebekelerle kapatılmıştır. Bunun inşa kitâbesinin metni Naîmâ Mustafa Efendi’ye aittir. Cephelerin üzerinde dolanan geniş saçak ve kasnak arkadaki basık kubbeyi gizlemektedir. Bu grubun arkasındaki üçgen planlı hazîrede XVIII ve XIX. yüzyıllara ait mezarlar bulunmaktadır.

Pencereli bir ihata duvarıyla belirlenen dış avlunun batı tarafındaki abdest

muslukları ile helâların arasında yer alan geçidin üzerinde sıbyan mektebi yer almaktadır. Taş ve tuğla malzemeden almaşık olarak teşkil edilen dikdörtgen planlı iki tonozlu birimden meydana gelen mektebin tamamıyla taş malzemeden olan alt katındaki oda mahya malzemelerinin muhafazasına ayrılmıştı. Bu grubun yol tarafındaki yedi adet tonozlu mekân ise külliyeye gelir sağlayan dükkânlardı; ancak bugün özel mülkiyetin tasarrufundadır. Ayrı bir paftada kurulan imaretin kitâbesi bulunmamakla birlikte külliye programı içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yapının başlangıçta fodla fırını olarak kullanıldığı bilinmektedir. Dükkânların karşısındaki girişten

ulaşılan “L” şeklindeki avludan geçildikten sonra tonozlu bir galerinin iki yanına yerleştirilmiş geniş salonlara varılır. Bunlardan soldaki tonozlarla, ocaklar bulunan sağdaki ise fenerli kubbelerle örtülmüştür. 1970’te kapsamlı bir onarım geçirdikten sonra uzun süre market şeklinde kullanılan yapı, yakın zamanda bazı müdahaleler görerek ve kısmen tamir edilerek ticarî işlevini sürdürmektedir.

Sebilin yanında yer alan çeşme caminin tamamlanmasından evvel 1121’de (1709) yaptırılmıştır. Lâle Devri’nde gelişen süsleme özelliklerinin tamamının bir arada görüldüğü yapı bütün yüzeyini ince bir işçilikle dolduran taş süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Bilhassa kâse içine yerleştirilmiş meyve kompozisyonlarının benzerleri III. Ahmed’in Topkapı Sarayı’ndaki hususi odasında karşımıza çıkmaktadır. Çeşmeyi taçlandıran alınlık yapıya ayrı bir özellik kazandırmaktadır. Kitâbede Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi’nin şiiri Durmuşzâde Ahmed Efendi’nin hattıyla yazılmıştır. Yine Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi’ye ait inşa kitâbesinden 1122’de (1710) yapıldığı anlaşılan arka taraftaki ikinci çeşme, arkasında bulunan dikdörtgen planlı gusülhâneden dolayı “imam çeşmesi” diye adlandırılmaktadır. Diğerinin aksine son derece yalın bir tasarıma sahip bu menzil çeşmesinin arka tarafındaki büyük hazne, aynı zamanda külliye ile birlikte yaptırılan su yollarıyla getirtilen suyun külliyedeki su tesislerine dağıtımını sağlayan bir maksemdir. Helâların teşkil ettiği dirseğe yapılan harik havuzunun III. Selim döneminde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Taş ve tuğladan almaşık örgülü duvarların dar olanında bir, geniş olanında iki yuvarlak kemerli ayna bulunmaktadır. Türbenin arkasında yer alan muvakkithânenin yapısal özellikleri bunun da XIX. yüzyılda eklendiğine işaret etmektedir. Kare planlı yapının cadde üzerindeki duvarı üç yüzlü olarak dışa taşırılmıştır; halen bir dernek tarafından kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdar, Nusretnâme, II/2, s. 246, 269, 336; Râşid, Târih, III, 252, 347; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 187; Muzaffer Sudalı, Hünkâr Mahfilleri, İstanbul 1958, s. 7; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 309-316, 388-

391; Ayda Arel, On Sekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975, s. 47; Ahmed Refik Altınay, Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 42; Kâzım Çeçen, İstanbul'un Vakıf Sularından, Üsküdar Suları, İstanbul 1991, s. 68-74; Aras Neftçi, "18. Yüzyıl Kuşevleri", Semra Ögel'e Armağan: Mimarlık ve Sanat Tarihi Yazıları, İstanbul 2000, s. 96-97; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 379-391; II, 556-557, 940, 991; III, 1070-1071, 1189, 1218-1219; Müşfika Akbulut, Üsküdar Yeni Camii ve Külliyesi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gülçin Erol Canca, "Gülnuş Emetullah Valide Sultan/Yeni Valide Külliyesinin Lale Devri Mimarisi İçindeki Yeri", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (ed. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, II, 90-104; Mustafa Güler, Gülnüş Vâlide Sultan'ın Hayatı ve Hayratı, İstanbul 2006, I, 34-39; Nadide Seçkin, "Yeni Valide Külliyesi", DBİst.A, VII, 468-470.

Tülay Sezgin Orman

YENİ ZELANDA

Büyük Okyanus'un güneyinde bir takımada ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Büyük Okyanus'un güneyinde Avustralya'nın yaklaşık 2000 km. güneydoğusunda yer alır ve iki büyük ada ile (Kuzey adası ve Güney adası) çok sayıda küçük adadan (en önemlileri Kermadec, Chatham, Solander, Steward, Snares, Bounty, Antipodes, Auckland, Campbell) oluşur. Yüzölçümü 268.680 km², nüfusu 4.300.000 (2010 tah.), başşehri Wellington (390.000 nüfus), diğer önemli şehirleri Auckland (1.300.000), Christchurch (310.000), Hamilton (203.000) ve Dunedin'dir (116.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kuzeyden güneye doğru 1600 km. kadar uzanan iki büyük ada (North Island, South Island) oldukça dar olan Cook Boğazı ile birbirinden ayrılır. Yeni Zelanda jeolojik açıdan çok genç ve tektonik açıdan çok aktif bir alandır. Ülke volkanizma açısından da aktiftir. Yeni Zelanda'nın bugünkü coğrafî görünümünün gelişiminde esas rolü tektonizma ve volkanizma oynamıştır. Daha engebeli olan Güney adasında kuzeydoğu-güneybatıya uzanan Güney Alpleri'nde (Southern Alps) yükselti 3500 metreyi aşar (Cook dağı 3754 m.). Güney Alpleri güney yarımküredeki en önemli buzullaşma merkezlerinden biri olarak kabul edilir. Yeni Zelanda'da 3100 civarında buzul bulunur ve bazı buzullar hemen hemen deniz seviyesindedir. En büyük buzul Cook dağının doğusunda yer alan 29 km. uzunluğundaki Tasman buzuludur. Yeni Zelanda, Büyük Okyanus'un güneybatısında batı rüzgârları kuşağının ortasında yer alır. Dağlık alanlar bu rüzgârların etkisini kesen doğal engeller oluşturur ve ülkeyi iklim bakımından belirgin şekilde ikiye ayırır. Güney adasının batı kesimi Yeni

Zelanda'nın en nemli alanlarını meydana getirirken yaklaşık 100 km. uzaklıktaki dağların doğusunda kalan alanlar ülkenin en kurak yerleri arasındadır. Batı rüzgârları dağların batı yamaçlarına oldukça fazla yağış bırakır. Doğu kıyıları ise yaz mevsiminde bol güneşlidir. Kuzey adası Güney adasından çok daha ılık olmakla beraber dağlık alanlarda ortaya çıkan koşullar sebebiyle daha serin ve nemlidir. Yeni Zelanda'da yağışlar 600-1600 mm. arasındadır. Yıllık ortalama sıcaklıkların 10-16 dereceler seviyesinde değiştiği ülkede en sıcak aylar ocak ya da şubat, en soğuk ay ise temmuzdur. Bilhassa haziran-ekim arasında yoğun kar yağışı, kayak turizmini ön plana çıkararak özellikle Kuzey Amerika'dan birçok kayak meraklısını buraya çeker.

Yeni Zelanda'nın bitki örtüsü büyük bir çeşitliliğe sahiptir ve eşsiz olarak nitelenir. Kuzey kayınının (nothofagus sp.) beş türü, kauri (agathis australis) ve Kuzey adasında nisbeten alçak alanlarda geniş yayılış alanı bulan podocarpus (kahverengi çam ya da erik çamı gibi isimlerle de bilinen podocarpus sp.) belli başlı doğal orman ağaçlarıdır. Ülkenin flora ve faunasına kayıtlı türlerin yaklaşık % 50 kadarının ülkeye özgü yani endemik olduğu bilinmektedir. Denizel çeşitlilik çalışmaları yaklaşık 13.000 türün tanımlandığını göstermektedir. Yeni Zelanda'da çok sayıda koruma alanı vardır. Bunlardan bazıları UNESCO miras listesinde yer alır. Denizel koruma alanlarının sayısı yirmiye yakındır. Yeni Zelanda her ne kadar önce Maoriler, ardından Avrupalı göçmenler yüzünden doğal özelliklerinden bazılarını kaybetmişse de çevre konularında dünyadaki "yeşil toplumlar"ın önde gelenlerinden biridir. Temiz su, hava kirliliği, yenilenebilir enerji kullanımı ve biyoçeşitliliğin korunması gibi çevreyle ilgili göstergeler dikkate alındığında dünya ülkeleri sıralamasında çevre bilimciler bu ülkeyi birinci sıraya yerleştirmektedir. Enerjinin % 70'i yenilenebilir kaynaklardan (su ve jeotermal enerji) sağlanan ülkede 2025 yılında bu oranın % 90'lara ulaşması hedeflenmektedir.

Ülkede 1963 yılında 2,5 milyon dolayında olan nüfus 1991'de 3,5, 2001'de 3,8 milyona ulaşmış, 2010 yılında 4,3 milyonu aşmıştır. Nüfusun dörtte üçü Kuzey adasında yaşarken Güney adasındaki nüfus % 25'in de altındadır. Diğer adalar daha az nüfusa sahiptir. Yıllar arasında bazı dalgalanmalar dikkat çekmekle beraber nüfusun genelde benzer artış oranlarına sahip olduğu görülmektedir. Günümüzdeki nüfusun yaklaşık % 75'i

Avrupalılar'dan meydana gelmektedir. Diğer etnik gruplar arasında Çinliler en büyük orana sahiptir. Yeni Zelanda'da nüfusun % 53'ü hıristiyandır. Geriye kalan nüfusun yaklaşık % 40'ı ya yerel inanışlara sahiptir ya da dini yoktur. Ülkedeki müslüman, Budist ve Hindular'ın oranları çok daha düşüktür.

Yeni Zelanda gelişmiş bir ülke olmakla birlikte ekonomik faaliyetlerinde hayvancılığın hâkim oluşu ile diğer gelişmiş ülkelerden ayrılır. Yeni Zelanda bu alandaki belli ürünlerde dünya genelinde ilk sıralarda yer alır. 1800'lü yıllardan itibaren otlaklarını geliştirmeye çaba göstermiş, XIX. yüzyılın sonlarında dış ticaretin % 67,2'si hayvan ve hayvan ürünlerinden oluşurken 1921'de bu oran % 93,3'e çıkmıştır. Yeni Zelanda'da ekonomik faaliyetler özellikle küçükbaş hayvan yetiştiriciliği üzerine yoğunlaşmıştır. Ülkedeki koyun sayısı 2010 yılında 32,5 milyon dolayındadır (nüfusa oranlanırsa dünyada birinci sırada yer alır). Bunun yanında 8,9 milyon büyükbaş hayvan bulunmakta, hayvan yetiştiriciliği genelde modern çiftliklerde yapılmaktadır. Söz konusu çiftliklerin çevresinde yer alan mera alanları nöbetleşe kullanılarak daha uzun süre hayvan beslenmesine yetecek şekilde işletilmekte, gübreleme ile verimin yüksek düzeyde tutulmasına çalışılmaktadır. Ticarî bakımdan taşıdığı önemin farkedilmesiyle ülkede geyik üretimi de yapılmaya başlanmıştır; 2010 yılı verilerine göre geyik sayısı 1,1 milyon dolayındadır. 2000'li yıllarda Yeni Zelanda dünya süt ve süt ürünlerinin % 30'unu tek başına karşılıyordu. 11.000'den fazla çiftçinin ortak olduğu tek bir şirket 600'den fazla ürünle dünyanın 140 ülkesine süt ihracatı gerçekleştiriyordu. Yeni Zelanda'nın başlıca doğal kaynakları doğal gaz, demir, kömür ve altındır. Gereksinim duyulan enerjinin hidroelektrik kaynaklardan sağlanması sebebiyle bilhassa Güney adasındaki linyit yatakları işletilmez. Diğer yer altı servetleri arasında kum ve kireçtaşı sayılabilir. Ülkede karayollarının uzunluğu 100.000 kilometreye yakındır; 4000 kilometrenin biraz üzerinde olan demiryolları ise dar hatlıdır. Farklı büyüklüklerde 122 havaalanının bulunduğu ülkede başlıca limanlar Auckland, Lyttelton, Manukau Harbor, Marsden Point, Tauranga ve Wellington'dur. Yeni Zelanda'da sanayi faaliyetleri büyük ölçüde hayvansal ürünlerin işletilmesiyle ilgilidir. Ülkede turizm açısından başlıca dikkat çekici yerler arasında ulusal parklar vardır. Bunun yanında gemilerle

adalara yapılan yolculuklar da önemli bir gelir kaynağını oluşturmaktadır. 1980'de 1 milyon dolayında olan turist sayısı 1995'te 2,3 milyona çıkmış, 2000 yılında 3,1 milyon olmuş, 2010 yılında ise 4,6 milyon kişiye ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

B. Ballantine, "Marine Reserves in New Zealand: The Development of the Concept and the Principles", Proceedings of an International Workshop on Marine Conservation for the New Millenium, Cheju Island/Korea 1999, s. 3-38; Nazmiye Özgüç, Avustralya, Yeni Zelanda-Pasifik Adaları, İstanbul 1999; S. A. Marston v.dğr., World Regions in Global Context, New Jersey 2001, s. 542, 545, 546, 548, 553; New Zealand Chart Cataloque (NZ 202), New Zealand 2010; New Zealand: Society and Culture Complete Report, Petamula 2010; Situation and Outlook for New Zealand Agriculture and Forestry Wellington 2011; (Ministry of Agriculture and Forestry); Statistics New Zealand: New Zealand in Profile 2011, Wellington 2011; C. Gibson, "Urbanization in New Zealand: A Comparative Analysis", Demography, X/1, Washington 1973, s. 71-84; I. A. E. Atkinson - E. K. Cameron, "Human Influence on the Terrestrial Biota and Biotic Communities of New Zealand", Trends in Ecology and Evolution, VIII, Amsterdam 1993, s. 447-451; C. H. Daugherty v.dğr., "Mega-island or Micro-continent? New Zealand and its Fauna", a.e., s. 437-442; B. Fitzharris v.dğr., "Research on Glaciers and Snow in New Zealand", Progress in Physical Geography, XXIII/4, London 1999, s. 469-500; D. P. Gordon, "The Pacific Ocean and Global OBIS: A New Zealand Perspective", Oceanography, XIII/3, Rockville 2000, s. 41-47; N. Mortimer, "New Zealand's Geological Foundations", Gondwana Research, VII/1, Beijing 2004, s. 261-272; M. Jay, "Recent Changes to Conservation of New Zealand's Native Biodiversity", New Zealand Geographer, LXI/2, Christchurch 2005, s. 131-138; a.mlf., "The Political Economy of a Productivist Agriculture: New Zealand Dairy Discourses", Food Policy, XXXII/2, Guidford 2007, s. 266-279; G. Kelly, "History and Potential of Renewable Energy development in

New Zealand", Renewable and Sustainable Energy Reviews, XV/5 (2011), s. 2501-2509.

Meral Avcı

II. TARİH

Yeni Zelanda adalarına ilk yerleşenler XIII. yüzyılda Büyük Okyanus'un doğusundaki adalardan gelen Maoriler'dir. 1642'de Yeni Zelanda'ya ulaşan ilk Avrupalı olan Hollandalı denizci Abel J. Tasman, Arjantin kıyıları sandığı adaları Staten Landt diye isimlendirdi. Hollandalı haritacılar tarafından Nova Zeelandia olarak adlandırılan adalara, 1769'da bölgeyi dolaşıp haritasını çıkaran İngiliz denizcisi James Cook New Zealand ismini verdi. Daha sonra Avrupalı denizciler tarafından pek çok defa ziyaret edilen Yeni Zelanda'da 1801-1840 yıllarında Maori kabileleri arasında Musket savaşları adı verilen kanlı çatışmalar meydana geldi. XIX. yüzyıldan itibaren Yeni Zelanda'da İngiliz nüfuzu arttı ve misyonerlerin faaliyetleri sonucunda Hıristiyanlık Maoriler arasında yayıldı. Ülke, 1840'ta Maoriler'le yapılan bir antlaşmanın ardından 1841'de resmen İngiliz kolonisi oldu. Adalarda 1860 ve 1870 yıllarında sayıları sürekli artan İngilizler'le yerliler arasında toprak yüzünden birçok çatışma çıktı. Maori savaşları denilen bu çatışmalarda yerliler topraklarının büyük kısmını kaybettiler. 1854'te Yeni Zelanda'da ilk defa millet meclisi açıldı ve ülke iç işlerinde bağımsız olarak yönetilmeye başlandı. Yeni Zelanda 1893'te kadınlara oy verme hakkını tanıyan ilk ülkedir. Avustralya Federasyonu'na katılmayı reddeden Yeni Zelanda 26 Eylül 1907'de İngiliz Milletler Cemiyeti içerisinde özerk bir dominyon haline geldi. 1947'de tam otonom bir statü kazandı. 1951'de ANZUS paktı, 1954'te Güneydoğu Asya Antlaşma Teşkilâtı, 1971'de Avustralya, İngiltere, Malezya, Yeni Zelanda ve Singapur'un kurduğu savunma paktı üyesi oldu. 1986'da ülkede İngiltere'nin yasamaya müdahalesini sağlayan son yetkileri de ortadan kaldırıldı. Büyük Britanya ile I. ve II. Dünya savaşlarına katılan Yeni Zelanda'nın Türk tarihi açısından önemi, 25 Nisan 1915'te Gelibolu yarımadasına asker çıkaran İngiliz birlikleri arasında Yeni Zelanda ve

Avustralya kuvvetlerinden oluşan ANZAC birliğinin (Australian and New Zealand Army Corps) yer almasıdır. Bu çıkarmada ANZAK birlikleri önemli kayıplar verdi. Savaşın her yıl dönümünde Yeni Zelandalılar, Çanakkale'ye gelerek ANZAK gününde atalarını anarlar.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Yeni Zelanda'da müslümanlarla alâkalı ilk kayıtlar 1874 yılına aittir. Bunlar, muhtemelen ülkenin güneyinde Dunstan'da altın yataklarında çalışmak üzere gelen Çinli müslümanlardı. Ancak günümüzde ülkedeki müslüman topluluğunun ilk nüvesini 1907'de Auckland'ın güney kasabalarına yerleşen Gucerât kökenli Hintliler oluşturmaktadır. Aynı tarihlerde Güney Asya'dan, özellikle Fiji'den gelen çok sayıda göçmen de Yeni Zelanda'ya yerleşmiştir. Zamanla göçmenlerin sayısının artması üzerine Yeni Zelanda hükümeti 1920'de uygulamaya koyduğu bir göçmen yasasıyla Asyalı göçmenlerin ülkeye girişini engelledi. Bu sebeple Yeni Zelanda'daki müslümanların sayısı 1950'lere kadar oldukça sınırlı kaldı. 1950'li yıllarda ikinci nesil Güney Asyalı göçmenlerin eşlerini ve çocuklarını da Yeni Zelanda'ya getirmeleriyle birlikte müslüman nüfus yeniden artmaya başladı. II. Dünya Savaşı'nın ardından hükümetin sınırlı da olsa başka ülkelerden göçmenlere kapılarını açması üzerine Türkiye'den ve Balkanlar'dan giden müslümanlar özellikle Auckland bölgesine yerleştiler. 1950'lerde yapılan nüfus sayımlarına göre ülkede 200 civarında müslüman mevcuttu. 1960'larda Yeni Zelanda hükümetlerinin liberal göç politikaları sonucunda Güney Asyalı müslümanların ülkeye girişi kolaylaştı. 1980'lerde gerek Fiji gibi yakın ülkelerdeki siyasî istikrarsızlık gerekse hükümetlerin göç politikalarını değiştirmesi neticesinde müslümanların sayısı hızla arttı ve 1986'da 2500'ü aştı. 1993'te Somali'den 2000'den daha fazla bir göçmen grubu ülkeye giriş yaparak birkaç şehirde önemli topluluklar meydana getirdi. Bu dönemde Yeni Zelanda yerlilerinden olan Kiwiler'den küçük bir grup da Müslümanlığı kabul etti. Bugün ülkedeki müslümanların % 23'ü Yeni Zelanda'da doğmuştur. Ülke genel nüfusuna göre müslümanlar daha genç bir nüfusa sahiptir. XX. yüzyılın başlarında Yeni Zelanda'ya gelen Gucerât kökenli müslümanların hemen hepsi küçük dükkân sahibi esnaftır. Birçok müslümanın da küçük çaplı işyeri vardır. Günümüzde Araplar, Malaylar, Endonezyalılar, İranlılar, Somali'den ve

Balkan ülkelerinden gelenler olmak üzere kırka yakın etnik gruptan müslümanın varlığı söz konusudur. Son otuz yılda artış gösteren müslüman nüfus 30.000'i aşmıştır.

Yeni Zelanda'da kendi kültürel ve sosyal örgütlerini kuran müslümanlar 1999 yılından itibaren birkaç milletvekiliyle parlamentoda temsil edilmektedir. Ülkedeki müslümanların kurduğu ilk dernek 1950'de Auckland şehrinde açılan Yeni Zelanda Müslüman Birliği'dir (New Zealand Muslim Association [NZMA]). Gucerât kökenli müslümanların teşkil ettiği bu derneğe daha sonra Türkiye ve Balkanlar'dan gelen müslümanlar da üye oldular. Sünnî müslümanların 1970'ten itibaren kurduğu yedi dernek Yeni Zelanda İslâmî Kuruluşlar Federasyonu (Federation of the Islamic Associations of New Zealand [FIANZ]) çatısı altında toplanmıştır. Bunun yanında öğrenci dernekleri, vakıflar ve iki okul faaliyetlerini sürdürmektedir. 1970'lerin ortalarından itibaren diğer müslüman gruplar da Auckland'da teşkilâtlarını oluşturdular. Bunlardan ilki Fiji kökenli müslümanlara ait Anjuman Himayat al-Islam'dır. Arnavut bir iş adamı tarafından kurulan Dünya Müslüman Kongresi Yeni Zelanda Konseyi (The New Zealand Council of the World Muslim Congress), buradaki müslüman topluluğu uluslar arası kamuoyuna tanıtmayı ve kendilerine karşı uluslar arası ilgiyi çekmeyi hedeflemiştir. Ayrıca yerli müslümanlar arasında faaliyet gösteren tasavvufî bir grup vardır. 1976'da Anjuman Himayat al-Islam teşkilâtı Yeni Zelanda Müslüman Birliği'ne katıldı. Ardından Yeni Zelanda Müslüman Birliği bir mescid yapımı için çalışmalar başlattı.

1989'da Yeni Zelanda Müslüman Birliği'nden ayrılan bir grup Güney Auckland Müslüman Birliği (The South Auckland Muslim Association [SAMA]) adıyla bir teşkilât kurdu. Teşkilât bölgede büyük bir cami inşa ettirerek 2003'te ibadete açtı. Yeni Zelanda Müslüman Birliği'nin yaptırdığı cami ise aynı yılın sonlarında hizmete girdi. Mescidi Ömer ismiyle bilinen Mount Roskill İslâm Merkezi 1989'dan beri faaliyetini sürdürmektedir. Ayrıca bazı küçük İslâm merkezleri de vardır. Bunların arasında 1990'larda kurulan al-İkra İslâm Vakfı, el-Fârûkī Merkezi, 2003'te açılan Doğu Auckland İslâm Merkezi (Mescidi Ebû Bekir es-Sıddîk), 2001'de kurulan Manukau şehrindeki Takvâ Vakfı ve 2003'te açılan Kelston'daki Ebû Hüreyre İslâm Merkezi yer almaktadır. Güney adasında 1970'lerden beri faaliyet gösteren bazı müslüman kuruluşlar daha sonra Auckland'daki Yeni

Zelanda Müslüman Birliği teşkilâtı ile birleşti. Güney adasında Dunedin ve Christchurch şehirlerinde de İslâm cemaat birlikleri vardır. 1971'de kurulan Canterbury İslâm Birliği (Muslim Association of Canterbury [MAC]) 1985 yılında şehirde bir cami inşa ettirdi. Müslümanların uluslar arası ölçekte ilk teşkilât çalışmaları, 1966'da Wellington'da kurulan Yeni Zelanda Uluslararası İslâm Birliği ile (The International Muslim Association of New Zealand [IMAN]) başladı. Porirua İslâm Merkezi bu teşkilâtın şubesiydi. Palmerston Nortan Müslüman Topluluğu'nun ortaya çıkışı 1970'lere kadar uzanır; bu teşkilât da Yeni Zelanda Uluslararası İslâm Birliği'ne katıldı.

Ülkedeki müslümanlar 1988'den itibaren yılda üç veya dört sayı çıkan Al-Mujaddid adlı bir haber bülteni yayımlamaktadır. Birçok konferans düzenleyen ve kitap dağıtımı yapan Yeni Zelanda İslâmî Kuruluşlar Federasyonu (FIANZ), Dünya Müslüman Birliği, Dünya Müslüman Gençlik Teşkilâtı, İslâm Kalkınma Bankası ve İslâm Konferansı Teşkilâtı gibi uluslar arası teşkilâtlarla yakın ilişki içerisindedir. Yeni Zelanda'da bulunan müslüman derneklerinin çoğunluğu Sünnî ağırlıklıdır. 1993'te İran'ın da desteğiyle Şiî Ehl-i Beyt Vakfı kuruldu. Bu vakıf Auckland'da bir cami ve dört merkezle faaliyet göstermektedir. Müslümanların kültürel açıdan farklı değerlere sahip bir toplumla uyum sağlamada ciddi problemleri vardır. Bunun yanında ülkedeki ırkçı ve dinî ayrılıkçı illegal grupların baskısı ve saldırıları da müslümanları zor durumda bırakmaktadır. 1998'de bir kundaklama sonucunda Hamilton'daki cami, açılışından sadece altı ay sonra yakılarak tahrip edildi. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 11 Eylül 2001 terör saldırısı ve Avrupa'da bazı bombalamaların ardından Yeni Zelanda'da ayrılıkçı grupların müslümanlar üzerindeki baskı ve saldırıları daha da artmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

W. Swainson, New Zealand and its Colonization, London 1859; R. Mcnab, Historical Records of New Zealand, Wellington 1908; H. D. Bamford - J. Hight, The Constitutional History and Law of New Zealand, Christchurch 1914; T. Brooking, The History of New Zealand, Westport 2004; Abdullah

Drury, Islam in New Zealand: The First Mosque, Christchurch 2007; W. Shepard, “Muslims in New Zealand”, JIMMA, IV/1-2 (1982), s. 60-81; a.mlf., “New Zealand’s Muslims and their Organization”, New Zealand Journal of Assian Studies, VIII/2, Dunedin 2006, s. 8-44; a.mlf. - E. Kolig, “Introduction: Muslims in New Zealand”, a.e., s. 1-7; E. Kolig, “An Accord of Cautious Distance: Muslims in New Zealand, Ethnic Relations and Image Management”, a.e., s. 24-50; I. Clarke, “Essentialising Islam: Multiculturalism and Islamic Politics in New Zealand”,

a.e., s. 69-96; Aisha Wood Boulanouar, “The Notion of Modesty in Muslim Women’s Clothing: An Islamic Point of View”, a.e., s. 134-156; A. F. Buehler, “Modes of Sufi Transmission to New Zealand”, a.e., s. 97-109; Burhan Sayılır, “Çanakkale Savaşları’nda Yer Alan İtilâf Askerlerinin Dini-Etnik Yapısı ve Sahip Oldukları Türk İmajı”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 18, Ankara 2005, s. 319-331.

Rıza Kurtuluş

YENİCAMİ KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın sonlarında inşasına başlanan ve XVII. yüzyılın ikinci yarısında tamamlanan külliye.

Eminönü'nde liman ve ticaret bölgelerinin önünde yer almakta ve cami, hünkâr kasrı, arasta (Mısır Çarşısı), türbe, dârülkurrâ, sebil, çeşme ile sıbyan mektebinden oluşmaktadır. Daha sonra külliyeye kütüphane, muvakkithane ve bir türbe ile çeşmeler ilâve edilmiştir. Külliyenin ilk inşası esnasında medrese, imaret ve ribâtlardan bahsedilirse de bunlar yapılmamış, sıbyan mektebi ile cami avlu duvarı ise günümüze ulaşmamıştır. 3 Ramazan 1006 (9 Nisan 1598) tarihinde inşasına Mimar Dâvud Ağa tarafından başlanılmış olan külliyenin bânisi III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'dır. Külliyenin ilk yapısı olan camide uçları kurşun kuşaklarla bağlanan kazıklar çakılarak zemin sağlamlaştırılmış ve taş bloklarla temel atılmıştır. Cami inşası için Rodos'tan taş getirten Dâvud Ağa yapıyı yerden 75 cm. (1 zirâ) kadar yükseltmişken kendisi Safer 1007'de (Eylül 1598) vefat edince yerine su yolu nâzırı Mimar Dalgıç Ahmed Ağa tayin edilmiştir. Dalgıç Ahmed Ağa yapıyı birinci sıra pencere üstüne kadar yükseltmiş, bu sırada III. Mehmed'in vefatı üzerine (1012/1603) Safiye Sultan'ın Eski Saray'a gönderilmesiyle inşaat yarım kalmıştır. 1070'te (1660) meydana gelen büyük İstanbul yangını sonrasında Hatice Turhan Vâlide Sultan harabeye dönen alanları gezmiş, ardından yarım kalan caminin inşa edilerek tamamlanmasına karar verilmiştir. 1071'de (1661) Mimarbaşı Meremetçi Mustafa Ağa'nın sorumluluğunda yarım kalan cami duvarlarından bir sıra taş sökülerek inşaata yeniden başlanmış, nihayet tamamlanarak 20 Rebîülâhir 1076 (30 Ekim 1665) tarihinde kılınan cuma namazı ile ibadete açılmıştır. Caminin vakfiyesiyle cümle kapısı ve çeşmenin üzerinde yer alan kitâbelerde 1074 (1663-64) tarihi bulunmaktadır.

Caminin dış avlusunu oluşturan sur duvarı, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Galata Köprüsü yapıldıktan sonra artan trafik sebebiyle etrafında zamanla çoğalan dükkânlarla birlikte yıktırılmış, avlu da cami ile çarşının arasından yol geçirilerek ortadan kaldırılmıştır. Daha sonra türbenin yanındaki avlu kapısıyla birlikte sıbyan mektebi de yıktırılmış (1904), böylece külliyenin

bütünlüğü bozulmuştur. 1912-1913 yıllarında caminin tamir edildiği bilinmektedir. Son yıllarda tekrar tamir gören camide kalem işleri yenilenmiştir.

Cami. Klasik Osmanlı mimarisinin revaklı avlulu şemasını devam ettiren cami merkezî plana sahiptir. 35,50 × 40,90 m. ölçüsünde dikine düzenlenen dikdörtgen planlı harim ortada dört kollu ayaklar üzerinde sivri kemerlere oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan 16,20 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Bu ana kubbe dört yönde yarım kubbelerle yanlara doğru genişletilmiştir. Kuzey yönü hariç diğer yönlerde yarım kubbeler yanlardaki ikişer çeyrek kubbe ile (eksedra) kademelendirilmiştir. Kuzey yönündeki yarım kubbe ise üç eksedra ile kuzeye doğru bir kademe daha genişletilmiş, böylece mekânın dikine düzenlenmesi sağlanmıştır. Ana kubbeyi taşıyan büyük pâyelerden mihrap önündekiler iki yönde yine sivri kemerlerle duvar pâyelerine, kuzeydeki pâyeler ise yanlarda duvar pâyelerine, kuzeyde serbest pâyelere sivri kemerlerle bağlanmıştır. Köşelerde oluşan kare birimlerin üzerleri pandantiflerle geçişi sağlanan küçük kubbelerle örtülmüş, böylece üst örtü de dörtgen şemaya tamamlanmıştır. Dört büyük pâye dıştan sekizgen gövdeli ağırlık kuleleri şeklinde kubbe eteğine kadar yükseltilmiştir. Caminin yapı malzemesi kesme küfeki taşı, mermer ve tuğladır. Cami ile avlunun beden duvarlarında ve minarelerde kesme küfeki taşı, yan galerilerdeki cephelerde, avlunun revak cephelerinde, kapı ve alt sıra pencere açıklıklarında mermer, örtü sisteminde ise tuğla kullanılmıştır. Cami mekânına biri kuzeyde revaklı avluya açılan, ikisi yanlarda bulunan üç kapıdan geçilerek ulaşılmakta, ayrıca mihrap yönünde yanlarda birer küçük kapı daha bulunmaktadır. Yapıda aydınlanmayı sağlayan pencereler altı sıra halinde düzenlenmiştir. Mihrap duvarında altta tek sıra, diğer cephelerde alttan ilk iki sıra

pencereler dikdörtgen açıklıklı ve söveli biçimde düzenlenmiştir. Yalnızca mihrap duvarında hünkâr mahfiline açılan ikinci sıra pencereler dikdörtgen açıklıklıdır. Yarım kubbeler üzerindeki beşinci sıra pencereler yuvarlak kemerli, diğer pencereler ise sivri kemerli olarak düzenlenmiştir.

Yenicami iki yanda yer alan, üstte geniş bir saçakla örtülü, sütunlar üzerinde mukarnaslı başlıklara oturan sivri kemerli galerili cepheleriyle oldukça hareketli bir görünüme sahiptir. Bu cepheler dışa taşkın duvar payandaları

ile üçe bölünmüştür. Tek katlı olarak düzenlenen kuzey bölümlerinde yan girişler bulunmaktadır; bunların üzerleri pandantiflerle geçişleri sağlanan üç kubbe ile örtülmüştür. Orta bölümlerle güneydeki bölümler ise çift katlıdır. Her iki bölümde üst sıra korkulukları ajurlu olup geometrik kompozisyonludur. Geniş tutulan orta bölümün altında abdest muslukları yer almaktadır. Üstte iki sıra halinde sivri kemerler bir büyük, bir küçük olarak alternatif dizilmiştir. Özellikle alt sırada kemer yüksekliklerinin de alternatif olması ile küçük kemerlerin üstüne gelen alanlarda renkli taşlarla üç benek motifi düzenlemesi cepheyi zenginleştirmiştir. Güneyde yer alan bölümde altta iki, üstte dört kemer bulunmaktadır. Cami içinde mihrap yönü dışındaki üç yönde bir mahfil "U" şeklinde harimi çevrelemektedir. İki yanda tıpkı dıştaki galerilerde görüldüğü gibi mukarnaslı başlıklara sahip sütunların taşıdığı sivri kemerlerin bir büyük, bir küçük halinde alternatif dizilmesiyle bir hareketlilik oluşmuş, aynı şekilde kemer yükseklikleri de alternatif düzenlenmiştir. Kemerlerde iki renkli taş alternatif biçimde kullanılmıştır. Kuzeydeki mahfil ise yalnızca kapı önünde ikisi sütun olan, yanlarda üçer kalın pâyeye oturan sivri kemerlerle taşınmaktadır. Geometrik kompozisyonlu ajurlu şebekelere sahip mahfillere dıştan iki yanda yer alan duvar pâyeleri içinden çıkılarak ulaşılmaktadır.

Mermer malzemeden yapılan mihrap iki yanında zarif sütunçelere sahip mukarnaslı bir niş biçimindedir. Üstte iki satır halinde kitâbe yer almaktadır. İki yanda uçları alem şeklinde sonuçlanan uzun sütunçelerle sınırlanan mihrapta üstte iri bir mukarnas dizisi ve bitkisel süslemeli üçgen bir alınlık bulunmaktadır. Mermer minber itinalı bir işçiliğe sahiptir. İki yanı zarif burmalı sütunçelerle süslü kapı açıklığı ajurlu bir tepelikle sonlanmaktadır. Yanlarda üçer küçük sivri kaş kemerli açıklıklarla bir geçiş açıklığı yer almaktadır. Korkuluklar ajurlu olup geometrik kompozisyonludur. Üçgen aynaların ortasında yine geometrik kompozisyonlu ve ajurlu iri bir daire mevcuttur, diğer kısımlar bitkisel dekorludur. Köşk kısmı sekizgen kesitli sütunlar üzerinde sivri kemerlere oturan onikigen tamburlu piramidal bir külâhla örtülmüştür. Ahşap vaaz kürsüsü dört ayak üzerine kübik olarak yükselmektedir. Ön cephe ve yan yüzler birbirinin aynıdır. Altta dilimli kemerler içinde sedef kakmalı kıvrık dallar görülür. Orta panoda ise kündekâri tekniğinde sedef kakmalı geometrik kompozisyon bulunmaktadır. Yanlarda yer alan korkuluk kısmı ongenler içerisinde on kollu yıldızlardan gelişen bir geometrik bezeme ile

süslenmiştir. Kürsünün arkalığında da aynı düzenleme mevcut olup bunun üstünde sedef kakmalı bir tepelik bölümü vardır. Burada bir vazodan çıkan lâle, karanfil, sümbül ve gül motifleri görülür. Kuzeyde sağdaki pâyenin yanındaki müezzin mahfili sekiz adet köşeli sütun üzerinde lentolara oturmaktadır. Altta ve üstte geometrik kompozisyonlu ajurlu korkuluklar yer alır.

Caminin kuzeyinde mevcut kare planlı revaklı avluda mukarnaslı başlıklara sahip yirmi sütunun taşıdığı sivri kemerli revaklarda yirmi dört birim bulunmakta olup üzerleri kubbe ile örtülmüştür. Üç yönde kapılarla dışa açılan avluda çift sıra pencere düzeni görülmektedir. Alt sıra pencereler mermer söveli ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler sivri kemerli olarak ele alınmıştır. Üstte taç şeklinde sonuçlanan tepelikleri olan kapılar mermer malzemeleri ve işçilikleriyle dikkat çekmektedir. Mermer döşeli revaklı avlu ortasında sekizgen planlı mermer bir şadırvan mevcuttur. Mukarnaslı başlıklı sekiz sütunun taşıdığı sivri kemerli cephelere sahip şadırvan kubbe ile örtülüdür. Cepheler, başlıklar hizasında altları dilimli kemer şeklinde düzenlenmiş mermer levhalarla ikiye bölünmüştür. Altta geometrik kompozisyonlu metal, üstte bitkisel kompozisyonlu mermer şebekeler yer almaktadır. Sivri kemerlerde iki renkli taş alternatif olarak kullanılmış, kemer köşeleri kıvrık dallar üzerinde rûmîlerle dolgulanmıştır. Şadırvan, üstte iri bir mukarnas dizisi ve baklavalı bordürden sonra içleri yine rûmîlerle süslü bir tepelik dizisiyle süslenmiştir.

Caminin üçer şerefeli iki minaresi bulunmaktadır. Yapının kuzeyinde iki yanda dışa taşkın yerleştirilen minarelere yan kapı önlerindeki revaklı bölümden çıkış sağlanmıştır. Kare kaideler üzerinde onaltıgen gövdeli olarak yükselen minareler kurşun kaplı külâhla örtülmüştür. Sarkıtlı mukarnaslarla süslenen şerefeler de onaltıgen olup taş korkulukları ajurlu ve geometrik kompozisyonludur. Caminin güneybatı cephesinde avlu duvarında üç adet güneş saati yer almaktadır. Kare mermer levha üzerindeki saatte “ameli Rıdvan sene 1074” (1663-64) yazılıdır. İkinci saat üçgen formludur ve kesme taş duvara işlenmiştir; altında saatin kullanımını anlatan bir kitâbe mevcuttur. Duvara işlenmiş olan üçüncü saat daha basit tarzda ele alınmıştır. Cami avlu duvarı üzerinde basit yuvalardan oluşan kuş evleri görülmektedir.

Yenicami zengin çini, kalem işi, ahşap ve taş süslemeye sahiptir. Camide yerden ikinci sıra pencerelerin üstüne kadar duvar yüzeyleri çinilerle kaplanmıştır. Ayrıca son cemaat yerinde duvarlar üç yönde ikinci sıra pencere altlarına kadar çinilerle süslenmiştir. Sır altı tekniğindeki bu çinilerde mavi, fîrûze, yeşil renkler hâkim olup natüralist desenlerin meydana getirdiği kompozisyonlar kullanılmıştır. Çinilerde XVII. yüzyılda teknikteki bozulma kolayca görülebilmektedir. Çiniler üzerindeki yazıların hattat Teknecizâde İbrâhim tarafından yazıldığı bilinmektedir. Camide çinilerin

üst kısmında duvar yüzeyleri, kemerler, pandantifler, kubbe içleri tamamen kalem işleriyle süslenmiştir. Yenilenmiş olan bu kalem işlerinde klasik desenler bulunmaktadır ve stilize çiçekler, kıvrık dallar, madalyonlar, rûmîler, sekiz köşeli yıldız motifleri kullanılmıştır. Yapıda kapı ve pencere kanatlarında geometrik kompozisyonlu ahşap süsleme görülmektedir. Camide hünkâr mahfili altındaki kemerlerde, harimi çevreleyen mahfil kemerlerinde, kapılarda, avlu revaklarında, avlunun pencere ve kapılarında, şadırvan kemerlerinde, avluda cami girişi önündeki zeminde renkli taşlar kullanılmıştır. Mihrap ve minberde taş üzerine bitkisel ve geometrik kompozisyonlar, müezzin mahfilinde ve harimi çevreleyen mahfilin korkuluklarında ajurlu şebekeler yer almaktadır. Özellikle hünkâr kasrı yanından camiye girişi sağlayan kapının tepeliklerindeki bitkisel süslemelerle çifte vav kompozisyonu ve ajurlu şebekelerin çok itinalı bir işçiliği vardır.

Hünkâr Kasrı ve Mahfili. Caminin güneydoğu köşesinde yer alan ve hünkâr mahfiline geçişi sağlayan hünkâr kasrı üç katlı olarak düzenlenmiştir. Alt ve orta kat kesme küfeki taşı, üst kat taş ve tuğlanın kullanıldığı almaşık örgülü duvarlara sahiptir. Basık kemerli bir kapıdan geçilerek girilen kasrın uzun ve rampalı bir yolu vardır. Altında uzun bir tonozlu koridoru olan kasrın vâlide sultan ve padişah için ayrılan üst katında iki adet ocaklı oda ile bunların arasında helâ yer almaktadır. “L” şeklinde hol ve bir ara mekândan sonra mahfilin önündeki balkona, buradan da mahfile geçilmektedir. Hünkâr kasrında duvarlar sır altı tekniğinde bitkisel dekorlu çini panolarla kaplanmıştır. Duvarlarda yer alan çini kitâbelerin hattat Teknecizâde İbrâhim tarafından yazıldığı bilinmektedir. Kapı kanatları sedef kakmalı olup ahşap tavan, tonoz kubbe ve pencere çerçevelerinde zengin kalem işi

süslemeler bulunmaktadır. Kasırda rampalı yola açılan ve balkonla ulaşılan bir orta kat vardır. Burası vâlide sultan ve padişahın hizmetlileri için düzenlenmiş olmalıdır. Hünkâr kasrı 2006-2009 yıllarında esaslı bir tamir geçirmiştir. Hünkâr mahfili camide mihrap duvarının sol tarafındadır. Güneydoğudaki büyük pâye ile duvarlar arasında yer alan mukarnas başlıklı altı sütun üzerinde kemerlerle taşınan hünkâr mahfili üst mahfilden şebekelerle ayrılmıştır. Mahfilde mevcut iki mihrap nişi ile duvar yüzeyleri üstte bir kitâbe kuşağı bulunan çini panolarla kaplıdır. Ayrıca çini panoların ortasında renkli taş kakmalardan meydana gelen panolar vardır. Kapı ve pencere kanatlarında sedef kakmalar görülmektedir.

Arasta (Mısır Çarşısı). Yapıldığı dönemlerde Vâlide Çarşısı, Yeni Çarşı isimleriyle de anılan yapı XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Mısır Çarşısı adıyla tanınmıştır. Karşılıklı dizilmiş dükkânların "L" şeklinde sıralanması ile oluşan çarşının kısa kolu kuzeydedir, uzun kolu kısa kolun batı uçundan güneye doğru uzanmaktadır. Sivri kemerlere oturan tonoz örtülü iki sokağın kesiştiği yerde üzeri çapraz tonozla örtülü dua meydanı bulunmaktadır. Uzun kolda karşılıklı yirmi üç, kısa kolda on sekizer dükkân yer almaktadır. Kolların kesişme yerinde altı dükkân olup çarşı içinde toplam seksen sekiz dükkân mevcuttur. Eskiden iki bölümlü olan dükkânların arasındaki duvar kaldırılarak tek mekân haline getirilmiştir. Kısa kolun kuzeye bakan cephesinde ayrıca on sekiz adet dükkân vardır. Bu dükkânlarla bunların arkasındaki dükkânlar tonoz örtülü, diğer dükkânlar kubbe ile örtülüdür. Çarşıda her iki kolun uçlarında yer alan karşılıklı kapıların dışında uzun kolun ortasına yakın birer birimde de karşılıklı kapılar vardır. Dışarıya toplam altı kapı ile açılan çarşının iki kolunun uçlarındaki kapılar önde revaklı düzenlenmiş olup üstlerinde kubbeler ve tonozlarla örtülü mekânlar mevcuttur. Tahmis sokağına açılan kapı da revaklıdır ve üzerinde mekân yoktur. 8 Mart 1688 tarihindeki yangında Mısır Çarşısı'nın kuzeyinde dışarıda yer alan dükkânlar zarar görmüş, 3 Ocak 1691'de gece çarşı içinde çıkan yangında da dükkânlar büyük zarar görmüş ve ardından tamir edilmiştir. Zamanla harap olan yapı 1940-1943 yıllarındaki onarımda değişikliğe uğrayarak bugünkü hale getirilmiştir.

Türbe. Caminin güneyinde çarşı ile cami arasında ayrı bir avlu duvarı içinde inşa edilen türbe kare planlı olup kapı önünde ortada kubbe, yanlarda aynalı tonozla örtülü üç birimli bir revaka sahiptir. Üzeri tromplarla geçişi

sağlanan, dıştan sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülen yapı Sultan I. Ahmed Türbesi'ndeki gibi kapının karşısında üzeri aynalı tonozla örtülü bir eyvanla batıya doğru genişletilmiştir. Dıştan mermerle kaplı olan yapı altta dikdörtgen açıklıklı, üstte sivri kemerli olarak düzenlenen üç sıra pencerelerden ışık almaktadır. Revakta ve içte ikinci sıra pencere altlarına kadar çinilerle kaplı yapıda çinilerin üstünde duvar yüzeyleri, tromplar ve kubbe içi kalem işiyle süslenmiştir. Türbede Hatice Turhan Sultan, IV. Mehmed, II. Mustafa, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman ile hânedan ailesinden bazı kişiler başta olmak üzere toplam kırk dört kişi yatmaktadır. Türbenin kıble yönünde avlu içinde zamanla bir hazîre teşekkül etmiş, bu sebeple avlu duvarı üzerinde de çeşmeler ve hâcet pencereleri yapılmıştır. Bir hâcet penceresiyle yanındaki çeşme üzerinde mevcut kitâbelerde 1151 (1738) tarihi okunmaktadır. Büyük boyutlu diğer hâcet penceresi XIX. yüzyılda barok üslûpta ele alınmış olup iki yanında birer çeşme yer almaktadır.

Dârülkurrâ-Dârülhadis. Türbenin batısında eyvana bitişik olan yapı kesme küfeki taşından inşa edilmiş olup kare planlı ve üzeri sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülüdür. Çift sıra pencerelerle aydınlanan yapıda alt sırada dikdörtgen açıklıklı ikişer pencere, üst sırada türbeye bitişik cephe dışında üçer sivri kemerli pencere bulunmaktadır. Güneyde kıble yönünde cephe ortasında yer alan yuvarlak kemerli kapı açıklığı önünde iki ayağa oturan ahşap bir sakfın eskiden var olduğu anlaşılmaktadır. Yapı yerleştirildiği yer bakımından Sultan Ahmed Külliyesi'ndeki

dârülkurrâ ile aynı düzendedir. Dârülkurrâda ders veren Vanî Mehmed Efendi'nin kızı Muharrem 1088 (Mart 1677) tarihinde ölünce buraya gömülmüş, daha sonra bunu çeşitli gömüler takip etmiş ve yapı aslî fonksiyonunu kaybederek Havâtîn Türbesi adıyla anılmıştır. Bu türbede on yedi sanduka mevcuttur. Bunlar Sultan Abdülaziz'in kızı Esma Sultan'ın oğlu Hasan Bedreddin Efendi ile Sultan II. Abdülmecid'in kızları, şehzadeleri, ikbal ve kadınefendilerine aittir. Yapının kuzeyine XIX. yüzyılda eklenen, Cedîd Havâtîn Türbesi denilen kare planlı bir türbe daha vardır. Bu türbede yirmi bir sanduka mevcuttur. Bunlar Sultan Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in kadınları, kızları ve şehzadeleriyle V. Murad'a aittir. Dârülkurrâ XIX. yüzyılda tamir edilmiş ve geç devrin kalem işleriyle süslenmiştir. Son yıllardaki restorasyonda sıva altından türbedeki

desenlere benzer kalem işlerinin izleri ortaya çıkarılmıştır.

Sebil ve Çeşme. Caminin güneyinde bugün ayrı bir ada üstünde yer alan sebil ve çeşme tek kütle halinde ele alınmıştır; çeşme üzerinde mevcut kitâbeden yapının 1074 (1663-64) yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Mermerden yapılmış binada sebil dışa taşkın üç cepheli olarak düzenlenmiştir. Dört mermer sütun üzerinde mukarnas başlıklara oturan sivri kemerli cepheler, başlıklar hizasında altları basık kemer şeklinde düzenlenen mermer levhalarla ikiye bölünmüştür. Altta geometrik kompozisyonlu metal şebekelerde yedişer adet su verme açıklığı vardır. Sivri kemerler içinde bitkisel kompozisyonlu ajurlu taş şebekeler mevcuttur. Dıştan geniş saçaklı bir çatı ile örtülen sebil içte sekiz kemer üzerine oturan kubbeyle örtülmüş ve duvarları çini ile kaplanmıştır. Sebilin sağında yer alan çeşme iki renkli taşın alternatif kullanıldığı sivri kemerli bir niş şeklinde düzenlenmiştir, arkasında dikdörtgen planlı bir de haznesi bulunmaktadır. Ayna taşı, kemer içi ve kemer köşe dolguları bitkisel süslemeler ve rozetlerle süslenmiştir. En üstte üç satır halinde on iki mısralık mermer kitâbede sebil ve çeşmenin ebced hesabıyla inşa tarihi (1074/1663-64) verilmiştir. Sebil ve çeşme vaktiyle bitişiğindeki mağazanın yanmasıyla tahrip olmuş ve 1906 yılında tamir edilmiştir. Sebilin içi Kütahya'da imal edilen sır altı tekniğinde çinilerle süslenmiştir. Eskiden çini olan çeşmenin kitâbesi yangında tahrip olunca Hattat Sâmi Efendi tarafından özgün metni yeniden yazılmış ve mermer üzerine hakkedilmiştir.

Kütüphane. III. Ahmed tarafından 1136-1137 (1724-1725) yıllarında türbenin önündeki revakın sağına bir kütüphane yaptırılmıştır. Taş-tuğla almaşık örgülü duvarlara sahip yapı kare planlı olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan sekizgen kasnaklı basık bir kubbeyle örtülüdür. Kütüphanenin pandantiflerinde ve kubbesinde devrinden kalan özgün kalem işleri mevcuttur (bk. YENİCAMİ KÜTÜPHANESİ).

Muvakkithâne. Caminin güneyinde avlu duvarının köşesinde yer alır; üzerindeki kitâbeye göre 1228'de (1813) inşa edilmiştir. Kesme taş malzeme ile ele alınan yapı geniş saçaklı basık soğan kubbe ile örtülü olup üç bölümlüdür. Basık kemerli kapı ile geçilen giriş holü ana mekâna bağlanmaktadır. Ana mekândan doğu yönündeki küçük mekâna geçiş sağlanmıştır. Cephe ortasında üstte oval form içinde II. Mahmud'un tuğrası,

altta Şair Vâsıf'ın iki sıra halinde on satırlık ta'lik hattıyla kitâbesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), II, 733-743, 761; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 302-304; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 20-22; Hüsnü [Tengüz], Bayram Hediyesi: Bedâyi-i Âsâr-ı Osmâniyye, İstanbul 1335, s. 72-76; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 86-87; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 120-122; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 158; Enver Tokay, İstanbul Şadırvanları, İstanbul 1951, s. 15-16; Gündüz Özdeş, Türk Çarşıları, İstanbul 1953, s. 35-36; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 366-374; Muzaffer Sudalı, Hünkâr Mahfilleri, İstanbul 1958, s. 58-70; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 153-155; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 54-55; Tülay Reyhanlı (Gencei), Osmanlılar'da Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi,1974), İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi, s. 372-376; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 135-168; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 135-163; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 106-107; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 347-355; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 213-218; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 81; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990, s. 80-85; Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar-Hanım Sultan Vakfiyeleri (nşr. Tarihî Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı), İstanbul 1990, s. 60-91; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 203-210; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 368; Lucienne M. Thys-Şenocak, The Yeni Valide Mosque Complex in Eminönü, Istanbul (1597-1665) (doktora tezi, 1994), University of Pennsylvania; Z. Hale Tokay, Osmanlı Külliyelerinin Temel Özellikleri ve Günümüz Ortamında Değerlendirilmeleri (doktora tezi, 1994), Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 347-351;

G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 2003, s. 340-343, 357-358; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 370-379; a.mlf., “Yeni Cami Külliyesi”, DBİst.A, VII, 464-467; Ahmet Vefa Çobanoğlu - İsmail Orman, “İstanbul Camilerinde Çini”, İstanbul’un Renkli Hazineleri Bizans Mozaiklerinden Osmanlı Çinilerine, İstanbul 2011, s. 154-165; Erdem Yücel, Yenicami Hünkâr Kasrı, İstanbul, ts. (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu); a.mlf., “Yenicami Hünkâr Kasrı”, Hayat Tarih Mecmuası, III/10, İstanbul 1967, s. 38-40; Mimar Kemâleddin, “Yenicâmi Tâmiratı ve Ebü’l-Fazl Medresesine Dair”, TY, III (1329), s. 186-191; Kemal Altan, “Yenicami Mahfili ve Mimar (Hezarfen İbrahim)”, Arkitekt, VII/12, İstanbul 1937, s. 344-345; Ali Saim Ülgen, “Yenicami”, VD, sy. 2 (1942), s. 387-397; Behçet Ünsal, “Türk Mimarisinin Şaheserlerinden Yeni Cami”, Mimarlık, sy. 4, Ankara 1950, s. 24-27; Şehabeddin Tekindağ, “XVII. Yüzyıl Türk Sanat Eserlerinden Bir Âbide: Yenicâmi Külliyesi”, TD, sy. 28-29 (1975), s. 167-191; Ahmet Refik, “Valide Camilerinden: Yeni Cami”, Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 2 (194), İstanbul 1981, s. 49-54; M. Uğur Derman, “Yeni-câmi Sebili’nin Kitâbesi”, Lâle, sy. 4, İstanbul 1986, s.14-17; Gülberk Bilecik, “Gözden Kaçan Bir Kültür Mirasımız: Yeni Cami Muvakkithanesi”, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, sy. 10, Erzurum 2006, s. 43-54; “Mısır Çarşısı”, DBİst.A, V, 449-450.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

YENİCAMİ KÜTÜPHANESİ

III. Ahmed'in Yenicami Külliyesi'nde yaptırdığı kütüphane.

III. Ahmed, Topkapı Sarayı içindeki kütüphanesinden başka bir de Yenicami'de Hatice Turhan Sultan'ın türbesi yanında bir kütüphane inşa ettirmiştir. Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, III. Ahmed'in daha önce Hatice Turhan Sultan Türbesi'ne bazı kitaplar vakfettiğini, fakat türbeye giriş çıkışın zor olmasından dolayı bu kitaplardan yeterince faydalanılamadığını görünce türbe girişinin sağ tarafında yeni bir kütüphane yaptırdığını nakleder (Târih, s. 250). III. Ahmed, Hatice Turhan Sultan Türbesi'ne vakfettiği kitaplarla ilgili hazırlattığı Muharrem 1116 (Mayıs 1704) tarihli vakfiyesinde bir kütüphane binası inşa ettirmeyi düşündüğünü ve bu türbeye kitaplarını geçici olarak koyduğunu belirtmiştir (İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Rumeli Sadareti, nr. 161, vr. 19b). Kitaplarla ilgili 18 Safer 1116 (22 Haziran 1704) tarihli bir ruûs kaydından öğrenildiğine göre kütüphanede görevlendirilen dört hâfız-ı kütüb ve bir kâtib-i kütübün maaşları Hatice Turhan Sultan vakfının artan gelirlerinden ödenmekteydi (bk. BA, Dîvân-ı Hümâyun, Ruûs, nr. 1, s. 57).

III. Ahmed, Yenicami Külliyesi'nde yapmayı planladığı kütüphane binasını yirmi yıl sonra inşa ettirebilmiştir. Telhîsîzâde Mustafa Efendi Cerîde'sinde kütüphanenin inşasına başlama tarihini 2 Zilhicce 1136 (22 Ağustos 1724) olarak vermektedir ("2 Zilhicce 1136; bu esnada İstanbul Vâlide Türbesi kurbunda bed' olundu müceddeden kitâbhâne binasına", BA, KK, nr. 7500, s. 179). Kütüphanenin inşası 1137'de (1725) sona ermiştir (Çelebizâde Âsım, s. 251). III. Ahmed, kütüphanenin resmî açılışından önce 15 Receb 1137 (30 Mart 1725) tarihinde Hatice Turhan Sultan Türbesi'ne vakfettiği kitapların yeni yaptırdığı kütüphaneye naklini sağlamış ve bu kütüphaneye konulan kitapların bir katalogunu hazırlatmıştır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2742).

Yenicami Kütüphanesi'nin 1138'de (1725-26) düzenlenen vakfiyesine göre kütüphanede dört hâfız-ı kütüb, bir kâtib-i kütüb ve bir mücellit bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1200, s. 22a-b). Yine

vakfiyede belirtildiğine göre hâfız-ı kütübler ancak rehin karşılığında ödünç kitap verebilecekler, kütüphanenin açık olduğu günlerde düzenli şekilde kütüphanede bulunacaklar, kitapları koruma ve temiz tutma konusunda gayret göstereceklerdir. Kâtib-i kütüb ise kütüphanedeki kitapların katalogunu hazırlayacak, ödünç verme de kâtib-i kütüb tarafından yerine getirilecektir. III. Ahmed vakfiyede ayrıca, vakfın nâzırının izni ve bilgisi dışında ödünç kitap verilmemesini, kâtib-i kütübün ödünç verilen kitapları hâfız-ı kütübün yanında defterine yazmasını istemiştir. Mücellit ise kitapları kütüphane içinde tamir edecektir. III. Ahmed kütüphaneye ayrıca bir bevvâb tayin etmemiş, bu görevi cami kayyımının günlük 5 akçe ücretle yapmasını istemiştir. Yenicami Kütüphanesi vakfiyesinde kitaplar dışarıya ödünç verilebildiğinden kütüphanenin haftada iki gün açılması yeterli görülmüştür.

Yenicami Kütüphanesi koleksiyonu cilt, tezhip ve yazı bakımından sanat değerine sahip birçok kitap ihtiva etmektedir. Koleksiyonda 1201 yazma ve 1 basma eser vardır. Kütüphanedeki kitaplar 1914'te Sultan Selim Camii'nde kurulan kütüphaneye, 1918 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Bir ara Süleymaniye'den eski yerine götürülmüşse de 1928'de tekrar Süleymaniye Kütüphanesi'ne gönderilmiştir (Dener, s. 50-51). Kütüphanenin II. Abdülhamid döneminde bastırılmış bir katalogu mevcuttur (İstanbul 1300).

BİBLİYOGRAFYA

III. Ahmed'in Yeni Câmi Kütüphânesi Kataloğu, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2742, 2743, 2745, 2746; El Defteri, Yazma Bağışlar, nr. 2744; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 250, 251; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 50-51; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 201, 322, 325, 372, 404, 410, 414, 417, 451, 478; Doğan Kuban, "Yeni Cami Külliyesi", DBİst.A, VII, 465-467 (belgeler madde içinde gösterildiğinden bibliyografyada ayrıca tekrarlanmamıştır).

İsmail E. Erünsal

YENİCE-i KARASU

Yunanistan’ın Batı Trakya bölgesinde tarihî bir kasaba.

Trakya’nın verimli düzlüklerindeki İskeçe’nin (Xanthi) 13 km. güneydoğusunda günümüzde Genisea adını taşıyan bir köy durumundadır. Burası Osmanlı döneminde ortaya çıkmış ve Osmanlı mimarisinin Trakya’daki en büyük ve en önemli eserleriyle donatılmış bir kasaba idi; kasaba ve civarı 1371-1912 yılları arasında Osmanlı Devleti’nin bir parçasıydı. XIX. yüzyıla kadar da büyük bir kazanın idarî ve ticarî merkezi durumundaydı. Karasu adı Nessos (Nestos) nehrine yakınlığından dolayı verilmiştir. Nehri Bulgarlar Mesta, Türkler Karasu/Mesta Karasu adıyla anıyorlardı. Bu kelime, 240 km. daha batıda bulunan Yenice-i Vardar’ın kurulmasının ardından muhtemelen ondan ayırt edilmek üzere kasabanın ismine eklenmiştir. 789’da (1387) Osmanlı Sadrazamı Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa’nın vefat ettiği Yenice’nin de burası olma ihtimali yüksektir. Zira o sıralarda Yenice-i Vardar henüz yoktu. 1432’de Burgundiya Dükü Güzel Philipp’in elçisi Bertrandon de la Broquière buradan bahsetmiş, II. Murad’la görüşmek için beklediği bu yeri Jangibatzar (Yenipazar) diye adlandırmış ve ovada Türkler tarafından kurulduğunu (ville champestre) belirtmiştir. 1454-1455 yılına ait bir tahrir kaydında Yenicepazar şeklinde geçmektedir. Bu kayda göre kasaba dokuz mahalleye ayrılmıştır ve 154 müslüman Türk hânesinin (tahminî 700 kişi) bulunduğu bir yerdir. Bunların yedisinin imam olarak kaydedilmesi yedi mescid veya caminin varlığına işaret eder (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.89, s. 178). Kasabada hıristiyan yoktu, burası yüzyıllar boyunca tamamen müslüman şehri olarak kaldı. XV. yüzyıl boyunca Osmanlılar geniş İskeçe ovasında (45 × 20 km.) pirinç ziraatını başlattılar. 882 (1477) yılı tahririne göre Hrişne köyünün çeltiği yıllık 60.000 akçe vergi geliri getiriyordu. II. Bayezid döneminde sadrazamlığa

tayin edilecek olan Koca Mustafa Paşa, büyük ihtimalle 1498-1502 arasındaki Rumeli beylerbeyiliği görevinde iken Yenice-i Karasu’da çok sayıda önemli kamu binası yaptırdı: Bir imaret, bir hamam, elli beş dükkân (birçok tahrirde zikredilir) ve muhtemelen bir medrese ve mektep. Koca

Mustafa Paşa'nın inşa ettirdiği binaların II. Dünya Savaşı'na kadar harabe halinde varlığını sürdürdüğü ve ondan sonra Bulgarlar tarafından tamamen yok edildiği belirtilir.

Taşıdığı tarihten on yıl öncesine ait kayıtları ihtiva eden 936 (1530) yılı Muhasebe Defteri'nde Yenice-i Karasu'da 204 müslüman hânesinin (yaklaşık 1000 kişi) bulunduğu zikredilir (BA, TD, nr. 167). Buna karşılık merkezi olduğu kazadaki köylerde bazı hıristiyanlar mevcuttu. Kazanın toplam 3022 müslüman ve 1729 hıristiyan hânesinden teşekkül eden 110 köyü vardı. Hıristiyanların büyük bir bölümü on büyük köyde yaşıyordu (köy başına 150 hâne). Bunların çoğu, imtiyazlı bir hıristiyan merkezi ve II. Bayezid'in Edirne'deki külliyesinin vakfı olan İskeçe'de oturuyordu. Bu imtiyazlı ve iyi korunmuş statüsüyle İskeçe gelişip büyümüştü. Şehirde en az beş manastır yer alıyordu. 1530'da İskeçe'de on dokuz müslüman hânesine karşılık en az 596 hıristiyan hânesi vardı. İskeçe, Yenice-i Karasu kazasının en büyük yerleşim yeriydi ve büyümesini daha sonra da sürdürmüştü; buna rağmen kazaya bağlı bir köy statüsündeydi. Diğer hıristiyan köylerinde de küçük müslüman grupları bulunuyordu, bunların hepsi 130 hâne (% 7) dolayındaydı. Kazadaki on hıristiyan köyünden sadece üçünün adı Yunanca, birinin adı Slav kökenli, diğer yedisi Türkçe idi. Türkçe isimler taşıyan 100 köyden yedisinin adında "oba" (Bey obası, Dânişmend obası vb.) kelimesine rastlanması ilk yerleşimcilerin yörük olduğuna işaret eder. Bu 100 köyün bütün sakinleri müslümandı ve az nüfuslu yerleşimlerdi (köy başına ortalama yirmi dört hâne). Ayrıca bunların bazılarında küçük bir hıristiyan grup da yaşıyordu (toplamda yetmiş yedi hâne). 1530 tarihli bu yerleşim modeli gerçekte ilk Türk yerleşimcilerin fetih zamanındaki durumunu yansıtır. XIII-XIV. yüzyıllarda Trakya'ya ait bazı araştırmalarda, savaşlarla dolu Osmanlı öncesi dönemde düzlüklerde yer alan küçük köylerin boşaldığı ve halkın daha emniyetli olan büyük yerleşim yerlerinde ya da surlarla çevrili kasabalarda ve onların civarında toplandıkları tesbit edilmiştir. Osmanlılar bu surlarla çevrili yerleşim yerlerini şiddet yoluyla değil barış yoluyla ele geçirdiklerinden hıristiyanlar bulundukları yerlerde kalmışlar ve kiliselerini de muhafaza etmişlerdi. Yine 936 (1530) yılına ait defterdeki kayıtlara göre Yenice kazasındaki toplam 5322 hânenin % 65'i müslümanlardan oluşuyordu. Müslüman ve hıristiyan halkın önemli bir bölümü tuzcu, madenci, derbentçi veya çeltikçi şeklinde imtiyazlı bir statüye sahipti. İmtiyazlı hâneler içinde

en büyük grubu toplamda 695 hâne ile yörükler meydana getiriyordu. Bu durum, Karasu bölgesinin Osmanlılar'ca fethinden en az bir buçuk asır sonrasında bile müslüman nüfusun hâlâ beşte birinin göçebe olduğu anlamına gelir. Bunlar, özellikle Batı Trakya'nın kuzeyindeki dağlık kesimlerde Rodoplar'da kendi hayat tarzlarına uygun yeterli alan bulmaktaydılar. Bu dağlık kesim Tanrıdağı diye adlandırılmıştı ve göçebeler de Cemâat-i Tanrıdağı şeklinde kaydedilmişti. 950 (1543), 999 (1591) ve 1052 (1642) yıllarına ait kayıtlar, Yenice-i Karasu kazasındaki Tanrıdağı yörüklerinin zaman içinde yavaş yavaş yerleşik hayata geçtiklerini gösterir. 1543'te yörüklerin elli sekiz ocağı (her birinde otuz hâne) vardı (yaklaşık 8000 nüfus); 1591'de kırk dört ocak (6600 nüfus), 1642'de yirmi ocak (3000 nüfus) mevcuttu.

976 (1568-69) yılına ait Tahrir Defteri'nde Yenice-i Karasu kasabasının İstanbul'daki Süleymaniye Vakfı içinde yer aldığı dikkati çeker. Kasabada o sırada 223 hâne müslüman ve seksen sekiz mücerret vardı (toplam 1200 kişi), yine hiç hıristiyan yoktu. Mahalle adları da önceki kayıtlarla benzerlik gösteriyordu. Pabuççu ve Havlucular ekonomik fonksiyonlara işaret ediyordu; Mahalle-i İmaret olarak bilinen Mahalle-i Kethüdâ ise sosyal etkinliği belirliyordu. Söz konusu defterde yer alan vergiler Yenice'nin pazar fonksiyonunun en önemli iktisadî faaliyet olduğuna işaret eder. Bu faaliyetlere dair yıllık 35.800 akçelik vergi gelirinin 25.000'i (% 70) pazar vergilerinden elde ediliyordu. Tahrir kaydına göre şehirde on beş imam ve müezzin, üç hatip, üç dânişmend, iki muallim, yedi akıncı, yedi celep, altı vergi toplayıcısı, beş tuzcu, üç nalbant, tabak, saraç, kâtip, terzi, berber, helvacı gibi meslek mensupları vardı. Müslüman hânelerinin % 10'u mühtedi kökenliydi. Yenice kazası XVI. yüzyılın sonunda bölündü. Kuzeydeki dağlık alanın yarısı Ahî Çelebi kazası oldu (günümüzde Bulgar Smolyan ili). Burası ilk defa 1590'da kaza şeklinde zikredilmişti. Daha batıdaki Çağlayık ise on yıl kadar sonra kayıtlarda kaza diye geçer. Ahî Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in şahsî tabibiydi ve ondan mülk olarak on küçük köyle iki mezra almıştı. 927'de (1521) bunlar Ahî Çelebi'nin emlâkine dahildi. Bu tarihten sonra Ahî Çelebi söz konusu köylere ve mezralara daha fazla yerleşimci getirtti ve Edirne'deki medresesiyle mektebine ve Eminönü'ndeki (İstanbul) camisine vakfetti.

XVII. yüzyılın ilk yıllarında Yenice-i Karasu'da başka âbidevî binalar

yükseldi. Bunların arasında I. Ahmed'in defterdarı Ekmekçizâde Ahmed Paşa'nın camisi de vardı. Bu caminin tıpkı selâtin camileri gibi revaklı bir avlusu mevcuttu. Evliya Çelebi camiyi tarif edilmez güzellikte, belki yalnızca Eyüp'teki Zal Mahmud Paşa Camii ile mukayese edilebilecek bir yapı olarak tanımlar. Diğer büyük bir yapı kırk ocağı bulunan bir handı. Her iki bina da günümüzde mevcut değildir. Ancak hanın 1012 (1603-1604) tarihli kitâbesi kalmıştır. Nefis bir hattı ve son derece güzel bir metni olan kitâbe I. Ahmed dönemi şairlerinden Edirnevî Tîğî Mehmed Bey'e aittir. Evliya Çelebi 1078'de (1667-68) Yenice-i Karasu'yu düzlükte bir şehir diye tasvir eder ve 400 güzel hânesi bulunduğunu belirtir; mimari eserlerle ilgili ayrıntıları verir.

Şehirde bir medrese, üç mektep, iki tekke ve kubbeleri kurşunla kaplı bir hamamın varlığını zikreder. Osmanlı mimarisinin Yenice-i Karasu'daki son büyük eseri 1094'te (1683) tamamlandı. IV. Mehmed'in musâhiblerinden Mustafa Paşa burada günümüze kadar gelen bir cami yaptırdı. İki minaresi olan bu cami diğer özellikleriyle de bir çeşit selâtin camii vasfı taşıyordu. Musâhib Mustafa Paşa, IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan ile evliydi ve belki de bu camiyi hanımı adına inşa ettirdiği için hükümdarlara mahsus bir özellik olan iki minare yaptırabilmişti. Yapının kitâbe metni reîsülküttâb ve daha sonra vezîriâzam olan Râmi Mehmed Paşa tarafından yazılmıştır ve Osmanlı geç klasik dönem şiirinin güzel bir örneğini yansıtır. Ankara'daki Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'n-de caminin vakfiyesinin bir nüshası bulunmaktadır.

1700 yılı civarında tütün ekiminin başlamasıyla Yenice-i Karasu kazasının ekonomisi değişmeye başladı; tütün daha sonra bu yöre ekonomisinin ana metaı haline geldi. XIX. yüzyılda şehir, bütün Avrupa'da çok beğenilen Trakya tütününün toplandığı ve ticaretinin yapıldığı yer olarak şöhret buldu. Almanya'nın Dresden şehrindeki muazzam "Yenice" tütün fabrikası Memlük tarzı büyük kubbesiyle, tıpkı İskeçe ve yine Yenice'deki XIX. yüzyıla ait büyük tütün depoları gibi bir zamanların bu önemli ürününün şöhretini hâlâ canlı bir şekilde yansıtır. Nisan 1829'da yakındaki İskeçe şehri depremle tamamen yıkıldı ve Yenice de büyük zarar gördü. Zengin Rum tütün tâcirlerinin bir kısmı Yenice'ye yerleşti. Yenice'ye yeni gelen Rumlar Epirus vilâyetinden (eyâlet-i Yanya) Rum yerleşimcilerin gelişiyle daha da güçlendiler. 1847'de Fransız araştırmacısı Viquesnel o zamanki

“Iénidjé i Kara Sou”nun Drama livâsında bir kaza merkezi olduğunu, 700 ile 800 arasında bir hânesi bulunduğunu, büyük oranda Türkler’le meskûn olup bunların tütün yetiştirdiklerini kaydeder. Şehirde çok sayıda mescid, geniş hanlar ve güzel çeşmeler vardır. Viquesnel ayrıca yaz aylarında şehrin hemen tamamen terkedildiğini, Osmanlı vilâyet yöneticilerinin ve nüfusun büyük bir kısmının ovadaki aşırı yaz sıcağının yol açtığı hastalıklardan kaçmak için İskeçe’ye ve köylerine gittiklerini söyler.

Selânik eyaleti valisine hitaben yazılan ve Yenice kazasında önde gelen yirmi kişi tarafından imzalanan bir arzuhalde (17 Cemâziyelevvel 1277/1 Aralık 1860) mahallî idare merkezinin Yenice’den İskeçe’ye taşınmasının önerildiği dikkati çeker. Bunun gerekçesi kazanın kötü iklimi (“âb u havâsı sakīl”) ve merkezin köylerine uzaklığıydı. Bu talep ertesi yıl da yenilendi. Ancak bu hususta herhangi bir kararın alınıp alınmadığı tesbit edilememektedir. Mahallî rivayetlere göre 1870’te korkunç bir yangın Yenice’nin büyük kısmını yakıp yıktı. Yangının, İskeçeli güçlü toprak sahibi Halil Paşa tarafından Yeniceli zengin tütün üreticisi Hacı Emin Ağa’nın durumunu sarsmak amacıyla çıkarıldığı ileri sürülmüştü. Bütün bunların etkisiyle 1872’de vilâyet idaresi Yenice’den İskeçe’ye nakledildi. Selânik-İstanbul demiryolunun ve daha sonra Porto Lago (Türk dönemindeki ismi Karaağaç körfezi) üzerinden geçen İskeçe-Gümülcine hattının inşası Yenice-i Karasu’yu tamamen kenarda bıraktı ve şehir giderek daha da geriledi. Mostras’ın coğrafya eserinde yer alan ve 1873’ten önceki bir tarihe ait olduğu anlaşılan bilgiye göre burada 1000 civarında hâne vardı, tütün ticareti de sürüyordu. 1892 tarihli Edirne Vilâyet Salnâmesi’nde Yenice’de 2600 müslümanın yaşadığı (550 hâne civarında) ve dört cami bulunduğu zikredilir. 1899’da İskeçe kazası için toplam 33.574 kişilik bir nüfus verilmişti (yaklaşık 1590 öncesi Yenice-i Karasu kazasıyla aynı alanda). Bu nüfusun 25.365’i (% 75) müslüman, 3136’sı Rum, 1957’si Bulgar, 107’si yahudi, doksanı hıristiyan Çingene ve otuz yedisi Ermeni’ydi. Yenice artık İskeçe kazasının beş nahiyesinden birinin merkezi konumuna düşmüştü. I. Balkan ve I. Dünya savaşları sırasında Yenice-i Karasu, Bulgarlar’ın sert işgal yıllarına şahit oldu. 1922’de bir Fransız nüfus istatistiğinde Yenice’de sadece 844 müslümanın ve 100 Rum’un (birlikte yaklaşık 200 hâne) bulunduğu kaydedilir. II. Dünya Savaşı’nda Batı Trakya’nın yeniden Bulgar işgaline uğraması esnasında kalıntıları yaşayan Osmanlı yapılarının çoğu tahrip edildi. Musâhib Mustafa Paşa

Camii de yarı yarıya yıkılmıştı. Minareler, beş kubbeli son cemaat mahalli ve büyük merkezî kubbe tahrip olmuş, geride 1,5 m. kalınlığındaki dış duvarlarla mermer dış kapı kalmıştı. Savaştan sonra 1958'de Yunan kralı Yenice'nin fakir müslüman cemaatine camiyi tamir etmeleri için yardımda bulundu. Mermer bir levha üzerindeki kitâbe bu duruma işaret eder. Caminin küçük bir gömme/iç kubbeli düz, ahşap bir tavanı ve ahşap bir son cemaat mahalli vardı. 1998'de cami yeniden tamir edildi, bugün sadece bu cami ibadete açıktır. Musâhib Mustafa Paşa Camii'nin yakınında Çarşı (Kasaba) Camii de hâlâ ayaktadır. Bu yapı herhangi bir işlev görmeden uzun süre kalmış, özelliği olmayan bir binadır. Üslûp hususiyetleri ve yapı elemanları XIX. yüzyılın ikinci yarısına işaret eder. Büyük ve âbidevî kitâbesi Musâhib Mustafa Paşa Camii'nde durmaktadır. Kitâbede inşa tarihi 1290 (1873) olarak verilir. Burada caminin büyük yangında (1870) tamamen yıkıldığı ve Yeniceliler sayesinde ("ehl-i vefâ") bütünüyle yeniden yapıldığı kayıtlıdır. Köyün ucunda Porto Lago'dan Gümülcine'ye giden yol üzerinde Kaygusuz Sultan'a ait Kırklar Tekkesi'nin metrûk binası bulunur; kitâbesindeki tarih 1055'i (1645) gösterir. Yenice-i Karasu (Genisea), bugün İskeçe iline bağlı Vistonida Belediyesi'nin merkezi olup 2001 yılı verilerine göre burada 2576 kişi yaşamaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Bertrandon de la Broquière, Le voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 176-178; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 113-114; A. Viquesnel, Voyage dans la Turquie d'Europe, Paris 1868, II, 253-254; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 441-442, 455; a.mlf., Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, s. 64-74; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakiens in 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 92-93; C. Asdracha, La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles, étude de géographie historique, Athens 1976, tür.yer.; H. Reindl [Kiel], Männer um Bāyezīd, Berlin 1983, s. 302-318; Nusret Çam, Yunanistan'daki Türk Eserleri, Ankara 2000, s. 161-169; Berrin Yapar, Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitabeler: Dedeağaç, Dimetoka, İskeçe, Gümülcine, Selânik, Kavala, Yenice-Karasu (yüksek lisans tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel

Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 346-377; Ph. Kotzageorgis, Mikres poleis tis Ellinikis Chersonesou kata tin proimi neoteri epochi, I periptosi tis Xanthis 15os-17os ai., Xanthi 2008, s. 41-79; a.mlf., “O Kazas Geniseas (Yenice-i Karasu) mésa apó tis Othomaniké pigés tou 15ou-16ou ai.”, Peri Thrakis, I, Xanthi 2001, s. 69-84; S. Dukata, “Xanthi and Yenice in the Ottoman Period”, Ottoman Architecture in Greece (ed. E. Brouskari), Athens 2008, s. 312-313; A. Stefanidou, “Mustafa Pasha Mosque”, a.e., s. 314-315; I. M. Bakirtsis, Stoicheía gia tis istoría tis komópolis Geniséas kai tis eparchías tis katá tin Othomaniki periodo, Xanthi 2010; D. Mavridi - G. Tsigara, Geniséa, néa poli tou Nestou, Geniséa 2010; Metin Tuncel, “Batı Trakya’nın Coğrafyası”, TK, XIV/159 (1976), s. 133.

Machıel Kıel

YENİCE-i VARDAR

Yunanistan’da tarihî bir kasaba.

Günümüzde Giannitsa adıyla anılır. Büyük Makedonya ovasının (Kampania) kuzey kenarında, Paikon dağlarının güney etekleriyle daha güneyde bulunan ve sığ bir göl

olan Yenice gölü (bugün kısmen kurutulmuştur) arasında yer alır. Burası Gazi Evrenos Bey tarafından XIV. yüzyılın sonlarında kurulmuştur. Kuzey Yunanistan’ın önemli ulaşım eksenlerinden Selânik-Vodina yolu kasabadan geçer. Evliya Çelebi’nin (1668) efsanevî hikâyesine göre Yenice fetihten sonra yıkılan iki küçük Bizans kalesi arasında ortaya çıkmıştır. Evrenos Bey ovanın yüksek tarafına cami, kervansaray, imaret, medrese, hamam ve su yolları inşa ettirmiş, Serez’de kendisine bağlı kişileri ve ailelerini bu yeni şehre yerleştirmiştir. Yer altından ve taş kemerlerle 10 kilometreden daha uzak mesafedeki Paikon dağlarından şehre içme suyu getirtmiştir. Yeni kasabanın civarındaki geniş ovalarda akıncı birliklerinin atlarını otlatmak için uygun yerler vardı. Evrenos Bey’in oğullarıyla halefleri, özellikle İki Yürekli Ali Bey (ö. 864/1460) ve Îsâ Bey (ö. 1470) döneminde bu yeni kasaba önemli bir Osmanlı kültür merkezi haline gelmiş, yeni cami ve mekteplerle süslenmiştir. Gazi Evrenos Bey, Şevval 820’de (Kasım 1417) Yenice-i Vardar’da ölünce Selçuklu tarzında inşa edilen büyük bir türbeye defnedilmiştir. Onun vakıflarına Makedonya’daki pek çok köy tahsis edilmiştir. 925 (1519) yılına ait Tahrir Defteri’nde yarısından fazlasının Türkçe, diğerlerinin Slavca ve Yunanca adlar taşıyan elli dokuz köy kayıtlıdır (BA, TD, nr. 70).

Selânik’in Osmanlılar tarafından fethi üzerine (833/1430) II. Murad, Yenice’den Selânik’e nüfus nakilleri yapmıştı. Buna rağmen Yenice gelişmesini sürdürdü. XV. yüzyılın son çeyreğinde Îsâ Bey’in oğlu Şemseddin Ahmed Bey bir dizi bina yaptırdı. Günümüze ulaşan Arapça vakfiyesinde binalar arasında bir mescid, bir medrese, bir çifte hamam, bir tek hamam, bir imaret, dört tarafındaki dükkânlarıyla birlikte bir bedesten, yine dükkânlarıyla birlikte bir han ve yeniden imar edilmiş su kemerinin de

yer aldığı dikkati çeker. Bunlardan bedesten, han ve dükkânlar kasabanın güney tarafında, mescid (daha sonra cami), medrese ve tek hamam ise kuzeybatı tarafında bulunur. Şemseddin Ahmed Bey ayrıca çocuklarını eğitmek için Nakşibendî şeyhi meşhur âlim Abdullah-ı İlâhî'yi Yenice'ye davet etmiştir. Medresenin özellikle Şeyh (Molla) İlâhî için inşa edildiği anlaşılmaktadır. Kasabanın kuzey tarafında bir vadide kurulan medrese kasabanın batısındaki tepede yer alan Ahmed Bey Mescidi'nin aşağısındadır. XX. yüzyılın erken dönemlerine ait posta kartları medresenin on (ya da on iki) öğrenci hücresiyle çevrili, sütunlu avlusu bulunan büyük bir yapı olduğunu gösterir. Abdullah-ı İlâhî 896'da (1491) Yenice'de vefat etmiş, mescidin arkasındaki bir türbede bulunan kabri daha sonra Büyük Tekke adıyla bilinecek olan yapıya dönüşmüştür. Burası Nakşibendî tarikatının Balkanlar'a yayılmasını sağlayan büyük bir ziyaret yeri özelliği taşır. Ahmed Bey vakfının giderleri kazadaki dört köyün vergi gelirleriyle karşılanmaktaydı (müslüman Hisarbeyli köyü, hıristiyan Bulgar ve Eflak köyleri, karışık Obroc köyü). Bunların dışında vakıf Karaferye kazasındaki Agostos (Náousa) köyü de vakfa aitti. Bu köy, Arabitsa nehrinin yukarısında en güzel yerde Abdullah-ı İlâhî için inşa edilen tekke civarında ortaya çıkmıştı. Buraya imtiyazlı bir statü verilmiş, vergi muafiyeti sağlanmıştı. 925'te (1519) 372 hıristiyan ve on bir müslüman hânesinden oluşan nüfusu vardı (BA, TD, nr. 70). İmtiyazlı konumuyla Agostos köyü XX. yüzyılın başlarında büyük bir merkez haline gelmiştir. 5650 kişilik nüfusunun 650'sini müslümanlar teşkil ediyordu. Vakfın kurucusu "Koca" Ahmed Bey 1502 veya 1503'te ölünce Abdullah-ı İlâhî'nin yanına gömüldü.

H. Lowry ve İ. Erünsal tarafından yapılan Evrenos ailesiyle ilgili bir araştırmaya göre (bk. bibl.) XVI. yüzyılın ilk yıllarında Koca Ahmed Bey'in kardeşi Hüseyin'in Gazi Evrenos vakfının mütevellisi olan oğlu İskender Bey dedesinin yıkılan camisinin yerine daha büyük bir bina inşa ettirmişti. Binanın yapım şekli inşasının II. Bayezid zamanında (1481-1512) gerçekleştiğine işaret eder. Yapının, biraz daha eski olan İstanbul'daki Şeyh Vefa Camii ile de benzerliği olduğu düşünülür. Daha önce kabul edildiği gibi binadaki kubbe ya da ahşap kaplamalı portiko, 2005 yılında Mavrokefalidou tarafından basılan çok sayıdaki eski posta kartlarının da gösterdiği gibi hiç var olmamıştır. Söz konusu yapı Büyük Cami ya da İskender Bey Camii adıyla tanınmıştır. Evliya Çelebi camiyi 1668'de tasvir

etmiş ve inşa tarihini 916 (1510-11) olarak vermiştir. Dubrovnik kayıtlarında İskender Bey (Schenderbegh Aurenosovich) 1517 ve 1518'de Hersek sancak beyi olarak gösterilir. Şecereye göre 27 Safer 925'te (28 Şubat 1519) İskenderiye (Kuzey Arnavutluk'taki İşkodra) sancak beyi iken vefat etmiştir.

Yenice-i Vardar'ın bugüne ulaşan en eski tahrir defteri 925 (1519) yılına ait olup buna göre kasabada 793 hâne ve 284 mücerretten (bekâr erkek) meydana gelen müslüman nüfusu (4000 dolayında), yirmi beş hâne hıristiyan ve yirmi beş hâne de yahudi bulunmaktaydı (BA, MAD, nr. 170).

Bu rakamlar 4000'i biraz geçen bir nüfus miktarını verir. Nüfusun % 94'ü müslümanlardan oluşmaktaydı. Daha sonraki tahrirler (936 [1530], 957 [1550] ve 1568) nüfusta belirgin bir düşüşe işaret eder; 1540'tan sonra bu düşüşün hızını kestiği anlaşılmaktadır. Âni düşüşe, Belgrad-Sirem ve Slavonya'nın kuzeyinde yeni fethedilen ve elverişli toprakları bulunan bölgelere yapılan göçlerin yol açtığı düşünülebilir. 1521'den sonraki on yıllarda düşüş ya da durağan nüfus olayı Balkanlar'daki pek çok şehirde görülmektedir. İkinci bir ihtimal, Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarındaki sürgün veya 1520'lerdeki korkunç bir salgın ya da bu üç faktörün bir arada bulunmasıdır. 994 (1586) yazında Yenice-i Vardar'ı ziyaret eden Âşık Mehmed şehri suru olmayan; camileri, hamamları, pek çok pazar yeri ve bir bedesteni bulunan açık bir yerleşim birimi diye tanımlar. Ayrıca Gazi Evrenos Bey ve Abdullah-ı İlâhî'nin türbesinin yanında yolculara yemek verilen Evrenos oğlu Îsâ Bey'in bir imaretinden söz eder. Âşık Mehmed kasabadaki birkaç medresenin varlığını haber verir; kasaba ahalisinin zeki insanlar olduğunu, pek çok ulemâ ve muallimin bulunduğunu söyler. Daha sonra 1668'de şehri gören Evliya Çelebi burası hakkında geniş bilgi verir. Ona göre 1500 evi, on yedi mahallesi vardır. Evler bahçelidir ve taştan yapılmıştır. Sancak beyleri ve ileri gelenler tarafından inşa ettirilen, en büyüğü İskender Bey'e ait on yedi camisi bulunur. Yedi mektebin yanında kasabada üç imaret mevcuttur (Abdullah-ı İlâhî'nin medresesindeki imaret, Receb Çelebi'nin imareti, ve Gazi Evrenos Türbesi imareti). Kasabanın üç hamamı bulunuyordu (bunların ilki Gazi Evrenos tarafından Çarşı bölgesinde, daha küçüğü ise Abdullah-ı İlâhî Tekkesi'nin aşağısındaki vadide Evrenosoğlu Ahmed Bey tarafından inşa ettirilmişti). Pazar yerinde altı kubbeli, demirle kaplanmış, dört kapısı olan

bir bedesten yer alıyordu. Pazar kesiminde 740 dükkân vardı. Evliya Çelebi, Yenice'deki insanların nasıl giyindiğini de ayrıntılı biçimde anlatır ve Âşık Mehmed gibi kasabanın ve civar ahalisinin yaz aylarında taşındıkları Yenice yaylasını da anar. Evliya Çelebi'nin ziyaretinden hemen sonra İskender Bey Camii'nin büyük kubbesi yıkıldı, fakat tekrar inşa edilmedi. Ancak vakfın mütevellisi Evrenosoğlu Süleyman Bey tarafından 1081'de (1670) caminin kubbesi yerine ahşap bir çatı yapıldı. Aynı yıllarda IV. Mehmed Yenice'yi ziyaret etti ve Süleyman Bey'in evinde kaldı.

1167'de (1754) Evrenosoğlu Şerif Ahmed kasabaya yüksek bir saat kulesi inşa ettirdi. Bu yapı fazla tanınmayan şair Ferîd'in yazdığı kitâbesiyle günümüzde hâlâ ayaktadır. 1805'te William Martin Leake, Yenice'yi daha önceki önemine dikkat çekercesine pek çok cami harabesinin bulunduğu bir kasaba olarak tasvir eder. 1831 nüfus sayımında Yenice-i Vardar kazasının kadın ve erkek toplam 13.622 kişilik müslüman nüfusu ve 8570 kişi civarında hıristiyan nüfusu vardı. 1848 Eylülünde İngiliz sanatçısı Edmund Lear kasabanın ayrıntılı bir panaromasını çizdi; ona göre burada yüksek minareleri bulunan dördü kubbeli altı cami mevcuttu. En çok dikkat çekeni ise Büyük Evrenosoğlu İskender Bey Camii idi. 1303'te (1885-86) Gazi Evrenos vakfının mütevellisi Mehmed Şefik Paşa, günümüzde mevcut olmayan uzun tamirat kitâbesinde de aktarıldığı gibi (Lowry - Erünsal, s. 36, 91-95) eski Evrenos türbesini XIX. yüzyılın Avrupa üslûbunda yeniden inşa ettirmiştir. Türbenin ön girişinin üzerinde yer alan kitâbeye göre bina 1910 yılında tekrar onarılmıştır.

Kāmûsü'l-a'lâm'da Yenice-i Vardar 8281 kişilik nüfusu, on camisi, iki medresesi, bir rüşdiyesi, altı ibtidâî mektebi, ayrıca Yunan ve Bulgarlar'a ait mektepleri olan bir kasaba şeklinde tanımlanır. Kasabada 520 dükkân, otuz beş han, üç hamam, iki imaret ve büyük bir kışla bulunur. Yenice-i Vardar'ın eskiden daha müreffeh bir yer olduğu, kasabada yetişmiş pek çok âlim ve şairin varlığı da zikredilir. Karacaâbâd nahiyesiyle birlikte Yenice kazasının seksen dokuz köyü ve çoğunluğunu müslüman Türkler'in, diğerlerini Yunanlılar ile Bulgarlar'ın teşkil ettiği 40.394 kişilik bir nüfusu mevcuttur. Kasaba civarındaki verimli geniş ovada buğday, çavdar, yulaf, arpa, darı, mısır, pirinç, pamuk, tütün ve diğer ürünler yetiştirilir. Yörede ipek böcekçiliği yapılır, yıllık 100.000 okka (128.000 kg.) ipek kozası elde edilir. Ancak 1900 yılında Vasil Kançov'un ayrıntılı istatistiği bunlardan

farklı sayılar verir. Buna göre 5100 Türk, 4000 Bulgar-hıristiyan, 300 Çingene, doksan yahudi, yirmi beş Yunanlı ve yirmi dört Eflaklı (Ulah) nüfusu bulunmaktadır. Yenice-i Vardar kazası doksan bir köye sahiptir. Kazada 9485'i Türkçe, 12.170'i Bulgarca konuşan müslüman Pomak, 24.789 Bulgar hıristiyan, 274 hıristiyan Eflak, yirmi dört Yunanlı ve 900 civarında müslüman Çingene'den meydana gelen toplam 48.760 kişilik bir nüfus vardır. Bu nüfusun 26.234'ü hıristiyan ve 22.555'i (% 46) müslümandır. Kāmûsü'l-a'lâm'da müslümanların sayısı yüksek gösterilirken Kançov, Bulgarlar'ın sayısını yüksek gösterir. Bununla birlikte 1831-1900 yılları arasındaki yetmiş yıl boyunca sayımlar, Slavlar'la Yunanlılar tarafından uygulanan stratejiler doğrultusunda Osmanlı Balkanı'nın çoğu yerinde gözlenen bir durum olarak hıristiyanların

müslümanlardan çok daha hızlı biçimde arttığına işaret eder. 1900 yılı dolayında Makedonya topraklarıyla ilgili geniş bir araştırma yapan Adolf Struck, Yenice'yi 2000 evi olan, 6000'i Türk, 3000'i Slav, 700'ü Yunanlı ve Eflak'tan (Aromun) oluşan toplam 9700 kişilik nüfusa sahip bir yer diye tanıtır. Struck sadece yedi caminin varlığından söz eder. Kasabada bulunan pek çok harabenin eskiden buranın ne kadar çok önem taşıdığına işaret ettiğini belirtir. XIX. yüzyılda kasabada korkunç bir veba salgını çıkar; bu sebeple ahalinin çoğunluğu kasabayı terketmiş, nüfusu da hızlı bir düşüşe geçmiştir. Struck, Evrenosoğlu Ahmed Bey ve Abdullah-ı İlâhî Türbesi'ni görmüştür. Her ikisine karşı müslüman ahali derin bir saygı duymaktadır. Gazi Evrenos'un ve Ahmed Bey'in büyük su kemeri ayaktadır ve hâlâ kasabanın su ihtiyacını karşılamaktadır.

I. Balkan Savaşı'nda Osmanlı ve Yunan orduları arasındaki Yannitsa savaşı esnasında (11 Kasım 1912) Yenice-i Vardar'ın büyük bölümü yakılmış ve tahribata uğramıştır. Lozan Antlaşması'nın ardından Makedonya Türkleri ile Anadolu'daki Yunanlılar mübadele edildi. Yakınlardaki Moglena bölgesinin müslüman Ulahları gibi kasaba ve civarındaki yerlerde kendilerini müslüman ve Türk olarak tanımlayan ve Bulgarca konuşan Pomaklar bölgeyi terke zorlandı. Yunan ordusunun Makedonya'yı ele geçirmesi sırasında Bulgar piskoposluğuna bağlı kalmayı tercih eden Bulgar hıristiyanları kuzeye kaçtılar. Daha önce Yunan kilisesine bağlı kalanlar ise zamanla Grekleşti. II. Dünya Savaşı esnasında 1944 Eylülünde kasaba yeniden tahribata uğradı. Savaş sırasında vadideki Evrenosoğlu

Ahmed Bey Camii ile Abdullah-ı İlâhî Türbesi'nin aşağısında yer alan çok kubbeli medresenin de aralarında bulunduğu harabe halindeki Osmanlı binalarının çoğu yıkıldı. 1967'de kasabanın en aşağı kısmında Paleo Pazarou (Eskipazar) diye adlandırılan yerde tarihî bir şadırvanın kalıntılarından olan ince bir mermer yalak hâlâ ayakta idi. II. Dünya Savaşı'ndan önce burada Şadırvanönü Han'ı mevcuttu ve yakınlarında altı kubbeli olan büyük Evrenosoğlu Ahmed Bey Bedesteni'nin kalıntıları vardı. Her iki binayı da Yenice'nin eski sakinleri çok iyi hatırlar. 1988'de İskender Bey Camii'nin yakınında bir apartmanın temelini atmak için yapılan kazıda büyük bir hanın alt katmanları ortaya çıktı. Bu kalıntılar sessizce ortadan kaldırıldı. Yunan ordusuna ait bir askerî kampın içinde bulunan Ahmed Bey Camii topçu atışları için hedef olarak kullanıldı. Portikonun yarısı, kubbenin büyük bir bölümü yıkıldı. 2009'da burası hâlâ aynı biçimdeydi.

Son yıllarda ayakta kalan Osmanlı binaları Yunan arkeolojik hizmetlerinin korumasına alındı. Bunlar Gazi Evrenos ve torunlarının türbeleri, yakınlardaki saat kulesi, Gazi Evrenos Hamamı, yıkık durumdaki Ahmed Bey Camii, Abdullah-ı İlâhî Hamamı, daha önce Evrenosoğlu Ahmed Bey'in mezarı olduğu söylenen XV. yüzyıldan kalma bir kubbeli mektep, İskender Bey Camii'nin harabesi ve 1949'dan itibaren Saint Paraskevi Kilisesi'ne dönüştürülen, daha önceki Şehreküstü mahallesinde yer aldığı bilinen bir türbeden ibarettir. 1916'da çekilen fotoğraflar çatıyla kaplı bir camiyle yanında bir türbenin varlığını göstermektedir. 2005-2006'da uzun bir süre pamuk fabrikasının deposu olan Gazi Evrenos Türbesi, Yunan arkeoloji hizmetlerince restore edilmiştir. Çalışmalar esnasında Evrenos'un mezarı açılmış, kemikleri (ve bulunan tesbihi) Selânik'e götürülmüştür. Kısa bir müddet sonra saat kulesi tamir edilmiştir. Aynı restorasyon planı ayakta kalan diğer Osmanlı binaları için de yürütülmüş, ancak Yunan Devleti'nin karşılaştığı ekonomik kriz sebebiyle bu faaliyetler sekteye uğramıştır.

Yenice-i Vardar aralarında şairler, yazarlar ve tasavvuf erbabının da bulunduğu birçok kişinin memleketidir. Bu çizgi XV. yüzyılın ikinci yarısında Şeyh Abdullah-ı İlâhî ve Haydarî şeyhi Baba Ali Mest-i Acemî ile başlar, bütün XVI. yüzyıl boyunca devam eder. Şair Nesîmî tarzında yazan Usûlî, Hurûfî şiirleri kaleme alan Derûnî, bütün Doğu dillerinde şiir yazan

Yûsuf Sîneçâk, talebesi Hasan Sunahî ve kardeşi Hayretî, tarihçi ve şair Âgehî Mansûr Çelebi, divan şairi ve Mevlevî dervişi Garîbî, büyük şair Hayâlî Bey yanında ulemâdan Hâfız Mahmud Vardârî, Vardârî Şeyhzâde Mehmed Efendi ve Abdülkadir Vardârî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 170-176; Gibb, HOP, II, 373-375; III, 45-46, 58-69; A. Struck, “Die Makedonischen Niederlande”, Zur Kunde der Balkanhalbinsels, Sarajevo 1908, VII, 67-68; L. Schulze-Jena, Makedonien, Landschafts-und Kulturbilder, Jena 1927, s. 128-129; M. Kemal Özergin, “Rumeli Kadılıkları’nda 1078 Düzenlemesi”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek, Skopje 1981, s. 27, 36-37, 67-72, 92-95; V. Kravari, Villes et villages de Macédoine occidentale, Paris 1989, tür.yer.; M. Kiel, “Yenice-i Vardar (Vardar Yenicesi-Giannitsa): A Forgotten Turkish Cultural Centre in Macedonia of the 15th and 16th Century”, Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans, Aldershot 1990, IV. Makale; E. I. Kanetaki, Othomanika Loutra ston Elliniko Horo, Athens 2004, s. 168-171; E. Mavrokefalidou, Giannitsa: Historical Photographic Album, Giannitsa 2007; F. Karagianni, “Giannitsa in the Ottoman Period”, Ottoman Architecture in Greece (ed. Ersi Brouskari), Athens 2008, s. 290-295; H. W. Lowry, The Shaping of the Ottoman Balkans: 1350-1550, Istanbul 2008, s. 58-64; a.mlf., In the Footsteps of the Ottomans: A Search for Sacred Spaces and Architectural Monuments in Northern Greece, Istanbul 2009, s. 79-81; a.mlf. - İsmail E. Erünsal, The Evrenos Dynasty of Yenice-i Vardar: Notes and Documents, Istanbul 2010; Mehmed Çavuşoğlu, “Hayretî’nin Yenice Şehr-engîzi”, GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 81-100; V. Demetriades, “The Tomb of Gâzi Evrenos Bey at Yenitsa and its Inscription”, BSOAS, XXXIX (1976), s. 328-332; a.mlf., “Problems of Landowning and Population in the Area of Gazi Evrenos Beğ’s Vakf”, Makedonika, XXIII, Thessaloniki 1981, s. 43-57; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4803-4804; Semavi Eyice, “Gazi Evrenosoğlu Camii ve Türbesi”, DİA, XIII, 449-450.

Machıel Kıel

YENİCE-i ZAĞRA

Bulgaristan’da tarihî bir kasaba.

Bugün Nova Zagora, Osmanlı kaynaklarında Zağra-i Cedîd/Zağra Yenicesi adıyla anılır. Bulgaristan’ın orta kesimlerinde yer alan ve Orta Balkanlar adı verilen dağ sırasının güney eteklerindeki verimli

Eski Zağra (Stara Zagora) ovasında Meriç’e dökülen küçük Sazliyka (Sazlıkdere) ırmağının yukarı mecrasında deniz seviyesinden 130 m. yükseklikte kurulmuş olup tarıma dayalı küçük bir ticaret merkezidir ve Sofya’dan Filibe yoluyla Karadeniz liman şehri Burgaz’a giden önemli bir demiryolu hattı üzerindedir. Kuruluş tarihi Osmanlı erken dönemine kadar iner; özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda tamamen müslüman Türkler’in meskûn olduğu küçük bir kasaba durumundaydı. Şehrin adı Slavca’da “dağların arkasında” anlamındaki Zagora’dan gelir ve daha önemli bir yerleşim merkezi olan Zağra Eskihisar/Eski Zağra’ya karşı Yeni Zağra şeklinde adlandırılmıştır.

Nova Zagora’nın çevresinde çok sayıda Osmanlı öncesi, Ortaçağ yerleşim yeri bulunmaktadır. Şehrin 6 km. güneyindeki Dedeköy (Djadovo) höyüğü, 600 yılı civarında ortadan kalkmış surlarla çevrili bir antik şehrin kalıntılarını barındırır. Höyüğün üst tabakasında da yirmi beş-otuz hânelik bir köyün kalıntıları yer almaktadır. Bu köy XI ve XII. yüzyıllarda mevcut olmakla birlikte büyük ihtimalle 1190’da III. Haçlı Seferi esnasında yıkılmış ve terkedilmiştir. Şehrin 8 km. kuzeybatısında önemli Antik ve Ortaçağ yerleşim merkezi Karanovo bulunmaktadır. Burada 600 yıllarında yıkılmış olan büyük bir erken dönem hıristiyan bazilikasının kalıntıları üzerine XI-XII. yüzyıllarda küçük bir kilisenin varlığı tesbit edilmiştir. Söz konusu Ortaçağ yerleşimi 1300 yılı civarına kadar devam etmiş, daha sonra Seuthopolis şehrinin Ortaçağ’daki halefi gibi tamamıyla ortadan kalkmıştır. Yeni Zağra bölgesindeki yerleşim yerleri Haçlı seferleri ve özellikle XIII. yüzyıl sonlarındaki devamlı Bulgar-Bizans savaşları neticesinde ortadan kalkmış ve bölge neredeyse tamamen boşalmıştır. Arkeolojik bulgular (madenî paralar ve çiniler/süslü seramikler) XIII. yüzyılda yerleşimin

geliştiğini, ancak İmparator II. Andronikos'un 1303'teki seferi esnasında nasıl yerle bir edildiğini göstermektedir. Bu seferde doğuda Sliven ile (İslimye) batıda (Karlovo yakınında) Kopsis arasındaki bütün bölge ağır bir tahribata uğramıştır. Geride kalanlar da 1323-1324'te Ivan Šišman ile Vojsil arasındaki çatışmalarda ortadan kalkmıştır. Yarım yüzyıl sonra bütün bölge Osmanlılar tarafından fethedilmiş ve Anadolu'dan getirilen yörüklerle yeniden iskân edilmiştir.

Şehre küçük bir yörük yerleşimini teşvik eden kişiler büyük ihtimalle Saruca Paşa ile oğlu Umur Bey'dir. Umur Bey 1530 yılına ait tahrir kayıtlarında Yenice-i Zağra'da bir mescid, bir hamam ve yirmi beş dükkânın kurucusu/vakfedicisi olarak zikredilir (BA, TD, nr. 370, s. 329). Ondan önce Saruca Paşa Yenice-i Zağra'da ahşap bir cami yaptırmıştır. Saruca Paşa I. Murad ve Yıldırım Bayezid dönemlerinde, oğlu Umur ise I. Mehmed döneminde görevdeydi. Umur Bey vakfiyesi, 818 (1415) tarihini taşımaktadır (Gökbilgin, s. 235-244). Bu vakfiye, 1415'te Yenice-i Zağra'nın Çirmen sancağına bağlı bir kadılık merkezi durumunda olduğunu göstermektedir. 1530 yılı kayıtlarında Yenice-i Zağra bir kaza merkezi halinde zikredilir. Kasabada 224 hâne (tahminî 1200 kişi) vardı ve yedi mahalleye ayrılmıştı. Debbâğan ve Çömlekçi mahalleleri, tıpkı pazar vergi rakamları (bâc-ı bâzâr) gibi kasabanın ekonomik fonksiyonlarına işaret eder. Yenice-i Zağra kazası yirmi altı köye sahipti ve bunların yirmi beşi Türkçe adlar taşıyordu. Şehirle birlikte bunların toplam 798 hânesi (yaklaşık 4000 kişi) mevcuttu ve bu hânelerin 107'si (500 kişi) hıristiyandı. Dolayısıyla kaza sakinlerinin % 88'i müslüman ve XIV. yüzyıl sonlarında gelen Türk yerleşimcilerin soyundandı. Hıristiyan nüfusun tamamı Korten adlı yüksekteki büyük bir köyde yaşıyordu. Korten, Edirne'deki Beyazıt İmareti'nin vakfına dahildi ve bu sıfatıyla imtiyazlı bir statüye sahipti.

1036 (1626-27) yılına ait Çirmen Sancağı Cizye Defteri'ne göre Zağra-i Cedîd nahiyesinde Nâib Bayezid adlı köyde on bir hıristiyan hânesinin varlığı dikkati çeker. Söz konusu köy o döneme kadar tamamıyla Türkler'le meskûndu. Aynı defterde yakındaki Yeniköy'ün yirmi altı, Hızıroğlu'nun altı ve Örlemiş'in yirmi altı hânesinin hıristiyanlardan teşekkül ettiği kaydedilir. Bu durum, bir zamanlar tamamen Türk yerleşimcilerin iskân ettiği köylerin yavaş yavaş etnik-dinî yapılarının değiştiğine işaret eder. Evliya Çelebi, 1062'de (1652) Hızıroğlu köyünü Bulgarlar'la

müslümanlardan oluşan karışık bir köy diye tanımlamıştır. Ona göre Zağra Yenicesi kasabası ovada yer alıyordu ve etrafı bahçelerle çevriliydi. Burada yedi mescid bulunmaktaydı. Bunlardan Saruca Paşa ve Ömer Gürci camileri en önemlileriydi. Şehirde üç han, 150 dükkân ve Ali Paşa'ya ait iyi bir hamam vardı. Nüfus Rumelili yörükler ve gayri müslimlerden (Rum ve Bulgar) teşekkül ediyordu. Evliya Çelebi'nin şehrin civarındaki tekkeler ve türbeler hakkında söyledikleri ise hayli karışık ve hatalıdır.

1293 (1876) yılına ait Edirne Vilâyeti Salnâmesi'nde şehir İslimye (Sliven) sancağına bağlı bir yerleşme yeri olarak zikredilir. Salnâmeye göre şehirde 535 (erkek) müslüman, 955 (erkek) gayri müslim, iki cami, on bir han, bir kilise, bir hamam ve 213 dükkân mevcuttu. Zağra-i Cedîd kazasında elli bir köy vardı; bunlarda 1268 müslüman hânesine karşılık 2031 gayri müslim hânesi vardı. Zaman içinde Yeni Zağra kazasındaki Türk nüfusu 1530'daki % 88 oranından 1874'te % 38'e gerilemiştir. Hemen hemen aynı yıl burayı gören İngiliz subayı James Baker başında bir kaymakamın bulunduğu, inşaat faaliyetinin yoğun olduğu bir Türk-Bulgar kasabası diye tasvir eder. 17 Temmuz 1877'de Doksanüç Harbi sırasında General Gurko emrindeki Rus ordusu, Rauf Paşa kumandasındaki Osmanlı müdafaasına karşı şiddetli bir savaştan sonra şehri ele geçirdi. Ertesi gün Süleyman Hüsnü Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu Gurko'yu geriletti. Şehir ateşe verildi ve ardından çıkan şiddetli yangın sebebiyle büyük oranda tahrip oldu. Müslüman nüfusun çoğu kaçtı veya daha sonra göç etti. Savaşın ardından kasaba son derece düzenli bir plan çerçevesinde yeniden inşa edildi. 1887'de kasabada 3771 kişi yaşıyordu ve bunların sadece 1089'u (% 29) müslümandı. Zaman içerisinde şehir büyüdü, ancak müslüman nüfus daha da geriledi. 1934'te 9552 kişiden 1665'i (% 17) müslümandı. 1970'te Saruca Paşa Camii ve Hamamı hâlâ mevcuttu. Ancak bu iki tarihî âbide 1974'te yıkıldı ve yerlerine modern binalar inşa edildi. 818 (1415) tarihli vakfiyesinde söz konusu caminin 1410 yılında inşa edildiği kaydedilir.

XXI. yüzyıl başlarında Nova Zagora hayli sönük bir kasaba halindeydi. 1963'te 19.520 olan nüfus 2001'de hemen hemen tamamen Bulgarlar'dan teşekkül eden 24.140, bugün ise 26.000 dolayındadır. Tahıl ticareti, konservecilik ve pamuklu dokumacılık halkın başlıca uğraşıdır. Burası 38 km. uzağındaki Sliven (İslimye) idarî bölgesinde yer alır. Civardaki otuz üç köyle birlikte 48.000'i bulan nüfusun % 88'i Bulgar hıristiyan, % 12'si

Türkler ve Çingeneler’den oluşur. Şehre bir saat mesafedeki Grafitovo köyü (önceki Tekke mahallesi, sonradan Kalugerovo) yakınında bulunan Adatepe’de (Sveti Ilija) XVI. yüzyılın ortalarından kalma, Kalender/Bektaşî dedesi Kıdemli Baba’nın yedi köşeli büyük meydan evinin harabeleri ve görkemli mermer türbesi hâlâ ayaktadır. Grafitovo’nun Türkçe konuşan köylüleri (1972’de seksen yedi kişi) geleneksel Bektaşî (Babaî) inanışlarını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Jirčeek, Das Fürstenthum Bulgarien, Prag 1891, tür.yer.; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 301-302; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 235-244; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 26-27; J. Čangova, Srednovekovnoto Selište nad Trakijskija Grad Sevtopolis, XI-XIV vek, Sofia 1972, tür.yer.; H.-J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 362; B. D. Borisov, “Srednovekovnoto selište i nekropol vãrhu selištnata mogila do s. Djadovo (razkopki prez 1980 i 1981 g.)”, Expeditio Thracica, Sofia 1982, III; a.mlf., Mediaeval Settlement and Necropolis (11th-12th Century), [baskı yeri yok] 1989 (Tokay University Press), s. 5-15, 381-384; P. Soustal, Tabula Imperii Byzantine VI, Thrakien, Wien 1991, s. 247, 300-301; M. Kiel, “The Tekke of Kıdemli Baba Near Nova Zagora-Bulgaria. A Contribution to Its History and Date of Construction”, Actes des IIIème Congrès International de l’Archeologie Ottomane, Zaghouan 2000, s. 39-46; a.mlf., “A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria: The Bektaşi Tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kalugerovo-Nova Zagora”, TTK Belleten, XXV/137 (1971), s. 53-60; a.mlf., “Some Early-Ottoman Monuments in Bulgarian Thrace: Stara Zagora (Eski Zağra), Jambol and Nova Zagora (Zağra Yenicesi)”, a.e., XXXVIII/152 (1974), s. 635-654; Vladimir Georgiev v.dğr., “Nova Zagora”, Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1966, III, 595; Entsiklopediyana Balgarija, Sofia 1984, IV, 612.

Machıel Kıel

YENİÇERİ

Osmanlı askerî teşkilâtında özel konumlu, maaşlı, dâimî yaya ordusu.

Kuruluş Meseleleri. Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu hakkında tam bir tarih vermek mümkün değildir, bununla beraber bunun belirli bir süreç içinde gerçekleşmiş olduğu açıktır. Osmanlı Beyliği'nin Orhan Bey zamanındaki (1324-1362) yeni fetihler sebebiyle daha fazla askere ihtiyaç duymaya başladığı ve bunu sağlamak üzere savaş esirlerinden faydalanılması yoluna gidildiği genelde kabul edilen bir husustur. Eskiden beri kullanılan ve yerli müslüman ahaliden sağlanan, sefer esnasında ücret alan, barış zamanında memleketine dönüp işleriyle uğraşan yaya (ve müsellem) askerin gelişmelere cevap veremediği, özellikle disiplinsiz davranışları yüzünden böyle bir uygulamaya geçildiği kaydedilmekle beraber bu gerekçede, savaş esirlerinden bir askerî güç meydana getirilmesi karşısındaki yadırgamaların da payı olmalıdır. Orhan Bey döneminde sayılarının 1000 kadar olduğu ifade edilen, maaşlı ve dâimî hizmet vermesi düşünülen bu askerler için I. Murad zamanında (1362-1389) Gelibolu'da Acemi Ocağı'nın kurulduğu ve bunun Kazasker Çandarlı Kara Halil ile Molla Rüstem'in yönlendirmesiyle gerçekleştiği genelde tekrarlanan bilgiler arasındadır. Gazi Süleyman Paşa'nın Rumeli'deki ilk fetihlerin ardından savaş esirlerini paralı asker şeklinde kullandığına dair beyanlar uygulamanın ilk zamanlarındaki pek aydınlık olmayan haline işaret eder. Gelibolu'daki bu askerin Çanakkale Boğazı'nın iki yakasında askerî nakliyat yapan gemilerde vazife görmeleri ve belirli bir süreden sonra "yeniçeri" adıyla "yeni asker" zümresine dahil edilmeleri öngörülmüştü. Zamanla diğer esirlerin de katılımıyla toplanan gençler ileride devşirmelere uygulanacağı gibi Anadolu'da ve fetihlerin istikrar bulduğu daha geç tarihlerde Rumeli'de Türk ailelerinin yanına verilmekte ve buralarda geçirecekleri beş-sekiz yıl arasındaki zaman dilimi içinde "Türkleşmeleri" beklenmekteydi. Bu ailelerin umumiyetle çiftlik ve toprak sahibi olduğu ileri sürülmekle birlikte bazı resmî kayıtlardan çalıştırılmak üzere sıradan köylülerin yanına, şehir esnafına ve şifâhânelere de verildikleri anlaşılmaktadır (Tablo 1). Buralarda geçirilen sürenin bütün zamanlar için uygulanmadığı ve sistemin ihtiyaca göre bunu kendiliğinden kısalttığı, hatta uygulama dışı bıraktığı pek çok örnekle sabittir. "Türk

üzerinde olan oğlanlar” tanımlamasıyla resmî belgelerde yer alan ve kendilerinden “acemi yeniçeri” diye bahsedilen, aynı aileye birden fazlasının da verildiği anlaşılan (Tablo 1) bu gençlerin zamanı geldiğinde Acemi Ocağı’na kayıtları eş-kâlleriyle ilgili mevcut bilgilerle yoklanmış olarak, denetim ve sorumlulukları kendilerine havale edilen Anadolu ve Rumeli ağaları tarafından yapılırdı. Bunların Türk’e verilmesine mühimme defterlerindeki tabiriyle “torba hizmeti”, daha sonra Acemi Ocağı’na geçtiklerinde “torba oğlanı” ve kayıt muamelesine de “torba yazısı” denilmekteydi (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 5).

Pencik oğlanı adı da verilen acemi oğlanı alınması uygulamasına, savaş esirleri ve akınlarda elde edilenlerden beşte birinin dinen devlete verilmesi gerektiği hükmünden hareketle başlandığı belirtilir ve yol gösterici olarak da yine Çandarlı Kara Halil ile Molla Rüstem gösterilir. Bunun tarihi değişiklik arzetmekle beraber genelde Edirne’nin fethinden sonra (1361) gerçekleştiği kabul edilir. Bunlar akıncı kadıları, pencikçi ve pencik emini gibi görevliler tarafından toplanırdı. İlk zamanlarda esirlerin kısa bir eğitimin ardından savaşlarda kullanımının söz konusu edilmesinden bu kurumun da zaman içinde gelişip son şeklini aldığı anlaşılmaktadır. Acemi oğlanlarının çeşitli kaynaklarda on beş-yirmi yıl olarak gösterilen, ancak uygulamanın ihtiyaca göre büyük ölçüde değiştiği belirli bir hizmet süresinden sonra Yeniçeri Ocağı’na intikal etmeleri “kapıya çıkma” tabir edilir ve bu yeni aşamanın söz konusu gençlerin hukukî durumlarındaki dönüşüme de işaret ettiği ileri sürülür. Pencik oğlanlarının giderek yerlerini devletin hıristiyan tebaasından devşirme usulüyle toplanan, dolayısıyla savaş esiri olmayan gençlere terketmeleri aşamasına geçildiğinde bunların da kapıya çıkma sırasında diğerleri gibi kölelik statüsünden çıkıp âzat edilme konumuna eriştikleri tezi, tartışmaları özellikle devşirmelerin hukukî durumunun tanımlanması meselesine götürmüştür. Bu konudaki görüşlerin “köle” ve “kul” kavramlarının tanımı üzerinde yoğunlaştığı ve devşirmelerin bu ikisinden hangisine mensup olduğu veya her iki kavramın da kölelik anlamı içinde birbiriyle örtüştüğü gibi karşıt görüşler, bizzat devletin kuruluşuna dair ortaya atılan çeşitli tezler gibi (Kafadar, İki Cihan Aresinde) konuyu uzayıp giden tartışmalara ve çözümsüzlüğe sürüklemiştir (Papoulia, s. 34-41).

Devşirmelerin şer‘î hukuk dahilinde kölelik diye kabul edilen hukukî

statüleri klasik İslâm köleliğiyle tam uyuşmayan bir toplumsal ve siyasal ortam üzerine oturur. Dolayısıyla kapıya çıkmayı, devşirmelerin artık hukuken özgür bireyler olarak padişaha tâbi kapıkulları imtiyazlı zümresine intikal etmeleri şeklinde düşünmek yanlış olmayacaktır (Karamuk, s. 563). Bununla beraber kul statüsü altında bunların padişaha karşı bağımlılıkları devam eder. Kutadgu Bilig'de yaya asker için kullanılan ve köle ile aynı anlamı taşıdığına işaret edilen (Papoulia, s. 4, dipnot 10) "kul" tanımlaması, Osmanlı terminolojisinde kölelikten ziyade bunların eski statülerine işaret eder; bu ilişki içinde bunlar başkasına kiralanamazlar, satılamazlar, askerlik dışında kullanılamazlar; dolayısıyla kul, hükümdara karşı özel bağımlılık durumu içinde fevkalâde hizmet konumu sebebiyle devam eden bir tâbiyeti ve belirli bir hizmeti yerine getirmek üzere acemi oğlanları zümresinden çıkarılmış olma halini ifade eder. Padişahın kul tanımlamasıyla hizmet veren yeniçeri ve sipahileri evlâtları gibi görmesi ve böyle isimlendirmesi, bunların da kendisinden "babamız" diye bahsetmesi, içlerinden liyakat

gösterenlerin hükümdara damat olması aralarındaki bu özel hukuka işaret etmekteydi. Bununla beraber yeniçerilerin kul hitabına itirazda bulunduklarına dair kayıtlar kaynağı Evliya Çelebi olmak üzere 1655-1656 tarihinde dile getirilmiştir (Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, s. 49).

Çıkmanın âzat edilme veya serbest kalma (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 324) diye kabul edilmesi daha önceki hukukî statünün bir nevi kölelik olduğu îmâsını da içinde taşır. Osmanlılar'ın özellikle Arap devletlerinde ve Memlükler'de görüldüğü üzere alışılmış yollardan köle-asker edinme yerine devletin tebaası hıristiyan ahalinin çocuklarının devşirilmesi fikrine nasıl geldikleri bilinmemektedir. Hıristiyan ahalinin çocuklarının devşirilmesi aslında din bakımından da sakıncalı bir durum ortaya çıkarmaktaydı, zira Kur'an'ın hükmü cizye ile yetinilmesini emrediyordu. Osmanlılar'ın meseleyi İslâm'ın zuhurundan önce veya sonra hıristiyan olanlar şeklinde Şâfiî hukukuna dayandırıp çözdükleri varsayımı, İslâm'da çocukların köle yapılamayacağı kaidesi veya Bosnalı müslümanların devşirilmesinin gerekçesi olarak bunların mühtedi olmalarının gösterilmesi meseleye kesin bir açıklık getirmez; ancak ister âzatlık ister serbestlik densin çıkma ile birlikte kölelikten kulluğa veya tanımlaması tartışmalı bir statüden tanımlaması ve konumu çok daha belirli bir duruma geçildiği

açıktır. Başlangıçtan itibaren reel politika takip eden Osmanlılar için, bu önemli kurumun şekillenmesinde dini her şeye yön veren mutlak bir etken olarak gördüklerini ve her şeyi buna uyarlayıp yapılandırmaya çalıştıklarını ileri sürmek herhalde isabetli değildir. Meselelerin çözümünde gerçek etken olan “hikmeti hükûmet” payının ihmal edilmediğini ve işlerin esas itibariyle bu anlamda “kitabına uydurularak” yürütüldüğünü söylemek mümkündür.

Çocukların toplanarak saray ve askerî hizmetler için eğitilip kullanılması Osmanlı komşu dünyasına da ilham veren bir husus olmuştur. Şah Abbas’ın tahta çıkışının (995/1587) ardından kurulan, “kullar” veya “gulâmân-ı hassa-i şerîfe” diye anılan birliklerde Ermeni, Çerkez ve Gürcü gibi Kafkas kökenli, İran topraklarına yerleşip çoğunlukla müslüman olmuş, genelde savaş esiri ailelerin çocuklarından askerlik için faydalanılması yoluna gidilmişse de (Roemer, s. 313) bunun Osmanlı devşirme sistemiyle alâkası yoktur. Nizâmülmülk Siyâsetnâme adlı eserinde, Türkmenler’den 1000 çocuğun kayıt altına alınarak bunların gulâm gibi kullanılmasını tavsiye ettiği bilinmektedir. Bir tür “çocuk vergisi” olan bu gibi uygulamalar diğer pek çok kaynakta da geçmektedir (Papoulia, s. 57-58). Nizâmülmülk’ün eserinin yaygın biçimde tanınması devşirmenin ana fikrini içermesinden ötürü önemlidir. Kaynaklarda Orhan Bey zamanında toplanan çocukların sayısının 1000 olarak verilmesi de (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 145) büyük ihtimalle Siyâsetnâme’ye dayanır. Fâtih Sultan Mehmed’in Eflak’tan 500 çocuk istemesi bu tür bir vergi talebine Osmanlılar’ın yabancı kalmadığını gösterir. O dönemin voyvodası tarafından

reddedilen bu talebe daha sonraları olumlu cevap verildiği belirtilmekte ve Eflak Prensi Neagoe Basarab’ın (ö. 1521) yılda 600 çocuk vaad ederek Türk saldırılarından kurtulduğu ifade edilmektedir. Para vermeye gücü yetmeyenlerin vergilerini çocuk teslimatıyla yapmaları örneği yine Fâtih döneminde Arnavutluk için de söz konusu olmuştur (Papoulia, s. 58-59). Kafkaslar’dan çocuk vergisi istenmesi ise ciddiyetini çok daha geç zamanlara kadar korumuş, nihayet 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’nın 23. maddesiyle bu tür taleplere son verilmiştir (Noradounghian, I, 329).

Ancak bu istisnaî örneklemeler devşirme sisteminin özüyle örtüşmez. Sistemin ne anlama geldiğini Selânik metropoliti tarafından yazılan 1395 tarihli bir mektup açıklar. Burada, toplanan çocuklardan bahsedilmekte,

onların böylece dinlerini değiştirmek zorunda kalacakları, örf ve âdetlerini kaybedecekleri, dillerini unutacakları, köleliğe sevkedilecekleri, barbarlığa düşecekleri dile getirilmektedir (Papoulia, s. 62-63). Moravya markgrafına (saray kontu) yazılan 1397 tarihli bir mektupta da buna benzer bir anlatım görmek mümkündür. Burada da on-on iki yaşlarındaki oğlan çocukların asker yapılmak üzere alındığı hususuna yer verilmektedir (Karamuk, s. 559). Bununla beraber bazı ailelerin kendi istekleriyle çocuklarını devşirmeye verdiklerine dair Batılı seyyah ve gözlemciler tarafından yapılan tesbitleri (Gerlach, Türkiye Günlüğü, I, 529) haklı çıkarmak üzere 1498 tarihli bir Torba Kaydı'nda kendi isteğiyle yazıldığına dair bir şerh düşürülen Sokoloviçe köyünden (Bulgaristan) İstoban veled-i Dimitro örneği (Tablo 2) durumun bazan başka yönünün de bulunduğunu gösterir. Fakat bu gönüllü katılımların pek fazla olmadığını kayıtlarda buna dair düşülen şerhlerin azlığı ortaya koyar. Öte yandan gönüllü katılım söylemlerinin hıristiyan ailelerin direnme, çocuklarını saklama, erken evlendirme, rüşvet dahil çeşitli yollara başvurma ve hatta isyana kalkışma gibi daha sıkça görülen tepki örneklemeleriyle (Papoulia, s. 109-116) dengelenmesinde fayda vardır.

1385 tarihli bir belgede iki yeniçerinin adı zikredilmektedir (İlyas b. Abdullah ve İskender b. Abdullah), bu da aynı tarihte ocağın mevcudiyetine işaret eder (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 145; Papoulia, s. 67'de sehven 1395). Devşirme olayının anlamının belirlenmesinde ve Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş tarihiyle ilgili tartışmalara açıklık getirilmesinde bu gibi beyanlar büyük önem taşımaktadır. Devşirmenin ve Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunun genelde, karşılaştırmalı ve ilmî bir kaynak analizi yapılmadan I. Murad devrinde gerçekleştiği var sayılmakla birlikte (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 144; DİA, XXXI, 163; DBİst.A, VII, 472 ve devşirmenin başlaması en geç 1383-1387 arası: Kafadar, İki Cihan Aresinde, s. XXI) bunun Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) olduğu, kendisi de iki kardeşiyle birlikte Fâtih devrinde devşirilip yeniçeri yapılan Ostravicalı Konstantin tarafından belirtilir (Bir Yeniçerinin Hatıratı, s. 24). Bu kayıt, yukarıda 1385 tarihli olarak zikredilen yeniçeriler sebebiyle dayanaktan yoksun görünmekle beraber devşirmenin Yıldırım Bayezid zamanında ortaya çıktığına dair ilgili literatürde ciddi kayıtlar yer almaktadır (Werner, I, 150-151). Yine de bu tür münferit beyanlar, ilmî usullerle yeterli bir muameleye tâbi tutulmadan genelde kesin gerçekler

diye kabul görmüştür. Konuyla ilgili ayrıntılı bir doktora çalışması yapan Basilike Papoulia'nın Osmanlı kroniklerinde verilen bilgilerin teşrihi neticesinde devşirmenin uygulanmasının ve ocağın kuruluşunun Orhan, pencik usulünün kabulünün I. Murad ve devşirmenin sistemleştirilmesinin II. Murad zamanında gerçekleştiği kanaatine varması tartışmaları sona erdirememiştir (Ursprung und Wesen der "Knabenlese", s. 91; Werner, I, 148). Vryonis'in 1943'te basılmasına rağmen Uzunçarşılı'nın Kapukulu Ocakları adlı eserinden ve bunun içinde yer alan sayısız belgeden bu alanda yazı yazan pek çok bilim adamının faydalanmamış olduğuna işaret etmesi ("Selçuklu Gulamı ve Osmanlı Devşirmeleri", s. 518) bu durumda daha da önem kazanmaktadır. Devşirme ve Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşuyla ilgili yazılanların -filin tarifi gibi-herkesin dokunduğu kısmı bir şeye benzeterek, dolayısıyla kullanılan ve çok geç tarihlerde kaleme alındıkları bilinen kroniklerde yer alan bilgi ve tarihlemelerin tartışmasız doğru kabul edilmesinden, hatta yazılan eserlerin her birinde değişik tarihler verilmesinden ötürü konunun karmaşası daha da artmış bulunmaktadır. Bu durumda devşirmenin ve Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş ve kurumlaşmasının, en erken Orhan döneminin sonlarında veya en geç I. Murad devrindeki bir zaman dilimi içinde gerçekleştiğini, ancak birbiri içine giren süreçler halinde tedrîcen geliştiğini düşünmek daha doğru olacaktır.

Devşirmenin XV. yüzyıl sonları veya XVI. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'da da uygulanmaya başlandığı kaydına rağmen

(Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 14) bunun özellikle Bithinya bölgesi örneğinde görüldüğü gibi (Papoulia, s. 86) daha önceki tarihlerde gerçekleştiği ve zamanla Anadolu'nun hemen her yerine yayıldığı muhakkaktır (Vryonis, s. 539, Tablo 3). Devşirilen çocukların yaşlarının da bununla ilgili fermanlarda işaret edildiği gibi on dört-on beş, nihayet on yedi-on sekiz (XVI. asrın başlarına ait nişan sûreti), hatta 1031 (1622) tarihli bir fermanda kaydedildiği gibi on beş-yirmi yaşları arasında, dolayısıyla nisbeten ileri yaşlarda olmak üzere değişiklik gösterir (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 93, 95). Bazı istisnaî örneklerde yirmi bir ve yirmi iki yaşları görülebilir. Bu durumda bunların hıristiyan isimlerini, ailelerini, dillerini ve memleketlerini unutmadıkları açıktır ve buna dair sayısız örnek mevcuttur. Ayrıca devşirme kayıtlarında kendi asıl isimlerinin yanında ana babalarının hıristiyan isimleri de belirtilmektedir

(Tablo 2). Öte yandan Türk’e vermenin her zaman uygulanmadığına dair örnekler de göstermek mümkündür. Nitekim Ostravicalı Konstantin ve iki kardeşinin beraberce devşirildikten sonra -büyük bir ihtimalle lağımcılık becerilerinden ötürü- böyle bir uygulamaya tâbi tutulmadıkları anlaşılmaktadır. Konstantin devşirildikten bir yıl sonra (1456) Belgrad muhasarasına iştirak etmiştir (Bir Yeniçerinin Hatıratı, s. XI-XII, 61-62). XVI. yüzyılda cereyan eden yoğun savaşlar sebebiyle sistemin öngörüldüğü gibi işlemediği ve ocağa intikallerin kısa bir eğitimin ardından hemen gerçekleşmesi gibi etkenlerle bazı yeniçerilerin Türkçe’ye yeterince vâkıf olamadıklarına dair tesbitler (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 62, 340; Danişmend, II, 372) mesnetsiz tartışmalara yol açmakla beraber gerçek payı taşır. 1573’te Venedik balyosu Costantino Garzoni’nin gözlemlediği üzere bazıları Arz Odası penceresinden bakan padişah tarafından bizzat seçilen (Relazioni, s. 397) ve saray okullarında yetiştirilmek üzere ayrılanların Enderun’da geçen uzun eğitim süreleri neticesinde idareci sıfatıyla devlet makamlarına tayin edildiklerinde artık böyle bir eksikleri kalmadığı muhakkaktır.

Devşirilen gençlerin, Türk’ten geri alınıp İstanbul’a getirildikten sonra başlarına ak börk geçirilerek ocağa dahil edildikleri bilinmektedir. Ancak bunun Hacı Bektaş-ı Velî ile irtibatlandırılması, özellikle bu velînin Osmanlı Beyliği’nin kuruluşundan çok daha önce ölmüş olmasından ötürü tamamen geçersizdir. Öte yandan 1438-1458 arasında Bursa yöresinde kölelik dönemi geçiren Macaristanlı György’nin Anadolu’nun önde gelen evliya-dervişlerinden söz ederken Seyyid Gazi kadar ünlü diye tanıttığı Hacı Bektaş’ın isminin “hacılara yardım eden” anlamına geldiğini, yardımını dileyen ve cevap alan hacıların bu ermişe karşı büyük saygı duyduklarını söylemesi (Tractatus, s. 289) ve yeniçerilerin Hacı Bektaş’a atfedilen mânevî irtibatına dair herhangi bir işarette bulunmaması önemlidir. Ocağın bir askerî kurum olarak kuruluş aşamalarını artık çoktan geride bıraktığı böyle geç bir tarihte hâtırat sahibinin, hacıların evliyası kabul edilmeden önce kendisine atfedilen ak börk hikâyesinden ötürü yeniçerilerin mânevî velîsi olduğuna değinmesi beklenirdi. Bunu yapmaması böyle bir bağlantının çok daha sonraki zamanlarda ortaya çıktığını göstermektedir. Yine 1455-1463 yıllarında yeniçerilik yapan Konstantin’in de hâtıratında Hacı Bektaş veya ak börkle ilgili herhangi bir şey söylememesi herhalde bu yönde bir anlam taşır. Bununla beraber XV.

yüzyılın sonlarında Âşıkpaşazâde'nin böyle bir irtibatı reddetmek zorunda kalması bunun belirli kesimlerde artık söz konusu edilmeye başladığının delilidir (DBİst.A, VII, 474). Öte yandan yeniçeri börkünün Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde teşkilâtlı bir grup oluşturan ahîlere mahsus bir başlık olduğu genel kabul görür. Yeniçerilerin Bektaşîler'le yakınlıklarının tartışmasız kabul görmesi ocağın yapısal bozulma aşamalarında daha bir geçerlilik kazanır. Yeniçeri Ocağı'na Bektaşî Ocağı, yeniçerilere tâife-i Bektaşiyye gibi isimler takılması, Bektaşîler'in ocağa girerek 94. Cemaat Ortası'nda babalardan birinin Hacı Bektaş vekili sıfatıyla makam tutması ve pîr evinde vefat eden babanın yerine seçilen yenisinin İstanbul'da Yeniçeri Ocağı'nı ziyaret edip sadrazam tarafından kabul edilmesiyle neticelenen belirli bir merasime tâbi tutulduktan sonra postuna oturtulması gibi teşrifat (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 147-150) ocak ve tarikatın 1826'da aynı kaderi paylaşmasına kadar devam etmiştir. Acemi oğlanlarının Türk üzerinden geri alındıktan sonra Yeniçeri Ocağı'na intikalleri dışında saray hizmetlerinde (hassa bahçe-bostan-çamaşırhane-mutfak-fırın-ahır-mandıra-odun gemileri), ayrıca donanma gemilerinde, tophanede, suyollarında, işçi olarak kemhacılar yanında çalıştırılmak üzere çıkmaya tâbi tutuldukları veya 1570'te Edirne'de Selimiye Camii inşaatında çalıştırılmak amacıyla ulûfeli olarak kaydedildikleriyle ilgili bilgiler kendilerinden istifade edilme kanallarının çeşitliliğini gösterir (a.g.e., I, 115-125, 138).

Osmanlı Ordusu ve Toplumundaki Konumları. XVI. yüzyılda ordunun çok büyük bir kısmı timarlı sipahilerden oluşmaktaydı. Ancak bu durum yeniçerilerin önemini azaltmaz ve savaşlarda genellikle önemli zayiat karşılığında sipahiler tarafından yumuşatılan düşmana vurulacak nihaî darbede kendilerine önemli bir rol düştüğü bilinir. Öte yandan zayiattan en çok korunan seçkin kıtalar da yeniçeri askeriydi. Eflak Prensi Kazıklı Voyvoda'ya (III. Vlad) karşı verilen mücadele esnasında (1476) Vlad'ın vahşice sürdürdüğü savaş sebebiyle ayrıca nasıl korktuğunu açıkça ifade eden yeniçeri Konstantin, özellikle Tuna'nın karşı kıyısında kalan padişahın o ana kadar açılan top ateşi yüzünden 250 yeniçerinin ölmesinden de etkilenerek öte yakada kalanların da ağır kayıplara uğrayabileceği ihtimaliyle çok büyük bir sıkıntı içine düştüğünü dile getirmektedir (Bir Yeniçerinin Hatıratı, s. 81). Zira yeniçeriler, ordu mevcudunun yüzde doksanını oluşturarak Osmanlı Devleti'nin temel taşı ve bel kemiğini teşkil

eden maliyeti düşük timarlı sipahilere oranla (Murphey, Osmanlı'da Ordu ve Savaş, s. 59-66) eğitilmesi uzun zaman alan ve pahalıya mal edilen askerlerdir. Bu durumları ocağın devşirme sistemine dayandığı klasik dönemlerin sonuna kadar geçerliliğini korumuş olmalıdır.

Devşirme teşkilâtının Yeniçeri Ocağı ve saray için olmak üzere iki hizmet sahası bulunmaktadır. Saray için yapılan devşirmenin ocak için yapılanların nihayete ermesinden çok daha sonraları, hatta Acemi Ocağı'nın ilgası tarihlerine kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Ocak için yapılan devşirmenin XVIII. yüzyılın ortalarına

kadar önemsenmeyecek derecede az sayıda olsa dahi uygulandığı tesbit edilmektedir. Çeşitli belge ve kaynaklardan hareketle Acemi Ocağı'ndaki mevcûdatla ilgili sağlam bir fikir edinmek mümkündür. XVI. yüzyıl ortalarında sayılarının 4000'e ulaştığı, asrın sonlarına doğru 9000'e vardığı, XVII. yüzyılda ise 12.000'i aştığı belirlenebilmektedir. Sayı yeniçeri mevcudundaki artışa da işaret eder ve XVIII. yüzyıl içinde Acemi Ocağı'ndaki sayısal düşüş, 1666'da Batı ve Orta Balkanlar'da yıllık devşirme sayısını 300-320 arasında öngören fermanın işaret ettiği üzere devşirme uygulamasının da azaldığını gösterir. Bunda muhtemelen ocağın savaş meydanlarında gözlenen başarısızlıklarından ötürü yapılan masraflara değmediği kanaati etken olmuştur (a.g.e., s. 69). Nitekim Acemi Ocağı'ndaki 1706 ve 1752 tarihli rakamlar 1860 ve 1818 efradı gösterir, genel toplam daha sonraki senelerde de yaklaşık bu sayı civarında kalır (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 79-81). Acemi Ocağı, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına kadar ayakta kalmakla birlikte işlev değişikliğine uğramıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından hâlâ mevcut Rumeli ve Anadolu ağaları Bursa'ya sürülmüştür. Bir müddet daha saraya odun nakli işleriyle görevlendirilerek ayakta kalan ocak nihayet ocak ağalığının "hatab eminliği"ne tahviliyle tamamen tarihe intikal etmiştir (a.g.e., I, 69-70).

Yeniçeri Ocağı'nın Fâtih Sultan Mehmed zamanında kurumsal açıdan gelişmesi yanında bir dizi sefer sebebiyle sayısal açıdan da artması kaçınılmaz olmuş ve yaklaşık 5000 tahmin edilen sayı Fâtih'in saltanatı sırasında ikiye katlanmıştır. Sayısal artış Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 12-13.000 olarak gösterilmekle beraber bunların hepsinin birden

sefere katılması söz konusu değildir. Avrupa’daki savaş meydanlarında ateşli silâhlarla donatılan piyadelerin öne çıkması yeniçeri sayısının önemli derecede artmasına yol açmış, bunun sonucunda klasik sistemden köklü uzaklaşmalar kaçınılmaz olmuştur. Nitekim daha III. Murad devrinin sonunda (1595) yeniçeri sayısı 25.000’e varmış bulunuyordu (EI2 [İng.], XI, 323-324; ayrıca bk. İnalcık, s. 90). Bununla beraber yaya askeri sayısındaki artışın yol açtığı maliyetin karşılanması bu tarihlerde hüküm süren enflasyonun da etkisiyle büyük sıkıntılara yol açmıştır. Bu sayı (bütün ulûfeli kul taifesi), yapılacak ödemelerin aşırılığından tedirginlik duyan ve kendi dönemindeki (XVII. yüzyılın ilk yarısı) gelişmeleri sorgulayan Koçi Bey’deki rakamlara göre 92.000’den 200.000’e çıkmıştır (Rifa‘at Ali Abou-el-Haj, Modern Devletin Doğası, s. 140). Maaş ödemeleri artan sayılar doğrultusunda önemli giderler olarak kalmıştır. 932 (1526) yılı itibariyle 7886, Kanûnî’nin ölümünden hemen sonraki (1567) artış neticesinde 12.798, 1018’de (1609) 39.282 ve 1660’ta 39.470’i İstanbul’daki kışlalarda, geri kalan 14.379’u vilâyetlerde bulunmak üzere toplam 53.849 kişi için yapılan ödemeler, verilen seneler itibariyle 15 milyon küsur akçeden 100 ve dolayısıyla 133 milyon küsur akçeye varmaktaydı (Murphey, Osmanlı’da Ordu ve Savaş, s. 38-39, 67-68). 1514-1680 zaman dilimi içindeki sayılar genelde 10-60.000 arasında değişmiştir (Ágoston, Barut, Top ve Tüfek, s. 50).

Ulûfe özel tanımlamasıyla anılan maaş ödemeleri, Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme’sinde askere verilecek maaşın üç ayda bir ödenmesi önerisiyle örtüşür (Papoulia, s. 60) ve muhtemelen bu uygulamanın ilham kaynağına işaret eder. Ancak maaş ödemelerinin hangi sebeplerden ötürü üç ayda bir (senede dört kıst) yapıldığına dair bir kayıt yoktur. Bunun finansman sıkıntılarından ziyade bürokratik sebeplere dayandığını ileri sürmek mümkündür. Maaş zammı talepleri erken tarihlerden itibaren ağırlığını hissettirir; 1446 Buçuktepe olayı ve 1481’de Fâtih’in ölümüyle başlayan fetret, o sıralardaki siyasî çekişmeden de cesaret bularak bunun açık bir isyan haline dönüşen ilk örneklerindendir. Seferlerde, cülûslarda maaşlara zam, terakki ve bahşiş talepleri giderek âdet haline gelen davranışlara dönüşmüş, II. Selim’in tahta çıkışı esnasında Belgrad ve İstanbul’da cereyan eden 1566 hadiselerinde olduğu gibi yeni padişahı ve devlet erkânını hiçe sayan davranışlar sergilenebilmiştir. 1514 seferinde güçlü bir padişahın vaktiyle kendisine taht yolunu açmış olan yeniçerilerin

muhalefetiyle uğraşmak zorunda kalmasının (Emecen, Zamanın İskenderi, s. 114-117), hatta babası II. Bayezid'in sürekli huzursuzluk çıkaran yeniçerileri ortadan kaldırmayı dahi düşündüğü (Emecen, İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları, s. 27), 1031'de (1622) ocağın üzerinde ebedî bir leke halinde kalacak olan II. Osman'ın tahttan indirilip katledilmesi faciasının (Tezcan, s. 115 vd.), 1703 asker-esnaf-şehirli ayaklanması neticesinde Edirne'deki II. Mustafa'nın hal'i, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ağır hakaretlerle katli (Rifa'at Ali Abou-el-Haj, 1703 İsyanı, s. 94 vd.), hatta yeniçerilerin açıkça Osmanlı hânedanından yüz çevirmeleri ve Garp ocakları misali içlerinden birinin seçimle iş başına geleceği bir "cumhur devleti" kurma seçeneğini tartışmalarının (Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, s. 49), nihayet Lâle Devri'ne son veren 1730 isyanı gibi büyük ihtilâllerin (III. Ahmed'in hal'i, Sadrazam İbrâhim Paşa'nın idamı) habercisi gibidir. Yeniçerilerin zamanla güçlenen grup kimliği ve mensubiyet duygusu sıkı bir dayanışma içine girmeleriyle sonuçlanmış, birbirlerine hitap ederken kullandıkları "yoldaş" tabiri bu durumlarının işareti, ocak

kazanlarını meydana çıkarmaları ise (kazan kaldırma) isyana niyetlendiklerinin göstergesi olmuştur. Taşrada ve özellikle merkezdeki bu askerî güç giderek sosyal ve politik tabanda kök salıp yönetimi de etkileyen başlıca unsur haline gelmiş, askerlik yeteneği zayıfladıkça siyasete müdahale ve siyasetçinin aleti olması hali kuvvet bulmuştur. Cevdet Paşa'nın Berlin sefiri Sadullah Paşa'ya yazdığı Ekim 1884 tarihli mektupta dile getirdiği "yeniçeriliğin Osmanlılar'ın iliğine işlemiş olduğu ve ocakların asabiyyet-i milliye makamına geçerek devlet işlerinin usul ve fürûunu istilâ ettikleri" ifadesi (Tezâkir, IV, 218-219) böyle bir olumsuz gelişmenin özrü gibidir. Bazı tarihçilerin, XIX. yüzyılda çağdaş bir devlet yapısı kurmaya yönelik yenilenme girişimlerindeki hayatî zarureti göz ardı ederek pek itibar ettikleri bu niteleme, dolayısıyla yeniçeriliğin toplumun ve devletin içine nüfuz etmiş bir asabiyet hassası, bir sivil toplum örgütü diye takdim edilmesi, ocağa ceberût devlet karşısında bir muhalefet kanadı olarak halkın koruyuculuğunu yakıştırmasıyla âdeta bir Robin Hood rolü biçilmesi herhalde romantik bir söylemin ötesine geçemez. Anadolu ve Rumeli/Balkanlar'da müslüman veya gayri müslim halkın ezilmesinde yeniçeriliğin olumsuz bir rol oynadığı açıktır. 1804'te Sırp ayaklanmasına sebebiyet verecek şekilde reâyânın baskı altında tutulmasında yeniçerilerin

payı bu isyanda devletin Sırplar'ın yanında yer almasıyla sabittir (Aslantaş, s. 66 vd.). Yakıştırılan hangi niteliğiyle olursa olsun artık modern devlet yapılanması içinde yer almasına imkân bulunmayan yeniçeriliğin, ilgasından sonraki zaman içinde hızla unutulduğu da bir gerçektir. Nitekim asrın ikinci yarısından itibaren yeniçerileri hatırlayan -o da Deli Petro'nun Strelitz askerinin imhası (1698) kıyaslaması sebebiyle-, olumsuzluklarına dair kara bir tablo çizdiği Târih'inde yazdıklarını unutmuş görünen Cevdet Paşa dışında âdeta kimse kalmamış gibidir. Bu anlamda, yürüyüş tarzının garipliği içinde müzikal hiçbir özgün metninin günümüze intikal etmediği mehterlerinin dahi uydurularak ancak II. Meşrutiyet devrinde yeniden ortaya çıkarıldığını hatırlamak yeterlidir.

XVI. yüzyıldan itibaren hükümdarların iktidar ve konumu itibariyle artık marjinal ve sembolik bir hale geldiği, kamu hizmeti ve hükümetin günlük işlerinden el çektiği (Rifa'at Ali Abou-el-Haj, Modern Devletin Doğası, s. 72) zamanında yapılmış tesbitler olarak dikkat çeker. 988'den (1580) ocağın ilga tarihine kadar (1826) geçen zaman içinde yeniçeri nüfuzu altında devletin uğradığı var sayılan, hatta, "Osmanlı rejiminin esasları yeniden kurulmuştur" iddiasında bulunulmasına yol açabilen (Yaycıoğlu, s. 680) köklü değişimin ve piramidin tepesindeki konumunu kaybederek kendini yaygın bir idarî örgünün ortasında sıradan bir monark halinde bulmasıyla başlayan sürecin "ikinci imparatorluk" diye nitelenmesi (Tezcan, s. 192-193 vd.) âmil sebebi yine yeniçerilerin teşkil ettiği olumsuzluklara katkıda bulunması açısından önem taşır. Öte yandan "toplumsallaşan yeniçerilik" ile merkezin yenilenme girişimleri arasında eski-yeni mücadelesine dönüşen reform uygulamalarının "halkın hukuku ile devletin despotizmi" arasındaki bir çatışma olarak gösterilmesine, yeniçeri ihtilâllerinin "Osmanlı anayasal mücadelelerinin bir parçası" ve yeniçeri merkezli muhalefetin aslında "aydınlanmacı despotizme karşı kolektif hak arama mücadelesi" olduğu tarzındaki mesnetsiz iddialar (Yaycıoğlu, s. 682) yabancı elçilik mensuplarının gözlemleriyle desteklenmek istenmektedir. Nitekim Avusturya elçiliğinde 1802'den beri "dil oğlanı" olarak vazife gören ve 1822'de bizzat elçi olarak tayin edilen (Krauter, s. 5, 83) Franz von Ottenfels'in Kasım 1808 tarihli raporuna yapılan atıf bu anlamdadır. Ottenfels, Yeniçeri Ocağı'nı "Osmanlı halkının çekirdeği ve onun devlete karşı özerkliğini sağlayan silâhlı gücü" olarak takdim etmekte, yeniçerileri daha çok "cumhuriyetçi bir zihniyete, Nizâm-ı Cedîd'i ise mutlakiyetçi

despotik ilkelere meyyal" göstermektedir (Yaycıoğlu, s. 667, 682). Ancak meseleye, nefret edilen ve amansız bir savaş sürdürülen Fransa ve onun bütün monarşileri tehdit eden ihtilâl fikirlerinin etkisi altında bakan Ottenfels'in bu durumda yeniçerileri, meşrû hükümdarları tahtından eden ve ezilmeleri için savaşılan ihtilâl Fransa'sının kendi krallarının kafasını kesen cumhuriyetçilerine benzettiği, dolayısıyla aslında olumsuz bir kimlik çizdiği açıktır. Kaiser Franz'ın birkaç ay sonra İmparator Napolyon'a savaş açacağı bir dönemde (Krauter, s. 33) başka bir şey söylemesi de esasen beklenemezdi. Alemdar Mustafa Paşa'nın öldürülmesinden (16 Kasım 1808) sonra yeniçerilerin uzun bir idam listesini geri çeviren ve içinde bulunduğu o zor anda dahi belirli bir asabiyet ortaya koyan II. Mahmud'un ocağın varlığını devam ettirmesine karşı olmadığını, ancak kendilerinden mutlak bir itaat beklediğini, aksi halde başşehri Anadolu'daki bir yere taşıyacağını ifade ettiğine dair yine Ottenfels'e ait olan bilgilendirme (Krauter, s. 32), "esnaf takımından ricâl huddâmına kadar halkının neredeyse yarısının ocağa kayıtlı olduğunu ve hiçbir iş yapmadan ulûfe aldıklarını" belirttiği İstanbul'da (a.g.e., s. 19) yine kendi ifadesiyle "yeniçeri partisi"nin mutlak gücü ele geçirmiş olması sebebiyle ayrı bir önem taşır. Bu durumda, klasik dönem sonrası yeniçeriliğinin halkın hak ve hukukunu korumaktan ve benzer meziyetleri taşımaktan ziyade kendi grup çıkarları doğrultusunda, hayatî bir gereklilik arzeden her türlü reformcu açılımlara, başka bir deyişle düzen değişikliğine karşı kazan kaldıran silâhlı bir örgüt seviyesine düştüğü sonucuna varılması daha isabetli ve eldeki verileri zorlamayan daha gerçekçi bir tanıdır.

Silâh ve Eğitimleri. I. Kosova Savaşı'n-da (791/1389) sayıları 2000 kadar olan yeniçeriler ok ve yayla silâhlandırılmıştı. Ateşli el silâhlarıyla tanışmaları II. Murad zamanında, çoğunun ateşli silâhlara geçmesi ise XVI. yüzyılda gerçekleşmiştir. Tüfek cinsi ilkel bir ateşli silâhın ilk defa II. Kosova Savaşı'nda (852/1448) kullanıldığına dair bir kesinlik vardır (Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Savaş, s. 34). Öte yandan daha 1455 gibi erken tarihlerde özellikle serhat kalelerinde "tüfenk-endâz" yeniçeri askerlerinin yerleştirildiği bilinmektedir. Novaberda (Novabrdo) Kalesi'ne konuşlandırılan diğerleri yanında on yeniçeri tüfekçisi

muhtemelen bu anlamda ilk tüfekçi birliğidir. İdrîs-i Bitlisî'nin, Fâtih Sultan Mehmed devrinin askerî teşkilâtından söz ederken tüfekçi yeniçeri

askerlerinin düşmana korku saldığını kaydetmesi, bu gelişmeyi doğrular (a.g.e., s. 35-36, 38). 1526 Mohaç Savaşı'nda 4000 tüfekli yeniçeri yer almaktaydı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1533 Irakeyn Seferi'nde önden yola çıkan Sadrazam İbrâhim Paşa'nın yanında uzun ve kısa namlulu tüfek taşıyan yeniçeri sayısı 1020 idi; arkasından gelen Kanûnî'nin yanında yine yeniçeriler için 1000'i uzun namlulu 4000 tüfek bulunuyordu (a.g.e., s. 41). Avrupa'da zamanında bu seferle ilgili yapılan neşriyatta ise muhtemelen 10.000 katılım içinde 9000 yeniçerinin tüfekli olduğuna yer verilmekteydi ki (Ágoston, Barut, Top ve Tüfek, s. 47) bunun moral bozucu bir haber olduğu bellidir. Bununla beraber ok ve yay hükmünü 1650'lere kadar sürdürmüştür. Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1663-1664 seferinde cebehâneden 11.000'e yakın tüfek ve 861 yay (56.000'den fazla ok) verilmesi ateşli silâh ağırlıklı donanıma işaret eder. Mohaç'ta sıralar halinde ardarda dizilen yeniçerilerin peş peşe açtıkları salkım saçak ateşi ölümcül etkiler vermiş ve topçuların isabetsizliği yanında nihaî zafere ulaşılmasını sağlamıştır (a.g.e., s. 46-47; Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Savaş, s. 180-200). Bu durumda Avrupa'da olduğu varsayılan askerî devrimden bağımsız ve çok daha erken tarihlerde Osmanlı'nın kendi devrimini yaptığını söylemek mümkündür.

Yeniçeri ağasına yazılan Ocak 1552 tarihli hükümden de anlaşılacağı üzere yeniçeriler haftada bir defa tâlimle tüfek kullanma yeteneklerini epey erken tarihlerden itibaren geliştirmekle yükümlü tutulmuştu (Káldy-Nagy, XXXI/2 [1977], s. 167). Bununla beraber bu XVII. yüzyılın başlarında terkedilmiş ve sadece büyük seferlerden önce tüfek tâlimi yaptırılmaya başlanmıştır. Beylerbeyilere gönderilen hükümlerden eyaletlerdeki yeniçerilere de atış tâlimi eğitimi verilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır; ancak bunların sıkça tekrarının sistemin bozulmaya yüz tuttuğuna işaret ettiği de açıktır. Yine de XVI. yüzyılın sonlarına kadar Avusturya ordusundakilerden daha uzun olduğu belirtilen arkebüz tüfeklerini maharetle kullanabilmişlerdir. Öte yandan karşı tarafın bu zafiyetini süratle giderdiği 1596 Haçova Muharebesi'nde ortaya çıkmış, top ve arkebüz kullanımında Osmanlılar'ı aştıkları gözler önüne serilmiştir. Düşman askerinin çoğunun piyade ve tüfek donanımlı (tüfenk-endâz) olduğu artık daha sıkça kayıtlara geçmeye başlamıştır. Düşman cephesindeki gelişmelere cevap verebilme beklentisiyle reâyâdan sekban, saruca veya tüfenk-endâz adıyla anılan, kaynaklarda genelde levent diye geçen silâhlı piyade birlikleri oluşturulmaya çalışılmış, ancak bu husus yeniçeri askerinin kalitesini

düşürmüştür. 1593-1697 arasında cereyan eden büyük savaşlardan yalnızca iki zafer (1596 Haçova ve 1664 Sent Gothar) ve on iki yenilgiyle çıkılmış olması bunun göstergesidir. Yine de muhasara savaşlarında üstünlük daha uzun bir zaman Osmanlılar'ın elinde kalmıştır. 959 (1552) Tımışvar, 1566 Sigetvar, 1596 Eğri, 1600 Kanije fetihleri buna iyi birer örnek teşkil eder (Ágoston, Barut, Top ve Tüfek, s. 49, 61). Tüfekli yeniçeri askeri, Osmanlı komşuları içinde 1578-1590 yıllarında Azerbaycan'ın denetimi amacıyla sürdürülen savaşlar esnasında İran tarafından örnek alınmıştır (EI2 [İng.], XI, 324). Tüfekli asker oluşumu İran yanında ayrıca en çok Ruslar'ın dikkatle takip ettiği bir konu olmuştur. Bilhassa IV. İvan dönemi (1530-1584) askerî örgütlenmelerinde Osmanlı ordu teşkilâtı taklit edilmek istenmiştir. Yeniçerilere benzeyen tüfekli asker ihdası bu anlamdadır. Bunların sayısı 1560'larda 12.000'e varmıştır. Yeniçerilere olan bu benzerlik pek çok tarihçi yanında bizzat Deli Petro tarafından vurgulanmıştır (Davies, s. 161-163; Ágoston, XII/2 [2011], s. 292 vd.).

Ocak Yönetimi ve Yapısal Özelliği. Yeniçeri Ocağı'nın bünyesindeki gelişmeler doğrultusunda teşkilât ve yönetimi de çeşitli değişikliklere uğramış, zamanla tekemmül etmiştir. Kendi içinde idarî ve adlî sahada özerk bir yapıya sahip bulunan Yeniçeri Ocağı yeniçeri ağası tarafından idare edilmekteydi ve ocak içindeki her türlü yaptırım gücü onun başkanlığındaki yetkili kurulun (ağa divanı) elinde toplanmıştı (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 397). Bu anlamda yeniçerilerin kovuşturma ve gereğinde cezalandırma işlemleri de ancak yeniçeri ağasının emriyle yerine getirilir, padişah dahil sivil iktidarın müdahalesi ancak ağa vasıtasıyla icra edilirdi. Cezalandırılmalar ve infazlar gizlice uygulanırdı. XVI. yüzyılın sonlarına kadar bizzat padişah tarafından azledilmeleri söz konusu olan, bu işin sadrazamlar tarafından icrasının hoş karşılanmadığına dair kayıtların yer aldığı yeniçeri ağalarının tayini ilk dönemlerden itibaren genelde sekbanbaşılardan yapılmıştır. Bu duruma II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim zamanlarında son verildiğine dair iki kayıt bulunmaktadır. Uzunçarşılı'ya göre sekbanbaşılıktan yeniçeri ağalığına getirilen Bayezid Ağa'nın yeniçerileri tahrik etmesi yüzünden bunların ağalığa geçmelerine son verilmiştir (a.g.e., I, 192). Benzer bir hadiseyi Hammer (GOR, I, 727), Yavuz Sultan Selim zamanı için anlatmaktadır. 1514 seferindeki isyankâr hareketleri ve bazı ricâlin kendilerini desteklediğine dair tahkikatı ısrarla sürdüren padişah, nihayet diğer suçlular yanında ocağın ağası Sekbanbaşı

Balyemez Osman Ağa'yı da idam ettirir (8 Receb 921/18 Ağustos 1515) ve o zamana kadar uygulanan sekbanbaşılarının ağa olması usulünden vazgeçerek sarayda güvenini kazanan Mîr-i Alem Yâkub Ağa'yı yeniçeri ağalığına tayin eder (28 Receb 921/7 Eylül 1515); bundan sonraki tayinler kul kethüdâsı, zağarcıbaşı, saksoncubaşı, turnacıbaşı olarak sıralanan katar ağaları içinde silsile yürütülüp yapılmaya başlanır (a.g.e., a.y.). II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devrindeki yeniçerilerin uygunsuz hareketleri göz önüne alındığında bu iki kaydın birbiriyle örtüştüğü görülür. Ocak içinde oluşan bu usule daha sonraki dönemlerde genelde riayet edilmiştir. Bozulma dönemlerinde kendi iç merâtibinden hareketle yapılan ağa tayininin

ocağın denetim altında tutulmasında zafiyet doğurduğuna, I. Mustafa ve II. Osman hadiselerindeki tahta çıkarma, tahttan indirme ve padişah katliyle sonuçlanan isyanlarda o sıralardaki yeniçeri ağalarının ocak içinden gelmiş olmasının da payı bulunduğuna dair yapılan değerlendirmeler (Naîmâ, II, 487; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 178) bu anlamda önemlidir. Nitekim beğenmedikleri ağalara -muhtemelen eski isimlerinden hareketle- lakap takmaları (Hasan Ağa için "Apostol", Halil Ağa için "Vasilaki", 998/1590) disiplin gevşekliğine delâlet eden emârelerdendir (Selânikî, II, 220-221, 278). Bununla beraber fevkalâde hallerde ve sivil iktidarın kendini güçlü hissettiği yahut askerî kesimin kusurlu görüldüğü durumlarda kaide hükmüne girmiş uygulamaların dışına çıkılabilmekteydi. Ocağın ilk ağasının kim olduğunun kuruluşun aşamalar halinde gerçekleşmesinden ötürü tesbit edilmesi güçtür. Ocağın son ağası ise Mehmed Celâleddin Ağa olup (ö. 1863) bu zat ilga hadisesinden sonra daha uzun yıllar yaşamış ve Şeyhülislâm Seyyid Mehmed Sâdeddin Efendi zamanında (1858-1863) Bâb-ı Meşîhat'taki bir mürâfaada kendini ifşa etmesiyle tanınmış ve almakta olduğu aylık 1000 kuruşluk cüzi emekli maaşı 7500 kuruşa yükseltilerek ömrünün son senelerinde rahat etmesi sağlanmıştır (Cevdet, Târih, XII, 170). Kanunnâmeye göre yeniçeri ağaları iş başında iken genelde 500 akçe yevmiyeleri, senede 8000 kuruş koyun emanetinden gelirleri, Tuna Yalısı'n-dan yıllık 50.000 akçelik zeâmetleri, ayrıca yeniçeri beytülmâlinden sülüsleri ve Ağakapısı'nda haremli hususi ikametgâhları bulunmaktaydı (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 179; ayrıca bk. AĞAKAPISI). Terfi edip ağalıktan ayrılmaları halinde XVI. yüzyılda umumiyetle kaptan-ı deryâ veya beylerbeyi olurlardı. Vezirliğe ve paşalığa

(ağa paşa) yükselmeleri, nihayet sadrazamlığa gelmeleri, eski düzen ve uygulamaların geçerliliğinin kalmadığı dönemlerde sıkça rastlanan örneklerdendir. Emekli (oturak) olduklarında ek gelirlerini kaybetmekle beraber kendilerine XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında 100-200 kuruşluk bir aylık gelir bağlanırdı. Bu da III. Selim zamanında mühendishâne hocalarının diğer maaş ve ücretlere oranla yüksek sayılması gereken aylık gelirleriyle örtüşen bir meblağdır.

Yeniçeri ağasından sonra gelen ocak ağaları veya belirli bir merâtip takibinden ve terakkilerde silsile yürütülmesinden ötürü yeniçeri argosunda "katar ağaları" diye de anılan üst kademedeki ocak zâbitleri yeniçeri kâtibi, ocak imamı, solakbaşı, bölükbaşı, baş yayabaşı, kethüdâ yeri ağa, muhzır ağa, başçavuş ağa, haseki ağa, turnacıbaşı, saksoncubaşı, kul kethüdâsı gibi isimler taşır (Özcan, Türkler ve Askerlik, s. 258 vd.). Bunlar yeniçerilikten yetişerek ocağın yönetiminde birinci derecede yetkili ve ocaktan sorumluydular. Yeniçeri efendisi de denilen yeniçeri kâtibi Yeniçeri ve Acemi ocaklarının maaş ve esâme kayıtlarının tutulduğu kalemin âmiri ve Ağa Divanı'nın üyesi olarak buradaki davalarda yargılama görevini üstlenirdi. Bundan dolayı katar ağaları kadar önem taşır ve diğerlerinden önce gelirdi. Şehrin inzibatî meselelerinin halledilmesi yolunda üstlendiği vazife yanında yeniçeri ağaları protokoldeki üst konumlarının da göstergesi bağlamında selâmlık merasimlerinde padişaha refakat eder, bu haklarına kararlılıkla sahip çıkarlardı. 5 Nisan 1805'te Selimiye Camii'nin ibadete açılışı münasebetiyle III. Selim'i Nizâm-ı Cedîd askerinin selâmlayacağı söylentileri büyük bir hoşnutsuzluk yaratmış ve açılışın iptaline yol açmıştır. Ocağın ilgasını takip eden ilk selâmlık resminde ise (16 Haziran 1826) padişahı selâmlama görevi topçu ve humbaracı birliklerine havale edilmiştir. Yeniçeri ağası ulûfe dağıtımı, özellikle bunun bir elçinin huzura kabulüne denk düşen galebe divanlarında katar ağalarıyla beraber devlet sarayındaki merasimin baş aktörleri arasında yer alırdı. Ramazan aylarının on beşinde yeniçerilere dağıtılan binlerce tepsi baklava ocağa gösterilen itibarın masraflı bir nişanesiydi. Yabancı elçiliklerin korunması vazifesi de yeniçeri ağalarının görevleri arasındaydı. Ağanın padişahın bizzat çıkmadığı seferlerde yer almaması âdeti XVI. yüzyılın sonlarına doğru Sinan Paşa'nın sadâreti esnasında terkedilmiş (1594) ve dönemin yeniçeri ağası Lala Mehmed Ağa sefere katılarak bir ilki başlatmış (Naîmâ, I, 70), XVIII. yüzyılın son çeyreğindeki Rus ve Avusturya savaşlarında paşa

rütbesini alıp serdarlık vazifesini yürütmeleri sıkça görülür olmuştur.

Kışlak tabir edilen yeniçeri odaları fetihten önce Edirne'deydi. İstanbul'da Eski ve Yeni Odalar adı altında iki kışlaları bulunan yeniçerilerin koğuşlarına "oda" denilirdi. Ahşap ağırlıklı inşa edilen, asker olmayanlar için içeri girişin yasaklandığı bu binalar 1826'daki ilga hadisesinde tamamen tahrip edilerek yakılmıştır. Yeniçeri taburlarına "orta" (bölük), kumandanlarına genelde "çorbacı" adı verilmekteydi. Orta sayısı zamanla artmış, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 165'e çıkmış, nihayet 196 sayısında sabit kalmıştır. Bununla beraber bu sayı I. Mahmud döneminde (1730-1754) 199 olarak gösterilmektedir (İzzî, s. 254). Fâtih Sultan Mehmed devrinden beri zorunlu gelişmeler ocağın 196 orta halinde üç ana grup altında toplanması sonucunu vermiştir. 1. Cemaat veya piyâdegân. Fâtih'in ilk dönemlerinde ihdas edilmiş ve sayıları zamanla 101 ortaya çıkmıştır. 2. Sekban. Sarayın av köpeklerine bakmak üzere oluşturulan küçük bir ocak olup zamanla otuz dört ortaya çıkmış, Fâtih tarafından Yeniçeri Ocağı'na ilhak edilmiştir. 3. Bölük veya ağa bölükleri. II. Bayezid devrinde oluşmaya başlamış ve zamanla altmış bir ortaya çıkmıştır (EI2 [İng.], XI, 323). Yeniçeri Ocağı'nın süvarileri ise Altı Bölük Ocağı adıyla teşkilâtlanmış bulunuyordu (bk. ALTI BÖLÜK).

Odaların mevcudu ilk zamanlarda altmış yetmiş kişiden ibaretti. Bu sayı daha sonraları 100 kişiyi bulmuştur. Yeniçeri Kışlası'nın ortasında yer alan cami Orta Cami (Câmi-i Miyâne) adıyla anılır ve imam, hatip, müezzin gibi görevlileri yeniçerilerden

teşekkül ederdi. Bu cami aynı zamanda bir meşveret mahalli, isyan günlerinde merkez gibi de kullanılmış, II. Osman tahttan indirildikten sonra burada amcası Sultan Mustafa ile beraber bulunmuştur (9 Receb 1031/20 Mayıs 1622). Yeniçeri kıyafetleri devlet tarafından temin edilmekle beraber yemek masrafları ortalarda aşçılar vasıtasıyla ve herkesin katılımıyla toplanan paralarla karşılanırdı. Dayanışma fonu olarak maaşlardan kesilen paraların toplandığı ve faizle işletildiği orta sandığı yeniçerilerin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere borç almaları için kullanılırdı. Yeniçeri ortaları çeşitli amaç ve hizmetlerin ifası için İstanbul dışında da görevlendirilmiş veya kalıcı olarak yerleştirilmiştir. Yeniçeriler arasında sıkı bir dayanışma ve yoldaşlık hukuku hâkimdi; bundan dolayı ocak halkı

dışarıya kapalı bir kurumun mensubuydu ve her türlü tehdit karşısında ortak korunma refleksi gösterirlerdi. Bundan dolayı padişah dahil bütün devlet adamları ocağı karşılarına almaktan kaçınırdı.

Yeniçerilerin Anadolu'da Kolluk Gücüne ve Genelde Sosyal ve Siyasal Bir Organ Haline Dönüşmeleri. Yeniçeri Ocağı'nın XVII. yüzyıldan itibaren gerileme ve bozulma dönemine girdiği var sayılmakla beraber bu, daha ziyade ocağın durumunun bir önceki yüzyıl ile kıyaslanmasından kaynaklanmaktadır. Bozulmanın önemli bir sebebi olarak gösterilen yeniçerilerin piyasaya açılmaları, yakıştırılan deyişiyle esnaflaşmaları, dolayısıyla başta ticaret olmak üzere askerlik dışında işlerle uğraşmaları aslında XVI. yüzyılın sonlarında başlayan bir gelişmedir (Kafadar, Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken, s. 29-37). Nitekim Yeniçeri Ocağı'nın piyasaya hâkim esnaf câmiası arasında yer almalarının sefere çıktıklarında pazarcı kıtlığına yol açacak boyutta olduğu, dönemin tarihçisi Selânikî tarafından dile getirilmiştir (1596). Selânikî, yeniçerilerin sefere çıkması sebebiyle şehirde esnafın azalmasından ötürü başlayan pahalılıktan söz eder ve bunun pazarcıların hepsinin asker kökenli (sipahi, yeniçeri, cebeci, topçu ve arabacı) ve onların ortağı veya sermayedarı oluşundan kaynaklandığını belirtir, böylece yeniçerilerin esnaflaşmasıyla ilgili yargılara geçerlilik kazandırır (Târih, II, 515-516; ayrıca bk. Tezcan, s. 198 vd.).

Geçen yüzyıllardan beri ocağın bozulma sebepleri şeklinde ileri sürülenlerin artık ana etken olma anlamında büyük ölçüde geçerliliği kalmamıştır. Ocağa yabancı (Türk/ecnebi) girmesi, böylece eski itaat ve disiplinin kaybolması, devşirme sistemine dayanan özgün halinden uzaklaşması, yeniçerilerin evlenip çoluk çocuğa karışmaları, ticaretle uğraşmaları, bunun neticesinde askerlik ve tâlimden uzak durmaya başlamaları bu tür sebeplerin başında yer alır. Yeniçeri Ocağı'nın rolünü pek abartmış olan Avrupalı yazarlar da ocağın devşirme kökenine, dolayısıyla hıristiyan karakterine vurgu yaparak bozulmayı özellikle devşirme usulünün terkedilmesiyle açıklamayı tercih ederler, hatta önemli muharebelerin kazanılmasındaki başlıca unsur olarak yeniçerileri öne çıkarırlar. Bu bağlamda meselâ Çaldıran zaferi hıristiyan kökenli yeniçerilerin Şah İsmâil'in Türk kökenli askerlerine, yani hıristiyanların Türkler'e karşı kazandıkları bir zafer şeklinde takdim edilir (Kreiser - Neumann, s. 265).

Bağlamından koparılarak tek başına öne çıkartılan gerekçelerle ocağın bozulma sebeplerinin ortaya konulmasına imkân yoktur. Bu hususta çeşitli sebeplerin karşılıklı etkilerinin hesaba katılması gerektiği ve bir kurumun tek başına ele alınıp yalnızca kendi kanunlarına dayanarak açıklanmaya çalışılmasının yanıltıcı sonuçlar vereceği daha 1947'de yazdığı bir makalede Mustafa Akdağ tarafından dile getirilmiş (DTCFD, V [1947], s. 292), fakat bu fazla dikkate alınmamıştır. Akdağ'a göre ocağın ilk zamanlardan itibaren oluşmuş bir kanunnâmesi veya herhangi bir padişah tarafından konulmuş bir metni mevcut değildir, dolayısıyla ihtiyaç duyuldukça konulan hükümlerin zamanla kanunnâme şekline sokulmuş olması söz konusudur. Bunların müstakil şekilde tedvin edilmiş geç tarihli (I. Ahmed devri, 1603-1617) tek örneği olan Kavânîn-i Yeniçeriyân ise daha çok Yeniçeri Ocağı'nın bozulma sebeplerini anlatan ve eski düzene geçilmesi için başta devşirme sisteminin ihyası olmak üzere neler yapılması gerektiğini sıralayan, içerik bakımından kanunnâmeden ziyade siyâsetnâme özelliği taşıyan bir metindir (Sunal, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 500-501). Kanun zarureti XVI. yüzyılın sonlarından itibaren duyulmaya başlanmış, olumsuz gelişmelerin eski dönemleri idealleştirip yeniliklerin bid'at sayılmasına yol açmasından ötürü kadîm kanunların ihyası talepleri bu yüzyıldan sonra genel bir söylem halini almıştır (Akdağ, V [1947], s. 293).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadeleri Bayezid ve Selim arasında geçen taht mücadelesi (966/1559) ve Bayezid isyanının bastırılmasından sonra, çok daha önceleri serhad kalelerinde müstahfız olarak vazifelendirildiğine değinilen yeniçerilerin yasakçı ve korucu adı altında Anadolu'nun her tarafına yerleştirilmeye başlanması zamanla önemli sonuçlar veren bir uygulama halini almıştır. Buralardaki yeniçeriler çeşitli sebeplerle kalıcı duruma gelmiş, vilâyetlerde güvenlik giderek timarlılardan alınıp ocaklıya havale edilmiştir. Timar sisteminin işlevini kaybetmesi sebebiyle meydana gelen boşluğun doldurulması işinin kapıkullarına yüklenmesi bunların eski kanunlarına riayet etmelerini daha da zora sokan bir gelişmedir. Öte yandan ocağın zamanla artan asker sayısının devşirme sisteminin kısıtlı imkânlarıyla karşılanması da artık mümkün değildi, böylece devşirme kaynağı dışından asker temini kaçınılmaz hale gelmişti. Bu sebebe dayanan bir bozulma sürecinin ise daha Kanûnî devrinde başladığı bilinmektedir.

Bozulmanın başka bir önemli sebebi olarak gösterilen yeniçerilerin esnaflaşması da ekonomik gelişmeler ve fiyat hareketleri çerçevesinde ele alınmalıdır. Maaşlar ve hayat pahalılığı ilişkisinin uzun bir zaman dilimi içerisinde birincisi aleyhine bir gelişme katettiği gözlenebilmektedir. I. Murad zamanından III. Murad devrine kadar yaklaşık iki asır içinde her şeyin değerinin en az on misli artmasından hareketle II. Murad döneminde günde 2, III. Murad döneminde 7 akçe olan yeniçeri maaşının fiyatlardaki artışa cevap verebilecek derecelerde yükseltilmesi halinde günde en az 20 akçe olması gerekeceği hesaplanmıştır (a.g.e., V [1947], s. 298). Bu hesap ilk devirlerden itibaren yürürlükteki sistemin, özellikle XVI. yüzyıllarda kendini hissettiren pahalılık ve bununla bağlantılı biçimde ortaya çıkan sosyal ve ekonomik sıkıntılar yüzünden artık ayakta kalmasına imkân olmadığını açıkça göstermektedir. Ortaya çıkan pahalılık ve yetersiz kalan ulûfeler meselesi, III. Selim döneminde teşkil edilen tâlimli askerin gerekliliğini ele alan risâlelerde de yer almaya devam etmiştir.

XVII. yüzyıl İstanbul kadı sicillerine dayanarak İstanbul esnafı hakkında yapılan bir çalışma, yeniçerilerin esnaflaşmasının bu yüzyıl başından itibaren büyük bir ivme kazandığı ve yüzyılın ikinci yarısından sonra esnaf ve zanaatkâr olarak loncalarda temsil edildiklerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Öte yandan askerlikle ilgisi bulunmayan pek çok kişinin vergilendirme, yargılama ve toplumsal konum itibariyle pek çok faydayı beraberinde getirmesinden ötürü kendini Yeniçeri Ocağı'na

kaydettirmeye çalıştığı bilinmektedir. Esnaf kefalet defterleri üzerine yapılan çalışmalar bu anlamda da ilginç sonuçlar vermektedir. Nitekim bu defterlere kayıtlı dükkân sahibi İstanbul esnafının bir kısmının adres olarak Yeniçeri Ocağı'nı göstermesi, hatta bazan hangi bölüğe mensup bulunduklarını da belirtmesi, bunların Yeniçeri Ocağı'na yalnızca ismen kayıtlı olmadıklarını ve ocakla bağlantılarının fiilen devam ettiğini açığa çıkarmıştır. Esnafın da kethüdâ, yiğitbaşı gibi yöneticilerini genelde ocak halkından seçmeyi tercih etmesi, yeniçeri nüfuzundan faydalanmak istediklerini göstermektedir (Kırlı, s. 196-197). Yeniçerilerin ticaret ve zanaatla uğraşmaya başlamasının ilk başlarda loncalar ve esnaf tarafından iyi karşılanmadığı düşünülebilir. Bazı yeniçerilerin piyasa şartlarını hiçe sayarak ticarette kaba kuvvet kullanıp para kazanmaya çalışması ve yeniçeri statüsünün getirdiği imtiyazların haksız rekabete yol açması büyük

ihtimalle bunun başlıca sebebini teşkil etmekteydi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında bu tip gerginlikler azalmış, hem yeniçerilerin esnaflaştığı hem de esnafın yeniçerileştiği iki yönlü bir süreç sonucunda İstanbul'un ticarî hayatında ve loncalarda esnaf yeniçerilerin varlığı artık kabul edilen bir gerçek haline gelmişti (Sunal, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 502).

Esnaflaşmanın ekonomik bakımdan kaçınılmaz duruma gelmesinin yanında Anadolu'da asayişin sağlanması, suçluların takibi ve mahkemelere sevki de yeniçeri yasakçılarına havale edilmiş, dolayısıyla fiilî idare giderek timarlıların yerini alan ocak halkının eline geçmiştir. Öte yandan az sayıda olsa da çok daha erken tarihlerde dükkân kiraladıklarına (1490) veya toprak sahibi olduklarına (927/1521) dair örneklemeleri olan (Kafadar, Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken, s. 33-34) ekonomik boyutlu gelişmeler şehir-köy-kasaba düzeyinde yerleşmeleri, çiftlikler kurmaları ve ticaret yapmalarıyla genellik bulmuştur. Özellikle Anadolu zamanla kapıkulu olma iddiasıyla ortaya çıkan, huzur ve asayiş bozan, askerî imtiyazı kötüye kullanan bir kalabalığın ziyankârlığına mâruz kalmış, Akdağ'ın ifadesiyle vilâyetlerde yeniçerilerin yerleşmeleri halk-devlet ilişkilerinde sıkıntı yaratmıştır (DTCFD, V [1947], s. 297-301). Ocağın sosyal bir katman şeklinde halk arasında yer etmesi giderek daha da yaygınlık arzetmeye başladığında yeniçerilerin devşirme kökenli klasik yapılarına ve eski durumlarına benzer bir yanları esasen çok zamandan beri kalmamış bulunuyordu.

Olumsuzluk İmajının Yerleşmesi. Yeniçerilerin ana yerleşim merkezleri olarak İstanbul'daki konumları özellikle önem taşır. Şehrin ortasında (Şehzadebaşı-Aksaray-Horhor) yer alan büyük kışlaları Eski ve Yeni Odalar diye bilinir. Acemi oğlanı kışlaları da bunlara komşudur. Evlenmeler yaygınlaştıkça şehrin çeşitli mahallelerinde kiralık evler giderek artan yeniçeri aileleriyle dolmaya başlar. Hanlar, bekâr odaları ve kahvehaneler diğer pek çok yeniçerinin veya onlarla aynı hakları maaşsız paylaşan yeniçeri taslakçılarının, kapağı ocağa atmak isteyen işsiz güçsüzlerin, çeşitli kanunsuzluklara karışanların, hatta çıkacak ilk siyasî kargaşanın nimetlerinden faydalanmayı bekleyen şehrin avam kalabalığının çekim merkezi olur. Ticarethanelere, esnafın iş yerlerine, limanlara yanaşan gemilere himayeye alma adı altında kendi özel işaretlerini asarak (balta

asma) her ortanın kendi haraç kaynağını belirlemesi gibi uygunsuzluklar, ev soygunları, her türlü hırsızlık yeniçeri isminin yanında daha sık yer almaya başlar. Zaman zaman şahit oldukları veya duyumunu aldıkları tecavüzcülerin hakkından gelmek üzere kılıcına el atarak bizzat infazda bulunan padişahların (Beydilli, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 44-45) IV. Murad'ı hatırlatır tarzda kol gezmesi yeniçeri adına olumsuzluklar yükleyen kanlı izler bırakır. Devlet hazinesinin büyük malî kayıplara uğramasına, iş ve mal sahiplerinin hoşnutsuzluk ve mağduriyetine yol açtığından III. Selim devrinde İstanbul'da 500 kadar meyhanenin kapatılması, buralarda "devlet sohbeti" yapılmasından ziyade özellikle asayiş konusunda atılan bir adım şeklinde değerlendirilmelidir (Kırlı, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 184, 186). Şehirde sıkça görülen yangınlar ise genelde kundaklama eseri olarak ve belirli bir hoşnutsuzluğa işaret etmek üzere yeniçerilerin vebalinde kalır. Protestolarını, devlet ricâline yöneltilen tehditlerini yazılı kâğıtlar halinde sağa sola, cami duvarlarına ve halkın çokça dolaştığı yerlere bırakması XVIII. yüzyılın sonlarına doğru daha sık görülen bir yenilik olur (Sarıcaoğlu, s. 249-250). Yeniçerilik şehrin külhanî kültürünün ve kendine özgü edebiyatıyla argosunun kaynağını oluşturur. Semer devirme, baklava alayı, hamam baskını, balta asma, yeniçeri kahvehaneleri, hâne-konak baskınları, her türlü tecavüz ve her türlü rezalet yeniçeri şehir eşkıyalığının kara safhasını teşkil eder (Koçu, s. 289 vd.).

XVIII. yüzyılın son çeyreği Küçük Kaynarca (1774), Kırım'ın Rusya tarafından ilhakı (1783), Ziştovi (1791) ve Yaş (1792) antlaşmalarıyla bitecek olan, 1768'de başlayan bir dizi savaşla geçmiş ve yeniçeri ordusunun askerî bir değeri kalmadığını gözler önüne sermiştir. Başta dönemin resmî tarihçilerinden ordu ile beraber sefere katılan Enverî ve Vâsıf olmak üzere kayda geçirilen askerlikle alâkasız davranışları 1768'de başlayan seferin daha ilk anlarında görülmeye başlanmıştır. Dönemin büyük askeri Prusya Kralı II. Friedrich'in biraz da alaycı bir tavırla Ruslar'ın pek iyi durumda olmadıklarına telmihen dile getirdiği "körlerle tek gözlülerin savaşı" yakıştırmasında kastedilen tek gözlülük hali yine de Ruslar'ı nihayet Karadeniz'e açılacak, daha sonra ilhak etmek üzere Kırım'ı önce bağımsız hale getirecek ve ağır bir savaş tazminatı kabul ettirecek derecede güçlü kılmaktaydı. Kırım'ın ilhakının resmen tanınması (Ocak 1784) ve hemen savaşla mukabele edilememesinin başında askerî zafiyet

gelmekteydi. Bu sırada Yeniçeri Ocağı'nın durumu hakkında yapılan bir inceleme ocakta 5000 kadar aktif efrâd yanında üçte birini yeniçeri emeklilerinin teşkil ettiği, geri kalanların "kapılı" tabir edilen devlet ricâlinin hizmetkârlarından oluşan toplam 40.000'in üzerinde emekli bulunduğunu göstermiştir (Sunal, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 509). Bunun anlamı, büyük maaş ödemelerine rağmen silâh altında toplanan yeniçeri sayısının fevkalâde az olduğudur;

üstelik İstanbul'dan çıkan ordu daha Edirne'ye varmadan bunların önemli bir kısmı zaten firar etmekteydi. Rumeli âyanlarının bin bir niyazla gönderdikleri kuvvetlerin âhenksiz nizamı içinde teknik savaşın gereğinin yerine getirilmesi zaten beklenemezdi. Bu durumda 1787-1788'de başlayan iki cepheli savaşta Avusturya'nın zafiyetinden kaynaklanan zaferler, Rusya cephesindeki bazı başarılar istikrar arzetmeyen tesadüfî gelişmeler olarak kalmıştır. III. Selim tahta çıktığında (11 Receb 1203/7 Nisan 1789) savaşamayan, eğitimsiz, disiplinden tamamen yoksun, ilk bahanede meydanı düşmana terkeden, topları bırakıp atlarına binerek kaçarken kendi ordugâhını ve yolda önüne çıkan köyleri yağmalayan, İstanbul'a vardıklarında ise sahte kahramanlık hikâyeleri uydurup kabahati kumandanlara ve ricâle yükleyen bir "yeniçeri ordusu" ile karşılaşmıştır. Askerin perişan halini, yazdığı hatt-ı hümâyunlardan takip etmek mümkündür.

31 Ocak 1790'da yapılan Prusya ittifakı, ordunun durumunu yakından bilen ve bir an önce barış yapılmasından yana olan, Şumnu kışlağında bulunan Sadrazam Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın arzu ettiği bir husus olmamış ve ittifak askerin muhalefetine rağmen yapılmıştı (Beydilli, 1790 Osmanlı Prusya İttifakı, s. 57 vd.). Avusturya'nın Prusya tarafından zorlanması neticesinde gerçekleştirilen Ziştovi barışı (4 Ağustos 1791), düşman cephesini teke düşürmekle beraber yaşanan ağır hezimetler ve en son Maçin'deki büyük bozgun (9 Temmuz 1791) sebebiyle III. Selim'in bütün emir ve beklentilerinin aksine Rusya ile de âcil bir barışı kaçınılmaz hale getirmişti. Başta yeniçeri ağası olmak üzere bütün ocak ağalarının ve diğer kumandanların iştirakiyle Maçin sahrasında yapılan olağan üstü toplantıda (11 Ağustos 1791) "gâvurun nizamlı askerine bizim nizamsız askerimizle" mukavemetin söz konusu edilemeyeceği ve içinde bulunulan perişanlık halinde "kıyamete kadar zafer yüzü görülemeyeceği" açıkça dile getirilerek

(Cevdet, Târih, V, 162-163) bu şartlar dahilinde ordunun savaşamayacağının padişaha bildirilmesi Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'dan talep edilmiş ve bu hususta bizzat Vâsıf Efendi'nin eliyle tanzim edilen mahzar sûreti (Beydilli, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12 [2005], s. 221, 223) herkesin imzasıyla tasdik edilmiş ve İstanbul'a yollanmıştır (Mehmed Emin Edib Efendi'nin Hayatı ve Tarihi, s. 242-247). Böylece Osmanlı tarihinde emsali görülmeyen bir "boykot" hadisesi yaşanmış ve Rusya ile Yaş barışı bu şartlar altında imzalanmıştır (9 Ocak 1792).

Nizâm-ı Cedîd olarak anılan yenilenme ve yeniden yapılanma döneminin (1792-1807) bu olayın ardından başlatıldığı ve III. Selim'in daha ordu dönüş hazırlıkları içindeyken önde gelen ricâlden nizâm-ı devlete dair lâyihalar talep ettiği bilinmektedir. Ordunun İstanbul'a gelmesinden (2 Nisan 1792) bir müddet sonra başta sadrazam Koca Yûsuf Paşa olmak üzere boykot hadisesine karışan bütün ricâl ve ocak zâbitanı azledilmiştir. Boykot hadisesinde yeniçeri ağası olan Arapzâde Ahmed Ağa, "ordulu olmak hasebiyle vücudu istiskal edilmiş olarak" vazifeden alındığında III. Selim askerî tayinleri silsileyi yürütmeyip teknik tabiriyle "katar" dışına çıkarak yapmış, sefer esnasında İstanbul'da bulunan Sekbanbaşı Mehmed Said Ağa yeniçeri ağalığına tayin edilmiştir (24 Haziran 1792). Başlayan askerî reformlarda ve 1805'ten sonra yeniçerilerin giderek artan hoşnutsuzluklarında, savaşlardaki başarısızlıkları ve nihayet boykot hadisesi devamlı yüzlerine vurulan bir ayıp olarak kullanılmıştır. Avrupa tarzında donatılmış, eğitilmiş ve disiplin altına alınmış Nizâm-ı Cedîd ordusunun kurulması başlangıçtaki bu psikolojik hava içinde sessizlikle karşılanmıştır. Yeni ordunun giderek güçlenmesi neticede eskisinin ortadan kaldırılması sonucunu verecek bir gelişme olacaktı. Böylece iki sistem arasında amansız bir düşmanlık gelişmeye başlamış, öyle ki ihtiyaç anlarında bile bu iki kuvvetin bir arada kullanılması hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Nizâm-ı Cedîd'in geniş programı bütün kurumlarıyla devletin her alanda yapılanmasını öngörmekteydi: Timar sisteminin yoklanması, mahlûllere el konulması, maaş cüzdanları (esâme) satışının yasaklanması, her türlü yolsuzluğun önlenmesi, çağdaş askerî reformlar için yeni gelir kaynakları temini, hulâsa başta mülkî idare bütün sistemin elden geçirilmesi... Bütün bunların yarattığı geniş hoşnutsuzluk başlayan reform dönemini kısa zamanda ciddi meselelerle karşı karşıya getirmiştir. Reformların dar bir kadro tarafından yürütülmesi, yeni iktidar sahiplerinin eski alışkanlık ve

kötü uygulamalardan kendilerini alamamaları, maaş ödemeleri başta olmak üzere tamamen ihmal edilen eski ocaklarla (Sunal, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 510-511) imtiyazlı bir konumda bulunan yeni kurumlar arasındaki mevcut bölünmeyi daha da derinleştirmiştir.

İç isyanlar (özellikle Vidin'de Pazvandoğlu Osman, Hicaz'da Vehhâbîler), dışarıda patlayan savaşlar (Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali [1798], İngiliz [1807-1809] ve Rus [1806-1812] savaşları) ve reformlar için sarfedilmesi gerekenlerin dışında bunlar için yapılan büyük harcamaların bütçeye getirdiği ağır yük siyasette yaşananların yanında ekonomik durumda da büyük sıkıntılar yaratmıştır. Nihayet Şubat 1807'de bir İngiliz filosunun İstanbul önlerine kadar gelerek devleti tehdit etmesi, III. Selim'in 1805 ve 1806 yıllarındaki yeniçeri muhalefetiyle tamamen sarsılan otoritesine ölümcül bir darbe vurmuştur. Vehhâbîler'in son bir iki yıldır hacıların hac farîzasını ifasını engellemeleri ise saltanatının sonunu hazırlamıştır. Ordunun Rus seferine çıkmak üzere İstanbul'dan ayrılması (12 Nisan 1807) Kabakçı Mustafa İsyanı diye bilinen (25-29 Mayıs) ayaklanmaya fırsat vermiştır. III. Selim, uzun yıllar büyük masraflarla ve pek çok düşmanlık kazanarak hazırladığı orduyu ne savaşta ne de kendi hukukunu korumada kullanabilmiş, sonuçta reformlarını inkâr ve tahtını terketmiştir. 1807 ve 1808 seneleri içinde savaş hali devam etmesine rağmen iki büyük ayaklanma, iki padişahın (III. Selim ve IV. Mustafa) katli ve üç değişiklik (Selim, Mustafa ve II. Mahmud) yaşanmış, yeniçeriler, Sened-i İttifak belgesini de oluşturduğundan ötürü (29 Ekim 1808) düşmanlık duydukları Alemdar Mustafa Paşa'yı da üç ay içinde kanlı bir şekilde bertaraf etmişlerdir (16 Kasım 1808). Bu son isyanlar yeniçeri nüfuzunu XVII. yüzyılın ortalarındaki yeniçeri ağaları saltanatı dönemini hatırlatan bir tarzda arttırmıştır. 1807 isyanından sonra ulemânın da katılımıyla düzenlenen "hüccet-i şer'iyye" ile (31 Mayıs 1807) isyancıların, takipsizlik kararı alınarak bir nevi dokunulmazlık zırhına büründürülmesi ve hiçbir zaman sorumlu sayılmayacakları teminatının verilmesi (Beydilli, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4 [2001], s. 33-48) yakın zamanların darbecilerine âdeta örnek teşkil etmiştir. Bu gelişmeler çerçevesinde yeniçeriler veya bu isim altında birleşenlerin ortadan kaldırılmasının II. Mahmud'un baştan itibaren benimsediği siyasetin ana hedefini teşkil etmesine şaşmamak lâzımdır.

Bu son isyanlara katılanların kimlik bilgileri gayet kısıtlı olmakla beraber genelde ocağın orta kademeden subaylarının çoğunlukta bulunduğu tesbit edilebilmektedir. Odabaşı, mütevelli, aşçı ustalar gibi neferat ile yakın temas içine giren bu

kişilerin çeşitli yolsuzluklara karışmaları söz konusu olup orta sandıklarından maddî çıkar sağladıklarına, esâme satışlarından istifade ettiklerine dair suçlamaların muhataplarıdır (Sunal, Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e, s. 520). III. Selim'in Fransa ile yakınlaşmasından dolayı çıkan bir savaşın içinde ve ordu henüz sefere çıkmışken patlak vermesinden ötürü hükümdar ve siyaset değişikliğinden en çok faydalanmaları söz konusu olan ve muhalefeti el altından tahrik edip destekledikleri bilinen İngiliz ve Rus parmağının da hesaba katılması gereken 1807 isyanı, Kabakçı Mustafa ismiyle anılsa da esas kadro orta rütbeli subaylardan meydana gelmekteydi. Yeniçeri ordusu cephede bulunduğundan İstanbul'da kalan ortaların mütevelli ve odabaşıları isyan boyunca halkı kendilerine katılmaya davet etmiş ve isyanı yönetmişlerdir. 1807'de olduğu gibi 1808 isyanında da aynı kadroların iş başında bulunduğu, 1826'daki son ayaklanmada ise bu türde pek az subayın kaldığı, zira aradan geçen zaman içinde II. Mahmud'un önceki isyanlara karışanların çoğunu ortadan kaldırdığı tesbit edilmiştir (a.g.e., s. 520 vd.). Orta sandıklarından küçük esnafa, dara düşen halka faizle borç verilmesinin belirli bir taraftarlık hali yarattığı, geniş amele istihdam eden taşımacılık ve inşaat sektörünün de büyük ölçüde yeniçeriler tarafından denetim altında tutulduğu ayrıca vurgulanmaktadır. Hamal, kayıkçı, inşaat amelesi kethüdâları genelde kendi ortalarından kethüdâ seçmekteydiler. Kabakçı İsyanı'nda esnafın kepenk indirmeye ve isyana katılmaya çağrılması bu bağlantı sebebiyle daha da etkili olmuştur. III. Selim reformlarının mağduru kabul edilmeleriyle ulemâyı kendi yanlarına çekmeleri önem arzeden bir husustu ve bu, başlarda katılmak istemez görüntüsüyle zevahiri kurtarmaya çalışan Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi dahil başarıyla sağlanmıştı. Ancak 1807 ayaklanması yüksek ulemânın topyekün destek verdiği son isyan olmuştur. Yeniçerilerin Nizâm-ı Cedîd şeyhülislâmı diye dillerine doladıkları Sâlihzâde Ahmed Esad Efendi, isyanın ardından azledilme bahasına 14 Kasım 1808'de başlayan büyük isyana katılmaya yanaşmamış, buna rağmen Anadolu ve Rumeli kazaskerleri destek vermiştir. 1808 Kasım ayaklanması, 1807 Mayıs isyanında el sürülmeyen Nizâm-ı Cedîd'le ilgili

bütün kışlaların ve diğer binaların yakılıp yıkılmasıyla ve nihayetinde saraya da saldırılması sebebiyle kafesteki IV. Mustafa'nın idamına yol açarak devam etmiştir. Bu arada Selimiye Kışlası'nın yanındaki matbaanın da tahrip edilmesi (17 Kasım 1808), bunun mühendishânedeki eğitim için ders kitapları basılması yanında yeni düzeni tanıtan eserleriyle de Nizâm-ı Cedîd'in etkin bir silâhı ve kurumu olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu hadise, 1730 yeniçeri isyanındaki yakıp yıkmalara rağmen Müteferrika Matbaası'na dokunulmamasının olumlu bir davranış diye gösterilmesinin (DBİst.A, VII, 475) isabetli bir değerlendirme olamayacağını da gözler önüne serer. Zira yeniçerilerin 1730 ayaklanmasındaki bu davranışları sözü edilen matbaanın kendi düzenlerine yönelik bir tehdit unsuru teşkil etmemesinden, hatta daha büyük bir ihtimalle varlığından bile haberdar olmamalarından kaynaklanmaktaydı. Asker ve ulemâ ittifakının arzettiği büyük tehlikeleri bizzat yaşayarak gören II. Mahmud'un aldığı önlemler neticesinde 1826'daki son isyanda ulemâ -biraz zorla da olsa-tamamen padişahın yanında yer almak zorunda kalmıştır.

1791-1793 yıllarında derlenmiş Kefâlet Defterleri'nde yer alan, İstanbul'daki 1110 iş yeri ve dükkân sahibi için kullanılan beşe, odabaşı, bölükbaşı ve çavuş gibi sıfatlardan hareketle dükkânların % 40 kadarının yeniçeri bağlantılı olduğu, bunların yanlarında kendi cemaat ve ortalarıyla alâkalı kişileri çalıştırdıkları, diğer şehirlerde de konumlarından istifade etmek üzere yeniçerilerin ortak olarak tercih edildiğinin belirlenmesi son bağlamda meseleyi çözümleyecek bir önem taşımaktadır (Başaran, Osmanlı'da Asayiş, s. 123-124). Özellikle kahve tüccarlarının yeniçerilerle ortaklığının gösterildiği Kahire için yapılan örneklemeler (Raymond, s. 87-89) bunların piyasadaki rollerine ışık tutar. Kısacası piyasaya "mafyavari" usullerle el atan, devleti elini kolunu bağlayıp âdeta rehin alan, uzun zamandır askerlikle ilgisi kalmadığı halde yenisinin kurulmasına da izin vermeyen, savaşlarda işe yaramayan, iç ayaklanmaları bastıramayan, isyan ve darbeleriyle tanınmış olarak her türlü yenilenmenin önünü tıkayan Yeniçeri Ocağı, Cevdet Paşa'nın dediğinin aksine (Tezâkir, IV, 219) devletin kalbinde "seretân illeti" değil, belki ameliyatla alındıktan sonra vücudunun sıhhate kavuştuğu omuzundaki ur idi. Zira ortadan kaldırılan sadece askerî bir ocak değildir. Ortadan kaldırılan, muadilleri olan Rusya'da Büyük Petro'nun kökünü kazıdığı (1698) Streltsi askerlerine benzer şekilde imtiyazlarını büyük bir ihtirasla koruyan ve konumlarını zayıflatmaya

yönelik bütün askerî reformlara şiddetle karşı çıkan (Ágoston, Osmanlı'da Strateji ve Askerî Güç, s. 250), uzun dönemler boyunca yaşanmış olumsuzluklarıyla artık meşruiyetini kaybetmiş, devlete musallat bir örgütün bizzat kendisidir. Çağdaş tarihçilerin merkezî iktidar karşısında ve halkın yanında bir muhalefet odağı, bir sivil toplum örgütü gibi göstermek istedikleri Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla halkın iktidar gücü karşısında korumasız kaldığı tarzındaki iddiaların ortaya konulan bu tesbitler ışığında herhalde bir değeri yoktur ve böyle bir yaklaşım, kuruluşundan 500 küsur yıl sonra devletin evsafına ve merkezî iktidarına karşı yapılmış en büyük haksızlıktır. Yeniçeri meselesinin, "ehl-i ırz ahalinin kendi kazanlarını evlerinin önlerine çıkarmasıyla çözüleceğini" söyleyen II. Mahmud, Vak'a-i Hayriyye diye anılan hadisede bunun gerçekleştiğini görmüş ve bir önceki asrın sonundan beri kesintiye uğrayan Osmanlı yenilenme ve yeniden yapılanması önündeki en büyük engeli nihayet ortadan kaldırmaya muvaffak olmuştur (bk. VAK'A-i HAYRİYYE). II. Mahmud, sadece savunma amaçlı değil, aynı zamanda kısmen merkezî iktidarın parçalanmasından kısmen de Avrupa devletlerinin askerî ve ekonomik müdahalelerinden kaynaklanan büyük iç sorunlarla da uğraşacak modern bir devlet oluşumu öngörmekteydi (Rifa'at Ali Abou-el-Haj, Modern Devletin Doğası, s. 120). Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından bu amaç doğrultusunda girişilen köklü reformların, XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan o bütün felâketli gelişmelere rağmen, devleti yaklaşık 100 yıl daha ayakta tuttuğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda II. Abdülhamid'in Meclisi Meb'ûsan'ın açılış münasebetiyle irat

ettiği nutkunda (19 Mart 1877) dile getirdikleri bu durumu âdeta teyit etmektedir: "... Nihayet büyük pederim Sultan Mahmud Hân-ı merhûm devletimizin birkaç asırdan beri uğradığı inhitat ve tedennînin başlıca illet-i gāiyyesi olan nizamsızlık ve ondan neşet eden yeniçeri gāilesini ortadan kaldırıp cism-i devlet ve milleti rahnedâr eylemiş olan fesad ve ihtilâl dikenlerini ayıklamış ve Avrupa medeniyyet-i hâzırasının en evvel mülkümüze idhâli için bir kapı açmış idi" (II. Abdülhamid'in İlk Mabeyn Ferîki Eğinli Said Paşa'nın Hâtıratı, s. 133).

Hulâsa, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselme dönemi aşamalarındaki savaşlarda kazanılan başarıların zaman içinde artan bir abartıyla kendilerine mal edildiği yeniçeriler, devletin ve dolayısıyla askerî kurumların yeniden

yapılandırılmasını gerektiren daha sonraki devirlerde bu yenilenmenin karşısında duran bir engel halinde ortaya çıkmış, çeşitli isyanların, padişahları tahta çıkarma ve tahttan indirmelerin fâili olarak tarih sahnesinde zamanla artan bir olumsuzluk içinde yer almaya başlamış, böylece geçen uzun bir dönemden sonra geciken reformların, çeşitli yenilgilerin ve kaybedilen toprakların sorumlusu sıfatıyla kanlı bir devlet müdahalesi neticesinde tarihten silinmiştir (14 Haziran 1826). Yeniçeriliğin devlet örgüsünün bütün hücrelerine nüfuz ederek "asabiyyet-i milliye" ile özdeşleştiği savının (Cevdet, Tezâkir, IV, 219) ve bu şekilde bir efsane hâlesine büründürülmüş olmasının bilimsel anlamda geçerliliği sorgulanmaya muhtaçtır.

BİBLİYOGRAFYA

G. de Hungaria, Tractatus de moribus condictionibus et nequicia Turcorum (ed. R. Klockow), Köln 1993; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 220-221, 278, 515-516; Stephan Gerlach, Türkiye Günlüğü 1573-1576 (trc. T. Noyan, ed. Kemal Beydilli), İstanbul 2007, I, 529; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, 70; II, 487; İzzî, Târih, İstanbul 1199, s. 254; Ubeydullah Kuşmânî - Ebubekir Efendi, Asiler ve Gaziler: Kabakcı Mustafa Risalesi (haz. Aysel Danacı Yıldız), İstanbul 2007; Mehmed Emin Edib Efendi'nin Hayatı ve Târihi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-247; C. Garzoni, "Relazione dell'Impero Ottomano del senatore Costantino Garzoni" (E. Albèri, Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato, seri IIIa, cilt I içinde), Firenze 1840, s. 369-436; Hammer, GOR, I, 727; Cevdet, Târih, V-XII, tür.yer.; a.mlf., Tezâkir, IV, 218-219; II. Abdülhamid'in İlk Mabeyn Ferîki Eğinli Said Paşa'nın Hâtıratı, I-II (1876-1880) (haz. Davut Erkan), İstanbul 2011, s. 133; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'empire Ottoman, Paris 1897, I, 329; J. Krauter, Franz Freiherr von Ottenfels: Beiträge zur Politik Metternichs im griechischen Freiheitskampfe 1822-1832, Salzburg 1913, s. 5, 19, 32, 33, 83; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, tür.yer.; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 324; Danişmend, Kronoloji, II, 372; B. D. Papoulia, Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Osmanischen Reich, München 1963;

Reşad Ekrem Koçu, Yeniçeriler, İstanbul 1964; D. Pipes, Slave Soldiers and Islam, New Haven-London 1981; Cemal Kafadar, Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict (yüksek lisans tezi, 1981), McGill University; a.mlf., Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken, İstanbul 2009, s. 29-37; a.mlf., İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu (trc. Ceren Çıkın), Ankara 2010; a.mlf., "On the Purity and Corruption of the Janissaries", TSAB, V (1991), s. 273-279; a.mlf., "Yeniçeriler", DBİst.A, VII, 472-476; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, s. 57 vd., 184, 186; a.mlf., "III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar", Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e: III. Selim ve Dönemi (ed. Seyfi Kenan), İstanbul 2010, s. 27-57; a.mlf., "Kabakcı İsyanı Akabinde Hazırlanan Hüccet-i Şer'iyye", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 2001, s. 33-48; a.mlf., "Sekbanbaşı Risalesi'nin Müellifi Hakkında", a.e., sy. 12 (2005), s. 221-224; E. Werner, Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar, Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci (trc. Orhan Esen - Yılmaz Öner), İstanbul 1986, I, 148-153; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri; H. R. Roemer, Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750, Beirut 1989, s. 313; Claudia Römer, Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III, Wien 1995; A. Raymond, Yeniçerilerin Kahiresi: Abdurrahman Kethüdâ Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi (trc. Alp Tümertekin), İstanbul 1999, s. 87-89; J. A. B. Palmer, "Yeniçerilerin Kökeni", Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar (haz. Oktay Özel - Mehmet Öz), Ankara 2000, s. 475-516; Speros Vryonis Jr., "Selçuklu Gulamı ve Osmanlı Devşirmeleri", a.e., s. 517-554; Gümeç Karamuk, "Devşirmelerin Hukuki Durumları Üzerine", a.e., s. 555-572; Rifa'at Ali Abou-el-Haj, Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu (trc. Oktay Özel - Canay Şahin), Ankara 2000, s. 70, 72, 120, 140; a.mlf., 1703 İsyanı: Osmanlı Siyasasının Yapısı (trc. Çağdaş Sümer), Ankara 2011, s. 94-131; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003; Brian L. Davies, "Rus Askeri Gücünün Gelişmesi 1453-1815", Top, Tüfek ve Süngü: Yeniçağ'da Savaş Sanatı: 1453-1815 (ed. J. Black, trc. Yavuz Alogan), İstanbul 2003, s. 154-188; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ: 1300-1600 (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2003; K. Kreiser - Ch. K. Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2003, s. 265; Eunjeong

Yi, Guild Dynamics in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity and Leverage, Leiden 2004; G. Ágoston, Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi (trc. Tanju Akad), İstanbul 2006; a.mlf., Osmanlı'da Strateji ve Askerî Güç (trc. M. Fatih Çalışır), İstanbul 2012, s. 250; a.mlf., "Military Transformation in the Ottoman Empire and Russia, 1500-1800", Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History, XII/2, Bloomington 2011, s. 281-319; Osmanlılarda Sağlık (haz. Coşkun Yılmaz - Necdet Yılmaz), İstanbul 2006, II, 26-28; Betül Başaran, Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control, and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789-1793 (doktora tezi, 2006), Chicago University; a.mlf., "III. Selim ve İstanbul Şehir Siyaseti, 1789-1792", Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza: 18.-20. Yüzyıllar (der. N. Lévy - A. Toumarkine), İstanbul, ts. (Tarih Vakfı Yurt Yayınları), s. 116-134; Mehmet Mert Sunal, Cauldron of Dissent: A Study of the Janissary Corps, 1807-1826 (doktora tezi, 2006), Binghamton University; a.mlf., "Ocak-ı Âmire'den Ocak-ı Mülgā'ya Doğru: Nizâm-ı Cedîd Reformları Karşısında Yeniçeriler", Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e: III. Selim ve Dönemi, s. 497-527; Selim Aslantaş, 19. Yüzyılın Şafağında Balkanlar: Osmanlıda Sırp İsyanları, İstanbul 2007, s. 66 vd.; M. L. Stein, Osmanlı Kaleleri: Avrupa'da Hudut Boyları (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2007; Ali Çaksu, "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth - Century Istanbul", Ottoman Tulips, Ottoman Coffee (ed. D. Sajdi), London 2007, s. 117-132; R. Murphey, Osmanlı'da Ordu ve Savaş: 1500-1700 (trc. Tanju Akad), İstanbul 2007; a.mlf., "Yeñi Čeri", EI[2] (İng.), XI, 322-331; Aysel Danacı Yıldız, Vaka-yı Selimiyye or the Selimiyye Incident: A Study of the May 1807 Rebellion (doktora tezi, 2008), Sabancı Üniversitesi; a.mlf., "Şeyhülislâm Şerifzâde Mehmed Atâullah Efendi, III. Selim ve Vak'a-i Selîmiyye", Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e: III. Selim ve Dönemi, s. 529-564; Süleyman Kızıltoprak, "Türk Askerî Tarihinde Memlûk Sistemi", Türkler ve Askerlik, İstanbul 2009, s. 139-182; Abdülkadir Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", a.e., s. 239-312; a.mlf., "Devşirme", DİA, IX, 254-257; Baki Tezcan, The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World, New York 2010; Ali Yaycıoğlu, "Sened-i İttifak (1808): Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir Ortaklık ve Entegrasyon Denemesi", Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e: III. Selim ve Dönemi, s. 667-709; Cengiz Kırlı, "Devlet ve İstatistik: Esnaf Kefalet Defterleri Işığında III. Selim İktidarı", a.e., s. 183-

251; Feridun M. Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Savaş, İstanbul 2010, s. 30 vd., 57-58, 159 vd.; a.mlf., Zamanın İskenderi, Şarkın Fâtihi: Yavuz Sultan Selim, İstanbul 2010, s. 114-117; a.mlf., Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum, İstanbul 2011, s. 37-60; a.mlf., İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-I: Bayezid (II)-Yavuz-Kanunî, İstanbul 2011, s. 27; Orhan Sakin, Yeniçeri Ocağı Tarihi ve Yasaları, İstanbul 2011, tür.yer.; Gülay Yılmaz, The Economic and Social Roles of Janissaries in a 17th Century Ottoman City: The Case of Istanbul (doktora tezi, 2011), McGill University, tür.yer.; Kavanin-i Yeniçeriyan: Yeniçeri Kanunları (haz. Tayfun Toroser), İstanbul 2011; Mustafa Akdağ, "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", DTCFD, V (1947), s. 291-313; G. Káldy-Nagy, "The First Centuries of the Ottoman Military Organization", AOH, XXXI/2 (1977), s. 147-183; Mücteba İlgürel, "Yeniçeriler", İA, XIII, 385-395.

Kemal Beydilli

YENİÇERİ AĞASI

(bk. YENİÇERİ).

YENİKAPI MEVLEVÎHÂNESİ

İstanbul’da Mevlânâkapı dışında XVI. yüzyılın sonunda kurulan ve Mevlevî kültürünün gelişiminde önemli yeri olan mevlevîhâne.

İstanbul ili Zeytinburnu ilçesi sınırları içinde olup adını verdiği Mevlânâkapı dışında 1006’da (1597) yeniçeri kâtibi Malkoç Mehmed Efendi tarafından kendisine ait bir bahçe içinde tesis edilmiştir. İstanbul kara surlarını dışarıdan çevreleyen, büyük kısmı mezarlıklarla kaplı kuşakta yer alır. Bizans döneminde Rhesium diye bilinen, Osmanlı döneminde Yenikapı ya da Bâb-ı Cedîd adlarını alan kapı, sur içi iskânını söz konusu tesise bağlayan yolun üzerinde bulunduğu için Bâb-ı Mevlevîhâne, Mevlevîhâne Kapısı ya da aynı adı taşıyan diğer sur kapılarından ayırt edilmesi için Mevlevîhâne Yenikapısı olarak anılmaya başlanmış, son dönemde Mevlânâkapı’ya dönüşmüştür. Mevlevîhâne de adını bu kapıdan alarak Yenikapı Mevlevîhânesi ya da Mevlevîhâne der Bâb-ı Cedîd adıyla kaynaklara geçmiştir. Başlangıçta semâhâne, mescid ve on sekiz dedegân hücresinden ibaret mütevazi bir zâviye şeklinde faaliyete geçen mevlevîhâne zaman içinde gelişerek tam teşekküllü bir kuruluş haline gelmiştir. Mevlevîhâneye XVII. yüzyıl başlarında yine bânisi tarafından meydân-ı şerif ile matbah-ı şerif, ikinci postnişin Doğanî Ahmed Dede’nin meşihatı sırasında da şeyhlerin ikameti için bir köşk eklenmiştir. Doğanî Ahmed Dede’nin meşihatında mevlevîhâneye yardım eden damadı Tâcir Mehmed Efendi yeni hücreler inşa ettirmiştir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ortalarında Yenikapı Mevlevîhânesi’nde yetmiş kadar derviş hücresinin bulunduğunu, yetmiş seksen kadar dükkânın da bu tesise vakfedildiğini bildirir.

Zaman içinde padişahlardan, hânedan mensuplarından ve devlet ricâlinden birçok kimsenin mevlevîhânenin vakıflarını genişlettiği, yapıları tamir ettirdiği ve yeni birimler eklediği tesbit edilmektedir. Bunların arasında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa’nın 1144’te (1731-32) semâhâneyi genişleterek tamir ettirmesi, Sadrazam Abdullah Nâilî Paşa’nın 1168’de (1755) dedegân hücrelerini yeniden yaptırması, Sadrazam Safranbolulu İzzet Mehmed Paşa’nın bazı Mevlevî büyüklerinin türbelerini onartması,

Şeyhülislâm Mekkî Efendi'nin 1199'da (1785) şadırvanı yenilemesi, III. Selim'in annesi Mihrişah Vâlide Sultan'ın fodla ve erzak tahsis etmesi, II. Mahmud'un semâhâne-türbe binasını 1232'de (1817) ve 1253'te (1837) yeniden inşa ettirmesi, Sultan Abdülmecid'in 1845'te çevre duvarlarını yaptırması ve müştemilâtı tamir ettirmesi, Maliye Nâzırı Abdurrahman Nâfiz Paşa'nın 1851'de kendi türbesiyle ona bitişik bir kütüphane, ayrıca cümle kapısının yanlarına sebil ve muvakkithâne inşa ettirmesi ve dergâhın giderleri için Maliye Nezâreti'nce işletilmek üzere para vakfetmesi, Mehmed Ârif Paşa'nın hanımının mutfağı yenilemesi, II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan'ın eşi Kaptanıderyâ Mehmed Ali Paşa'nın sarnıç yaptırması, Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa'nın Kalender Çeşmesi'n-den mevlevîhâneye kadar olan yola kaldırım döşetmesi, Hidiv İsmâil Paşa'nın harem ve selâmlık bölümleriyle dedegân hücrelerini tekrar inşa ettirmesi ve V. Mehmed Reşad'ın mescidle dedegân hücrelerini içeren selâmlık kanadını yeniden yaptırması zikredilebilir.

Mevlevîhânenin ilk postnişini bâninin intisap ettiği Kemal Ahmed Dede'dir (ö. 1010/1601). Onu Doğanî Ahmed Dede (ö. 1040/1630), Sabûhî Ahmed Dede, Câmî Ahmed Dede, Karî Ahmed Dede, Nâci Ahmed Dede, Pendârî Ahmed Dede, Seyyid Nesîb Yûsuf Dede, Peçevî Ahmed Dede, Mesnevîhan Ahmed Dede, Sâfî Mûsâ Dede, Köçek Ahmed Dede, Seyyid Ebûbekir Dede (ö. 1775) izlemiş, 1775'ten tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar (1925) Ebûbekir Dede'nin neslinden gelen Ali Nutkî Dede, Abdülbâki Nâsır Dede, Receb Hüseyin Hüsnü Dede, Abdürrahim Künhî Dede, Osman Selâhaddin Dede, Mehmed Celâleddin Dede ve Abdülbaki (Baykara) Dede (ö. 1935) meşihat görevini üstlenmiştir (Zâkir Şükrü, s. 29-30). Mevlevîliğin İstanbul'daki en önemli irşad ve kültür merkezlerinden olan Yenikapı Mevlevîhânesi'nden birçok edebiyat, mûsiki ve hat ustası feyiz almıştır. Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi, Şeyh Galib, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi bunlar arasında en tanınmış simalardır.

Yenikapı Mevlevîhânesi'nin faal olduğu yüzyıllarda sur içinden Yenikapı Mevlevîhânesi'ne, Yenikapı'dan çıkılıp içleri zamanla bostana dönüşmüş olan hendekler geçildikten sonra doğu-batı doğrultusunda mezarlıklar arasında uzanan ve bugün Mevlevîhâne caddesi adını alan yola girilerek ulaşılırdı. Günümüzde Topkapı'dan Yedikule'ye kara surları boyunca uzanan yolda (10. Yıl caddesi) ilerleyip Mevlânâkapı'nın tam karşısına

gelindiğinde sağa dönülerek Mevlevîhâne caddesine girilir. Biraz ilerleyince sağda mevlevîhânenin aşçı dedelerinden Sahih Ahmed Dede'nin Hâlet Efendi tarafından yaptırılan ampir üslûbundaki açık türbesiyle karşılaşılır. Yenikapı Mevlevîhânesi'nden uzakta kalan bir parçası olan bu türbenin ardından sağda başlı başına bir mahalle teşkil eden ve Yenikapı Mevlevîhânesi'yle iyi komşuluk ilişkilerinden öte birtakım ritüel bağlar da kurmuş olan Merkez Efendi Külliyesi'ne giden cadde (Merkez Efendi caddesi) ayrılır. Bu sapaktan sonra batıya (ileriye) doğru birkaç yüz adım atıldığında solda (güneyde) önce mevlevîhânenin "hâmûşân" diye adlandırılan, tekke arsasından Mevlevî Tekkesi sokağı ile ayrılmış büyük hazîresi görülür. Mevlevîhânenin binaları doğuda adı geçen sokakla, kuzeyde Mevlevîhâne

caddesiyle, diğer yönlerde ise komşu parsellerle çevrili arsa üzerinde yer almaktadır. Arsanın pahlı olan kuzeydoğu köşesinde cadde ile sokağın kavşağında semâhâne-türbe binasına bağlı hünkâr mahfiline geçit veren hünkâr girişi yükselir. Hünkâr girişinden güneye doğru Mevlevî Tekkesi sokağı boyunca sağır avlu duvarı devam eder. Aynı girişten batıya doğru cadde üzerinde sırasıyla Abdurrahman Nâfiz Paşa Kütüphanesi ve Türbesi, hazîrenin ufak bölümünü sınırlayan parmaklık, muvakkithâne, cümle kapısı, sebil, pencereli kısa bir duvar ve selâmlıkmescid-dedegân hücreleri grubunu barındıran yapının kitlesi bulunur. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin adı geçen kütüphane, türbe, muvakkithâne ve sebil dışında kalan bölümleri farklı tarihlerde farklı malzeme ve üslûplarla inşa edilmekle beraber birbirleriyle irtibatlandırılan üç kanat içinde toplanmıştır. II. Mahmud dönemindeki inşa faaliyetleri sonucunda şekillenen ahşap semâhâne-türbe binası, buna bağımlı hünkâr mahfili, sarnıç odası ve türbedar odası gibi ikinci derecede mekânlar arsanın doğu kesimine yerleştirilmiştir. Güneydoğu (kıble), kuzeydoğu ve kuzeybatı yönlerinde serbest olan bu kitle güneybatı cephesinde doğu-batı doğrultusunda uzanan, 1865 tarihli ahşap harem dairesine bitişmektedir. Arada kalan üçgen planlı alanı söz konusu kanatlar arasında bağlantıyı sağlayan şerbethâne bölümü işgal eder.

Kuzey yönünde arsanın hemen yarısını kaplayan ve selâmlık mekânlarını, mescidi, dedegân hücrelerini, mutfağı (matbah-ı şerif), taamhâneyi (somathâne) ve diğer müştemilâtı barındıran 1913 tarihli kâgir kanat Mevlevîhâne caddesi boyunca uzanır. Bu kesim kuzey yönünde harem

mutfağını, kileri, hamamı, fırını ve su haznesini içine alan bir kanat aracılığıyla hareme bitişir. Böylece tekkenin fonksiyon şemasına uygun biçimde birbirine bağlanarak düzgün olmayan bir kitle teşkil eden bölümlerin ortasında kalan, 1913'ten önce şadırvan avlusu niteliğindeki avlu yer alır. Aynı şekilde düzgün olmayan bir plan arzeden bu avlunun Abdurrahman Nâfiz Paşa Kütüphanesi ve Türbesi, semâhâne-türbe kanadı, çevre duvarı ve muvakkithâne arasında kalan bir bölümü hazîre şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca arsanın güneydoğu kesimini merkezdeki avludan tamamen soyutlanan harem bahçesi işgal etmektedir. Selâmlık kitlesinin arkasında da arsanın güneybatı köşesini teşkil eden, tekkede yaşayan dedegânın kullanımına mahsus diğer bir bahçe bulunur. Arsanın kuzeydoğu köşesindeki pahlı yüzeyde kesme küfeki taşı örgülü, içbükey kavisli, dış köşeleri sütunçelerle yumuşatılmış iki duvar parçası hünkâr girişini kucaklar ve iki yandan pilastırlarla, üstte kitâbe levhası ile kuşatılmış hünkâr girişi mermerden sövelerle çerçevelenmiştir. Kitâbe levhasının ortasında beyzî bir çelenkle kuşatılmış olan II. Mahmud'un tuğrası yer alır. Bunun yanlarına iki simetrik parça halinde yerleştirilen ta'lik hatlı kitâbe mevlevîhânenin adı geçen sultan tarafından 1837'de ikinci defa inşa ettirildiğini belgeler. Manzum metin Ahmed Sâdık Zîver Paşa'ya aittir.

Abdurrahman Nâfiz Paşa'nın yaptırdığı kütüphane 10 × 7 m. boyutlarında dikdörtgen bir alana yayılmıştır. Moloz taşla örülen ve tuğla hatıllarla donatılan duvarlar Mevlevîhâne caddesine bakan kuzey cephesinde mermerle, diğer cephelerde ve içeride sıva ile, örtüyü meydana getiren tonozlarda tuğla ile örülerek içeriden sıva, dışarıdan kurşunla kaplanmıştır. Kesme taştan söveler ve sepet kulpu bir kemerle çerçevelenmiş olan girişin üstündeki levhada Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî adı ve kütüphanenin inşa tarihi (1267/1851) yazılıdır. Hünkâr girişi yönüne bakan doğu cephesiyle türbeye komşu olan batı cephesi sağırdır. Bütünüyle beyaz mermer döşeli kuzey cephesi, iki uçta ve içeride birimleri ayıran duvarın hizasında yer alan üç adet pilastırla iki parçaya ayrılmış, böylece iç taksimat cepheye yansıtılmıştır. İçerideki mekânlara tekabül eden iki cephe parçasında birer pencere vardır. Sağdaki pencerenin üstüne, alttan ikinci ve üçüncü silmelerin arasına bâninin adını ve inşa tarihini veren kitâbe yerleştirilmiş, Zîver Paşa'ya ait manzume Mehmed Rifat'ın ta'lik hattıyla yazılmıştır. Abdurrahman Nâfiz Paşa'nın türbesi kütüphanenin batı cephesine bitişiktir. Kütüphanedeki tonozlu odalarla aynı derinlikte, kare planlı (5 × 5 m.) bir

tabana oturan yapı ampir üslûbunu yansıtan açık türbeler grubuna girer.

Farklı tarihlerde inşa edilmelerine rağmen cümle kapısı ile (1816-1817) bunu yanlardan kuşatan muvakkithâne-sebil ikilisi (1850-1851) konumları, oranları ve üslûpları ile (ampir) uyumlu bir bütün teşkil eder. Ortada yer alan cümle kapısı yanlarda beyaz mermerden profilli sövelerle, üstte aynı malzemeden yapılmış sepet kulpu biçiminde bir kemerle çerçevelenmiştir. Sövelerin iç yüzeyinde kemerin üzengi hizasında altı püsküllü beyzî kabartmalar klasik Osmanlı mimarisindeki mukarnaslı takozların devamı niteliğindedir. Kemerin yüzeyi de alt uçları küçük lâlelerle sonuçlanan silmelerle çerçevelenmiştir. Kemerin üzerinde mevlevîhânenin II. Mahmud tarafından 1232'de (1817) yeniden inşa ettirildiğini belgeleyen ta'lik hatlı manzum bir kitâbe görülür; metni Keçecizâde İzzet Molla'ya aittir.

Muvakkithâne ile sebil cümle kapısının yanlarına simetrik bir konumda yerleştirilmiştir. Kapının solunda (doğusunda) bulunan muvakkithâne halen ayaktadır. Sağında yer alan sebil tamamen ortadan kalkmıştır. Her iki yapı da kenarları dışarıdan 2'şer m. uzunluğunda sekizgen planlı bir mekâna sahiptir. Sebilin arkasında dikdörtgen planlı (4 × 2 m.) su haznesi mevcuttur. İki sıra tuğla hatıllı, moloz taş örgülü almaşık duvarlar caddeye (kuzeye) bakan yüzlerinde beyaz mermerle, diğer yüzlerinde sıva ile kaplıdır. Sekizgen mekânları tuğladan örülmüş ufak kubbeler örter. Muvakkithânenin penceresi üzerinde iki silme arasında bâninin adını ve inşa tarihini veren kitâbe görülür. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin ta'lik hattıyla yazılmış olan metin bizzat Abdurrahman Nâfiz Paşa'ya aittir.

Semâhâne-türbe ile bunlara bağlı tâli birimleri barındıran kanat en geniş yerinde 33 × 24 m. boyutlarındadır. Moloz taş örgülü temeller üzerine ahşap karkaslı duvarlarla inşa edilmiş, duvarlar içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan ahşap kaplama ile donatılmıştır. Mermerden olan semâhâne girişi dışında bütün kapı ve pencereler dikdörtgen açıklıklara sahiptir. Semâhâne 21 × 17 m. boyutlarında dikdörtgen bir alanı kaplar. Kuzey ve güney cepheleriyle batı cephesinin bir kesimi dışa açılır. Doğu yönünde türbeye bitişiktir. Batı cephesinin bir kesimine haremle irtibatlı şerbethâne bitişmektedir. Esas semâ alanı 14 × 14 metrelik bir karenin içine teğet olarak yerleştirilmiş 14 m. çaplı bir daire ile sınırlıdır. Kare planlı alan güney (kıble), batı ve kuzeyde zeminleri yükseltilmiş maksûrelerle, doğu yönünde de türbe ile

kuşatılmıştır. Maksûreler ve türbe ile semâ alanının sınırında güneydoğu köşesindeki duvara bitişik on dokuz adet ahşap sütun sıralanmaktadır. Kare kesitli olan bu sütunlardan dördü köşelerde, dördü doğu, kuzey ve batı kenarlarında, üçü de güney kenarındadır. Aralarındaki açıklık 2,5 metredir. Mihrap önü bölümünde 5 metrelik bir açıklık bırakabilmek için güney kenarında sütun adedi dörtten üçe indirilmiştir. Taşıyıcılardan birinin duvarla kaynaşarak sütun görünümünü kaybetmesi sonucunda geriye "nezr-i Mevlânâ"ya tekabül eden on sekiz adet sütun kalmıştır. Sütunların arası maksûrelerde ampir üslûbunda torna işi ahşap korkuluklarla, türbenin önünde aynı üslûpta demirden parmaklıklarla kapatılmış, karenin içindeki daire de eklektik üslûpta dökümden parmaklıklarla belirlenmiştir. Semâhâne girişinin önünde maksûreler kesintiye uğramakta ve bu kesintiye tekabül eden sütun açıklığı gerektiğinde kapı gibi açılabilen ahşap korkuluklar barındırmaktadır. Köşelerde kare ile daire arasında kalan üçgen planlı alanlardan güneybatıdakinde mesnevîhan, güneydoğudakinde mevlidhan kürsülerinin bulunduğu bilinmektedir. Son derece sade bir görünümü olan bu ahşap kürsüler 1940'tan önce ortadan kalkmıştır.

Semâ alanının tam ortasında ahşap zemin döşemesi üzerinde boyanarak meydana getirilen iç içe dört daire ile bunları kuşatan sekiz kollu bir yıldızdan oluşan, benzerine başka hiçbir mevlevîhânede rastlanmayan ilginç bir motif göze çarpar. Kuzey duvarında yer alan semâhâne girişi cepheden dışa taşan iki merdiven kulesi arasındaki düz tavanlı ufak bir eyvanın içine yerleştirilmiştir. Dışarıdan bakıldığında, mutrıp maksûresine çıkan merdivenleri barındıran iki kulenin eyvana komşu iç köşelerinde iki kat boyunca yükselen pilastırlar ve bunları birleştiren lento görünümünde silmelerle bir çerçeve meydana getirilmiştir. Bu çerçevenin içinde mevlevîhânenin II. Mahmud tarafından 1817'de yeniden inşa ettirilmesi sırasında konmuş olan ta'lik hatlı manzum kitâbe bulunmaktadır. Ayrıca profilli çıtalarla çerçevelenen ve metni Keçecizâde İzzet Molla'ya ait olan bu kitâbenin üstüne, mevlevîhânenin 1865'te Hidiv İsmâil Paşa tarafından yenilenmesi üzerine Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin adını içeren bir alınlık yerleştirilmiştir. Eyvanın arkasında yer alan, beyaz mermerden yontulmuş sepet kulpu biçimindeki kemerli giriş aynı tarihli cümle kapısının eşidir. Kuzey duvarında girişin yanlarında merdiven kulelerine açılan birer kapı ile üçer pencere sıralanır. Pencerelerden en doğuda yer alanı türbeyi sınırlayan demir parmaklıkların devamı ile seyirci maksûresinden ayrılmış, türbenin

devamı niteliğinde olan kesime açılan niyaz penceresidir. Diğer pencerelerle aynı boyutlarda ve içeriden aynı görünüme sahip niyaz penceresi dışarıdan farklı niteliğini vurgulayan birtakım öğelerle donatılmıştır. Açıklık profili kalın çıtalarla iç içe iki dikdörtgen çerçeve ile kuşatılmış, çerçeveler arasında kalan kuşak Konya'daki Mevlânâ Türbesi'ne ait fîrûze renkli çinilerle kaplanmıştır. Ahşap duvar yüzeyine kabaralı çivilerle tesbit edilen bu çinilerin, II. Mahmud'un mevlevîhâneyi yeniden yaptırdığı 1817'de Mevlânâ Türbesi'nde gerçekleştirilen çini onarımında sökülen eski parçalar olduğu anlaşılmaktadır. Niyaz penceresinin üstünde, uçları birer yaldızla süslü yuvarlak kemerciklerle sonuçlanan enine dikdörtgen bir ahşap kartuşta sülüsle yazılmış, kabir ziyaretiyle ilgili bir hadis yer almaktadır. Bunun da üstüne demir iskeletli, camekânlı bir sundurma oturtulmuştur.

Semâhânenin batı duvarında dört adet pencere ile şerbethâneye açılan yarım daire planlı basamaklarla çıkılan servis kapısı güney duvarının ortasında mihrap, yanlarda dörder pencere sıralanır. Yarım daire planlı, dışa taşkın mihrap nişi akantus yaprakları ve yumurta frizi ile süslü başlıklarla sonuçlanan pilastırlar tarafından kuşatılmış, üstte lento görünümünde iki yatay silme arasına mihrap âyeti levhası yerleştirilmiştir. Doğu yönündeki beş sütun açıklığından türbeye bakan dördü bağdâdî sıva ile oluşturulmuş yalancı kemerlerle taçlandırılmıştır. Kemerlerin arasında, barok dönemin sütun kaidelerini taklit eden ahşap yastıklardan sonra duvara gömülü pilastır görünümünde sütunlar kubbe eteğine kadar devam eder. Türbenin kuzey yönündeki sütun açıklığı türbenin devamı niteliğinde olan, niyaz penceresinin bulunduğu kesime açılmaktadır. Türbenin güneyinde maksûreden türbeye ve hünkâr giriş holüne açılan iki kapı sıralanır. Semâhânenin kısmî üst katı, türbenin bulunduğu doğu yönü ve mihrap önü bölümünün üstü dışında iki kat yüksekliğindeki semâ mekânını kuşatan mahfillerden oluşur. Kuzey cephesinde giriş eksenine göre simetrik yerleştirilen merdivenlerle mutrıp maksûresine çıkılır. Söz konusu maksûre semâhâneye açılan güney yönünde dikdörtgen bir çıkma ile genişletilmiş, zemin kattakilerin eşi olan ahşap korkuluklarla sınırlandırılmış, yanlarda ahşap perde duvarları ile kuşatılmıştır. Mutrıp maksûresinin doğu yönünde semâhânenin kuzeydoğu köşesinde, bir duvarla mutrıp maksûresinden ayrılan ve üç pencere ile dışa açılan "L" planlı bir mahfil bölümü yer alır.

Mutrıp maksûresinin batı yönüne, kadınlar mahfiliyle arasına erkek ve kadın gruplarını ayırıcı karakterde mâbeyin odası niteliğinde kare planlı, iki pencereli ufak bir mekân yerleştirilmiştir. Bu geçiş mekânı aracılığı ile gerektiğinde kadınlar mahfiliyle semâhâne esas girişi arasında bağlantı kurulabilmektedir.

Semâhânenin batı duvarı boyunca devam eden ve güneybatı köşesinde kıvrılarak mihrap önü boşluğuna kadar ilerleyen kadınlar mahfili biri kuzeye, üçü güneye bakan dört pencereden ışık alır. Bu bölüme harem dairesinin üst katından şerbethânenin üst katı geçilerek ulaşılır. Söz konusu mahfilin, ayrıca buna komşu olan mâbeyin odasının semâhâneye bakan yüzleri parapet duvarından kubbe eteğine kadar çıkan sık dokulu ahşap kafeslerle kapatılmıştır. Semâhânenin güneydoğu köşesine yerleştirilen ve uzunluğu iki sütun açıklığı (5 m.), derinliği de üzerinde yer aldığı maksûrenin derinliği kadar olan (3,5 m.) hünkâr mahfili, semâhâneye bakan kuzey ve batı yönlerinde kıvrık hatlardan meydana gelen şebekelerle donatılmıştır. Hünkâr mahfiline ulaşmak için hünkâr girişinden avluya girilir, ardından semâhâne-türbe kanadının güneydoğu köşesindeki hünkâr mahfili kapısına varılır. Üç adet mermer basamaklı bir sahanlığın arkasındaki bu giriş iki pencereli ufak bir taşlığa açılır. Sağda hünkâr mahfiline çıkan geniş bir merdiven, solda sonunda semâhâneye açılan kapının bulunduğu “L” planlı uzun bir koridora inen basamaklar vardır. Merdivenin ulaştığı sahanlıkta dikdörtgen planlı (5 × 3,5 m.) hünkâr mahfiline, bunun arkasında aynı büyüklükteki (6 × 4 m.) bir mekâna ve abdestlik-helâ grubuna açılan kapılar mevcuttur. Hünkârın dinlenmesine, postnişin efendi ile ya da mukabeleyi izleyen devlet ricâlinden yahut ulemâdan birileriyle görüşmesine mahsus olan arkadaki oda hünkâr mahfiliyle bağlantılıdır ve güney yönünde yapı kitlesinden taşmaktadır.

Büyük boyutları (16 × 14 m.) ve içindeki kırk civarında sanduka ile Yenikapı Mevlevîhânesi’nin türbesi İstanbul mevlevîhânelerindeki türbelerin en hacimlisi ve en kalabalığıdır. Türbe batı yönünde kemerli açıklıklarla semâhâneye bağlanmakta, böylece tarikat yapılarına has ibadethane-türbe kaynaşması sağlanmaktadır. Mevlevîhânenin ilk postnişini Kemal Ahmed Dede’nin diğerlerinden yüksek tutulan sandukası semâhâne yönünde ilk sıradadır. Türbenin kuzey yönünde ortada, semâhâneden

geçilmeden doğrudan türbeye girilmesini sağlayan ve altında yer alan sarnıçtan dolayı "sarnıç odası" diye adlandırılan dikdörtgen planlı (7 × 5,5 m.) mekân bulunur. Zemini Malta taşı döşeli sarnıç odasının türbeye (güney) ve avluya (kuzey) açılan birer kapısı ile ikişer penceresi vardır. Dışarıya açılan kapıdan önce küçük bir taşlığa (2 × 1,5 m.) girilir, buradan iki basamakla esas zemine çıkılır. Giriş taşlığının sağında beyaz mermerden bilezik göze çarpar. Sarnıç odasının avluya bakan kuzey cephesine muhtemelen Sultan Mehmed Reşad dönemindeki onarımda yarım altıgen planlı, pencereli bir çıkma eklenmiş, girişle yanındaki pencere bu çıkma içine alınmıştır. Sarnıç odasının doğusunda türbenin kuzeyinde dikdörtgen planlı (5,5 × 4,5 m.) türbedar odası yer almaktadır. Semâhâne ile harem kanadı arasında bulunan üçgen planlı şerbethânenin avluya açılan kuzey cephesinde ortada bir kapı, yanlarda ikişer pencere sıralanır. Zemin katta semâhâneye açılan servis kapısı, ayrıca hareme açılan servis penceresi mevcuttur. Şerbethânenin beşi kuzeye, biri güneye bakan altı pencerenin aydınlattığı üst katı hareme ve kadınlar mahfiline açılan kapıları ile harem-semâhâne bağlantısını sağlar. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin 1817'den önceki mimarisi gibi süslemesi hakkında da yeterli bilgi yoktur. Evliya Çelebi, mevlevîhânenin duvarlarında Asârî adında bir hattat-ressam tarafından meydana getirilmiş âyet levhaları, ayrıca kükreyen bir aslan resmi bulunduğunu söyler.

II. Mahmud dönemine ait semâhâne-türbe kanadının cephelerinde, esas girişin üstündeki oymalı alınlık ve niyaz penceresini kuşatan Mevlânâ Türbesi (Kubbe-i Hadrâ) çinileri dışında hiçbir süsleme görülmez. Yalınlığının yanı sıra ağır başlı nisbetleri ve değişken perspektifler sunan hareketli kitlesiyle bu kanat devâsâ bir ahşap konağı andırır. Cephelerdeki sadelik mekânların içinde de devam eder. Süsleme olarak kayda değer öğeler semâhânede toplanmıştır. Burada duvarlar ve çubuklu tavanlar süslenmeden bırakılmış, ahşap sütunlar, korkuluklar ve mihrabı kuşatan pilastırlar yalancı mermer boyama ile renklendirilmiştir. Mihrap nişinde ortada II. Mahmud döneminin zevkine uygun, kaide üzerinde ampir üslûbunda bir vazo ile bundan çıkan çiçek demeti, yanlarda püsküllü kordonlarla tutturulmuş dalgalı perdeler, kavsara içinde de 1865 onarımına ait olması muhtemel Doğu etkili eklektik üslûpta dilimli bir süsleme görülür. Üst kat sütunları ile kubbe arasında -her sütun açıklığına bir tane isabet etmek üzere-toplam yirmi adet kartuş yerleştirilmiş, zemini koyu

renk boyalı bu kartuşlar üzerine zerendûd tekniğiyle ve ta‘lik hatla beyitler yazılmıştır. Bu yazı kuşağının 1817’de mevlevîhânenin dedegânından hattat Keresteci Nûri Dede’nin eseri olduğu bilinmektedir. Kubbe ile kare mekânın duvarları arasında kalan köşe üçgenlerine çeyrek göbekler çakılmış, çıtalarla bundan hareket eden, “Sultan Mahmud güneşi” tabir edilen ışınsal süsleme uygulanmıştır. Kubbenin merkezine daha ziyade barok üslûbunda ahşaptan oyma, yaldızlı nefis bir göbek oturtulmuş, kubbenin yüzeyi çıtalarla yirmi dört dilime ayrılmış, bunların içine ince uzun üçgenler, üçgenlerin altına ay-yıldız, ucuna da yıldız motifleri yerleştirilmiştir.

İki katlı olan harem dairesi 40 × 22 m. boyutlarında bir alanı kaplar. Semâhâne-türbe kanadı ile aynı malzeme ve inşaat özelliklerini paylaşan bu kanat her yönüyle bir ahşap konak niteliğindedir. Orta sofalı plan tipinin uygulandığı haremde yapının derinliğince uzanan “zülvecheyn” sofalarla bunlara açılan odalar bulunmaktadır. Zemin katta batıya doğru ilerleyen koridorla tek katlı, kâgir duvarlı servis bölümleri kanadına (22 × 14 m.) ulaşılır. Burada oldukça girift bir konumda hamam, buna bitişik su haznesi, fırın, hareme ait küçük mutfakla kiler, güneybatı köşesine de aşçıbaşı odası yerleştirilmiştir. Bu arada ilginç olan, hamam külhanı ile fırının birbirine bitişik yapılmasıdır.

Mescidi, selâmlık mekânlarını, matbah-ı şerifi, meydân-ı şerifi, dedegân hücrelerini

ve diğer müştemilâtı barındıran kanat oldukça geniş bir alanı (54 × 40 m.) kaplar. İki katlı şeyh dairesi dışında bütün diğer bölümler tek katlıdır. Yapının altında alçak bir bodrum katı vardır. Duvarlar Batı standartlarına uygun tuğlalarla örülmüş, üstleri sıvanmıştır. Mescidin kurşun kaplı tuğla kubbesi dışında diğer bölümler Marsilya kiremidi kaplı ahşap çatılarla örtülüdür. Bu kanadın iç taksimatı şöylece özetlenebilir: Avlu yönündeki doğu kesiminde esas girişin solunda matbah-ı şerif ve bununla bağlantılı meydân-ı şerif, sağında şeyh odası ile bunun müştemilâtını barındıran şeyh dairesi, arkada dikdörtgen planlı (22 × 19 m.) şadırvan avlusu etrafında dedegân hücreleri, avlunun güneydoğu köşesinde mescidle arkada taamhâne, hücrelerin arkasında helâlarla gusülhâne yer alır.

Doğu cephesinde bulunan selâmlık cümle kapısı Selçuklu ve klasik Osmanlı mimarisindeki taçkapılardan ilham alınarak tasarlanmıştır. Cepheyi yatayda ve düşeyde yırtan kitlesi geniş bir saçakla son bulur. Kaval silme demetleriyle çerçevelenmiş olan yüzeyde basık kemerli esas giriş yüksek bir sivri kemer içine alınmıştır. Sivri kemerin üstünde ortada yapının bânisi Sultan Mehmed Reşad'ın tuğrası, yanlarda 1331 (1913) tarihli manzum kitâbe mevcuttur. Şeyh dairesinin zemin katında güney ucu selâmlık cümle kapısı ile, batı ucu şadırvan avlusunu kuşatan koridorla bağlantılı, "L" planlı bir sofa görülür. Çeşitli büyüklükte mekânlar ve helâlarla çevrili olan bu sofanın doğusunda avluya yarım sekizgen çıkma yapan büyükçe bir mekân yer alır. Söz konusu oda ile sofanın bu oda karşısına gelen kesimi iki katlıdır. Üst katta yine bir sofa ile cihannümâ karakterinde çıkmalı şeyh odası bulunur.

Şadırvan avlusu doğuda mescid ve şeyh dairesiyle, diğer yönlerde revak geleneğini sürdüren pencereli, düz ahşap tavanlı bir koridorla kuşatılmış, koridorun avluya bakan sivri kemerli pencereleri arasında kuzey ve batı kenarlarının ortasında birer kapı açılmıştır. Koridorun güneybatı ve güneydoğu köşelerinde avlu yönünde çeyrek daire planlı üçüz pencereli çıkmalar, bu çıkmaların arkasında yarım piramit biçiminde çatı parçaları altında kalan sekizgen basık ahşap kubbeler vardır. Koridorun arkasında "U" konumunda üç kitle içinde toplanmış, eş büyüklükte (5,5 × 3,5 m.) yirmi adet mekân sıralanır. Bunlardan nezr-i Mevlânâ'ya tekabül eden on sekizi dedegân hücreleri, ikisi de başka amaçlarla kullanılan odalar olmalıdır.

Avlunun güneydoğu köşesinde yükselen mescidin gövdesi kenarları dışarıdan 4'er m. uzunluğunda bir sekizgen prizma biçimindedir. Basık kemerli giriş kuzey, yarım sekizgen planlı mihrap nişi güneydoğu kenarındadır. Girişin kemeri üzerinde Derviş İsmet imzalı, 1330 (1912) tarihli, ta'lik hatlı bir âyet kitâbesi yer alır. Sekizgenin kenarlarında göçertilmiş yüzeyler içinde altlı üstlü ikişer sivri kemerli pencere sıralanır. Girişin ve mihrabın olduğu yerlerde alttaki pencereler iptal edilmiş, minarenin bulunduğu batı kenarı da sağır bırakılmıştır. Kasnaksız bir kubbe mescidi örtmekte, klasik dönem örneklerini andıran madenî bir alem kubbeyi taçlandırmaktadır. Kare planlı kaide üzerinde yükselen silindir gövdeli minare kurşun kaplı konik bir külâhla son bulur. Minarenin

kaidesinde, Hidiv İsmâil Paşa tarafından mevlevîhânenin selâmlık ve harem bölümleri yenilendiğinde selâmlık cümle kapısı üzerine konmuş olan kitâbe yer alır. Ta‘lik hatla yazılan manzumenin son mısraı ebcedle 1281 (1865) tarihini verir. Selâmlık kitlesinin cephelerinde hiçbir süsleme öğesi görülmez. Mekânlarda da aynı sadelik göze çarpar. Süslemeye yer verilen yegâne bölüm mesciddir. Kubbede ve kubbeye geçişi sağlayan küçük pandantiflerde klasik üslûpta kalem işleri görülür.

Yenikapı Mevlevîhânesi’nin hazîresi iki bölüm halindedir. Bunlardan ufak olanı hünkâr girişi, kütüphane ve muvakkithâne arasında, büyük olanı da Mevlevî Tekkesi sokağının batı yakasındadır. Küçük hazîrede mevcut bazı mezarların çevresi ve üstü madenî şebekelerle donatılarak açık türbeler haline getirilmiştir. Çoğunun köşelerinde ve tepelerinde Mevlevî sikkesi biçiminde alemler göze çarpar. Sokak aşırı olan büyük hazîrede mevlevîhânenin muhiplerinden birçok kimse gömülüdür. Bu kesim moloz taş örgülü duvarlarla kuşatılmış, duvarlara dikdörtgen açıklıklı demir parmaklıklı pencereler açılmıştır. Bu pencerelerden ikisinin üstüne Sadrazam Abdullah Nâilî Paşa’nın oğullarından Feyzullah Şâkir Bey ile Ebûbekir Bey’e ait 1170 (1756-57) ve 1202 (1787-88) tarihli ta‘lik hatlı manzum kabir kitâbeleri yerleştirilmiştir. Tekkelerin kapatılmasından sonra kendi haline terkedilen ve 9 Eylül 1961 tarihinde çıkan yangında harap olan mevlevîhânenin Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan restorasyonu 2010 yılında tamamlanmış, bu çalışma esnasında külliyenin bütün yapıları ihya edilmiştir. Mevlevîhâne bugün Fâtih Sultan Mehmed Vakıf Üniversitesi’nin kullanımına verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 166; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 10, 16, 17; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 37, 76; Ahmed Hasîb Efendi, Dergehnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3465, vr. 65b-68a; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 228-230; Âsitâne Tekkeleri, s. 9, 15; Melekpaşazâde Kadri Beyefendi, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, 1833-1846 arası, vr. 4b (nr. 99), vr. 7b (nr. 179);

Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 116-117, nr. 168; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 236; Mehmed Tâhir, Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Şeyh Celâleddin Efendi Merhum, İstanbul 1326, s. 9; Mehmed Ziyâ, Merâkiz-i Mühimme-i Mevleviyyeden Yenikapu Mevlevîhânesi, İstanbul 1329; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 152-154; a.mlf., Hoş Sadâ, s. 24-26; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 55; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 35-36; a.mlf., Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 164, 248, 338; A. Süheyl Ünver, “Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhaneleri ve Son Şeyhleri”, Mevlânâ Güldestesi, Konya 1964, s. 30-33; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 29-30; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 156; M. Baha Tanman, “Relations entre les semahane et les türbe dans les tekke d’Istanbul”, Ars Turcica-Akten des VI. Internationaler Kongresses für Türkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 317; a.mlf., “Settings for the Veneration of Saints”, The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 160; a.mlf., “Yenikapı Mevlevîhanesi”,

IX. Vakıf Haftası Kitabı: Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlânâ ve Mevlevîhânelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk-İslâm Sanatları Seminerleri (2-4 Aralık 1991), Ankara 1992, s. 93-108; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 158; a.mlf., “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, I, 303; a.mlf., “İstanbul’da Mevlevîliğin Fiziksel Ortamı-The Physical Setting of the Mevlevî Order in İstanbul”, Saltanatın Dervişleri Dervişlerin Saltanatı-The Dervishes of Sovereignty The Sovereignty of Dervishes, İstanbul 2007, s. 79-80, 93-94, 98, çz. 3, 102; a.mlf., “Kitchens of the Ottoman Tekkes as Reflections of Imarets in Sufi Architecture”, Feeding People, Feeding Power-Imarets in the Ottoman Empire (ed. Nina Ergin v.dğr.), İstanbul 2007, s. 216; a.mlf., “Mevlevîhânelerin Mimari Süslemesinde Mevlevîliğe İlişkin Öğeler”, Aşk Ocağında Cân Olmak-İnsanlığın Mirası: Mevlânâ Celâleddin Rûmî (haz. Ekrem Işın), İstanbul 2007, s. 106; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 101-136; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 326-333, 339-340, 346-350, 358-359; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 431-436; Ekrem Işın,

“Yenikapı Mevlevîhanesi”, Surların Öte Yanı Zeytinburnu (haz. Burçak Evren), İstanbul 2006, s. 266-293; a.mlf., “İstanbul’un Mistik Tarihinde Mevlevîhaneler”, İstanbul, sy. 4, İstanbul 1993, s. 119-131; a.mlf., “Mevlevîlik”, DBİst.A, V, 422-429; a.mlf. - M. Baha Tanman, “Yenikapı Mevlevîhanesi”, a.e., VII, 476-485; Defteri Dervîşân: Yenikapı Mevlevîhânesi Günlükleri (haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük), İstanbul 2011; Erdem Yücel, “İstanbul Mevlevîhaneleri”, Hayat Tarih Mecmuası, V/11, İstanbul 1965, s. 28-33; Muzaffer Erdoğan, “Mevlevî Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevî-haneleri”, GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 29-32; Hatice Aynur, “Saliha Sultan’ın Düğün Töreni ve Şenlikler”, TT, XI/61 (1989), s. 39.

M. Baha Tanman

YENİKÖYLÜ HASAN EFENDİ

(bk. HASAN SIRRI EFENDİ).

YENİPAZAR

Sırbistan’da Sancak bölgesinin merkezi olan tarihî bir şehir.

Yerel dillerde Novi Pazar olarak bilinir. Belgrad’ın 280 km. güneyinde Belgrad’ı Karadağ’ın başşehri Podgorica (Titograd) üzerinden Adriyatik sahiline bağlayan kara yolu üzerindedir. Deniz seviyesinden 496 m. yükseklikte olup vadilerle yarılmış Peštera yaylası ile yamaçları dik Rogozne ve Golija dağları arasındaki ovada İbar nehrinin küçük bir kolu olan Raška’nın kenarındadır. Balkanlar’da Osmanlılar tarafından kurulan şehirlerden biridir. Kaynaklarda bu bölgede eski çağlarda İliryalılar’ın yaşadığı, Roma döneminde Azinos adıyla bilinen bir askerî istihkâm bölgesi olduğu, X-XII. yüzyıllar arasında Ras adlı Bizans sınır kalesinin bu kesimde yer aldığı zikredilir. Slavlar VI-VII. yüzyıllar arasında buraya göç edip Sırp feodal hükümranlığını kurdu. 1168’de bugünkü Yenipazar’da bulunan St. Petar Kilisesi’nde Sırp Hükümdarı Stevan Nemanja’nın Ortodoks Hıristiyanlığı kabul ettiğine dair bilgiler vardır. Deževski Sabor ile (1282) Osmanlılar’ın gelişine kadar (1390’lar) geçen sürede bölgenin ihmal edildiği ve kayda değer bir gelişmenin meydana gelmediği bilinmektedir (Mušović, Etnički Procesi, s. 7-13).

Yenipazar’ın bulunduğu bölge 1392-1402 ve 1439-1444 yılları arasında Osmanlı idaresi altına alınmıştı. Kesin Osmanlı hâkimiyeti ise Osmanlılar’la Sırplar arasında yapılan 1454 anlaşmasıyla gerçekleşti. Burası daha önce Sırp Despotu Vuk (Vılkoğlu) Branković’in hükmü altındaydı ve 859 (1455) tarihli Osmanlı tahririnde “vilâyet-i Vılk” denilen bölge içinde kalmıştı. Söz konusu tahrir kayıtlarında bölgede Jeleč, Zvečan, Ras ve Sjenica adlı bölgeler (vilâyet) zikredilir (BA, MAD, nr. 544). Burada eski Ras şehrinin yanında Trgovište adlı bir yerleşim merkezi vardı. İshakbeyoğlu Gazi Îsâ Bey Trgovište, Pazar veya Pazarište şeklinde adlandırılan bu yerde büyük ihtimalle 1459’da Yenipazar’ı kurdu (Yenice-i Pazar/Novi Pazar), Trgovište ise Eskipazar adıyla anılmaya başlandı. Yenipazar’ın kurulduğu kesimde Parice ve Potok adlı iki küçük köyün yer aldığı Osmanlı kayıtlarından anlaşılır (krş. Šabanović, Krajište Isa-bega Ishakovića, s. 43, 54; Zirojević, sy. 1 [1977], s. 111). Gazi Îsâ Bey yeni

şehri, Ras tepesindeki eski kale ile Raşka nehri arasında kalan dar ovadakine nisbetle gelişmeye daha elverişli düz bir alanda Jošanica deresiyle Raşka'nın kesiştiği kısıma kurdu.

1459-1461 yıllarında Ras bu bölgenin idarî merkeziydi ve bir subaşı ile bir kadısı vardı. Yenipazar'ın temelleri atılırken önce yolların kesiştiği Yenipazar ovasında (Bosna, Zeta ve Dubrovnik yolları) günümüzde şehrin bulunduğu yere Îsâ Bey cami, imaret, çifte hamam, kervansaray, elli altı dükkânlık bir çarşı ve üç değirmen yaptırdı (BA, TD, nr. 24, s. 894; Andrej Andrejević, Novi Pazar i Okolina, s. 203-205). Yenipazar ticaret ve sanayi bakımından gelişince Trgovište/Pazarijte geriledi. XVI. yüzyılda Batılı seyyahlar buradan yıkık ve metruk bir yer olarak söz ederler. Buna karşılık XVI. yüzyılın başlarına kadar Balkanlar'ın kuzeybatısına doğru yapılan fetihler sonucu Yenipazar'da hem ticaret hem zanaat hızlı bir şekilde gelişti. Ayrıca Dubrovnik, Saraybosna, Niş, Üsküp, Selânik, Sofya, İstanbul gibi şehirlere giden ticaret yolları güzergâhı üzerinde yer aldığından Yenipazar'da birçok kervansaray, han, hamam vb. binalar yapıldı.

Bosna sancağına bağlanan Yenipazar 1477'de Jeleč, Zvečan, Ras, Sjenica'dan meydana gelen Jeleč vilâyetinin idare merkezi oldu. Buraya Dubrovnik tüccarının gelmesiyle ticarî hayat daha da canlandı. 1468 yılındaki tahrir kayıtlarında Yenipazar'da 276 hânenin bulunduğu, bunlardan yetmiş beş hânenin (yaklaşık 380 kişi) müslümanlara, 201 hânenin (yaklaşık 1000 kişi) hıristiyanlara ait olduğu görülür (Mušović, Etnički Procesi, s. 58). 890'daki (1485) tahrir kayıtlarında ise beş mahallede 167 müslüman (850 kişi) ve yetmiş bir hıristiyan (350 kişi) hânesiyle iki Raguzalı ailenin varlığından bahsedilir. Bundan birkaç yıl sonrasına ait tahrir kayıtlarından nüfusun biraz daha azaldığı, 152 müslüman (750 kişi) ve elli dört hıristiyan (330 kişi)

ailenin yaşadığı anlaşılır. Genel nüfusun azalmasına karşılık müslüman nüfusun artması muhtemelen ihtidâların bir sonucudur. Şehir 1468'de 1400'e yaklaşan bir nüfusa sahipken 1490'lara doğru 1200'ün altına düştü. Ancak XVI. yüzyılın başlarından itibaren nüfus giderek arttı, müslümanların sayısı fazlalaştı. 922 (1516) yılına ait tahrir defterlerindeki kayıtlarda 367 müslüman ve yetmiş altı hıristiyan ailenin bulunduğu görülür (Hadžić, X/2 [1974], s. 160; Zirojević, sy. 1 [1977], s. 115-116).

Müslümanların nüfus içindeki nisbeti 1530'da % 84'e çıktı. Bu son tarihte şehirde iki cami, beş mescid ve on iki mahalle vardı. Hadım Yâkuboğlu Sinan Bey Yenipazar'da imaret, mektep, hamam, birkaç dükkân, dört değirmen yaptırdı, 200.000 akçe de nakit vakfetti. Hadım Yâkub Bey'in 1492-1494 yılları arasında Bosna sancak beyliği yapan Boşnak Yâkub Paşa olduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında 451 hâne, altmış beş bekâr müslüman, kırk yedi hâne hıristiyan kayıtlarda zikredilir (BA, TD, nr. 211, s. 659-670). Bu durum, İslâmlaşmanın hızlandığına işaret ettiği gibi nüfusun çok arttığını da gösterir. Nüfus artışı şehrin fizikî yapısını etkiledi. 947 (1540) tarihli vakıf kayıtlarında mevcut yirmi iki vakfın çoğu binalara aittir (iki cami, altı mescid, iki imaret, iki hamam, kervansaray, medrese, üç mektep ve 156 dükkân). 1550'ye doğru Mevlânâ Muslihuddin el-Ma'denî kubbeli bir mescid, mektep, kervansaray, değirmenler ve dükkânlar yaptırdı. Muslihuddin Mescidi daha sonra cuma camisi oldu (Altun Alem Camii). Şehrin XVI. yüzyıldaki durumuna dair Batılı seyyahların eserlerinde geniş bilgiler vardır. 1534'te Beredetto Ramberti önemli bir ticaret şehri olduğundan bahsederken 1550'de Zeno burayı çok sayıda cami ve kervansarayı bulunan, çeşitli ürünlerin satıldığı çarşısıyla dikkat çeken, Türkler'in, Sırplar'ın, Venedikli ve Raguzalılar'ın ikamet ettiği ticaret merkezi diye niteler. 1580'de Venedikli Poolo Contarini 6000 hâne Türk, 100 hâne hıristiyan nüfustan söz eder. Fakat 6000 rakamının 1570 ve 1604 tahrirlerindeki rakamlara göre hayli fazla olması bu bilginin yanlışlığına işaret eder. Cami sayısı da on altı olarak verilir.

1604 tarihli tahrir kayıtlarına göre Yenipazar üç cami, on üç mescid, on sekiz müslüman ve dört hıristiyan mahallesine sahipti. 1610'da Katolik piskopos Mario Bizzi burayı 3000 hâneden meydana gelen güzel bir şehir diye anar. 1660 sonbaharında şehre gelen Evliya Çelebi, Yenipazar'ın hayli gelişmiş özelliklerine temas eder. Ona göre üç vilâyetin birleştiği bir alanda yer alan Yenipazar yedi nehir ve ırmakla çevrildiğinden toprağı çok verimli bir kazadır. Şehrin kırk-elli kadar mahallesi vardır. Kara, Hacı İbrâhim Efendi, Zülfikarzâde Mahmud Ağa, Yeleç, Tereke Pazarı ve Îsâ Bey mahalleleri en önemlileridir. Mevcut yirmi üç cami arasında Yeleç mahallesindeki Altun Alem Camii, Tereke Pazarı'nda kiliseden dönüştürülen Gazi Îsâ Bey Camii, Hacı Muhterem Camii ve Taşköprü Camii en meşhurlarıdır. Bunlardan başka on bir mescid, beş medrese, bir dârülhadis, on bir mektep ve her caminin birer mektebi vardır. Taşköprü

Camii'nde iki tekke ve üç misafirhane, Raşka nehrinden sularını alan dokuz çeşme ve çarşı pazar içinde daha kırk çeşme yapılmıştır. Frenk Hanı, Saray Hanı gibi birkaç han yanında kiremit örtülü 3000 mâmur ev, üstü kapalı çarşısında 1100 dükkân, bedesten, iki hamam ve iki imaret bulunmaktadır. Şehirde Sırp, Bulgar ve Latin kiliselerinin sayısı yedidir (Seyahatnâme, V, 544-546). Bu rakamlar biraz abartılı olsa da XVI. yüzyıldaki durumuna göre şehrin bu tarihlerde daha da büyüdüğüne işaret eder. Yenipazar, bu gelişmesinin etkisiyle Bosna beylerbeyiliği kurulduğunda bir sancak merkezi haline getirildi (1584). Sancak merkezi olma özelliği XVIII. yüzyılda da sürdü. Yenipazar sancağı Yenipazar, Eskipazar ve Stari Vlah kadılıklarından oluşmaktaydı. Yenipazar kadılığı Jeleč, Yenipazar, Ras ve Vrače nahiyelerinden ibaretti (Šabanović, Bosanski Pašaluk, s. 229-230).

1683'teki Viyana yenilgisi neticesinde Avusturya-Macaristan'ın da kışkırtmasıyla 1689'da Yenipazar, Sırplar'ın hücumuna mâruz kaldı, neredeyse tamamen yıkıldı. 1706'da Raguzalı seyyah Marin Cabuga, bu harap şehrin geçmişte Doğu Akdeniz'in en meşhur şehirleri arasında yer aldığını, ancak geriye pek fazla bir şey kalmadığını yazar ve daha önce 12.000 hâne varken şimdi hâne sayısının 300'den fazla olmadığını belirtir. Şehirde hâlâ Raguzalı tüccarlar mevcuttu. Osmanlılar şehri yeniden imara çalıştı. Ortada yüksek bir mevkide taştan bir kale inşa edildi. Bununla ilgili 1098-1115 (1686-1704) tarihli inşa ve tamirat kayıtları vardır (BA, MAD, nr. 3992). Şehir ikinci büyük tehditle XVIII. yüzyılın ilk yarısında karşılaştı. 2 Ağustos 1737'de Avusturya-Macaristan destekli Sırp isyancıları Yenipazar'a girdiyse de iki gün sonra Bosna Valisi Hekimoğlu Ali Paşa bunları bozguna uğrattı. Bütün bu karışıklıklar Yenipazar'daki ticaret hayatını olumsuz yönde etkiledi, şehir ticarî ve iktisadî açıdan günden güne geriledi. 1767 tarihli kayıtlara göre şehirde on dört müslüman, beş Sırp mahallesi kurulmuştu. Sırplar'ın sayısında da artış olmuştu. Bu sırada Sırplar için bir Ortodoks kilisesi inşa

edildi, müslümanlar da Leylek/Leylâk Camii'ni yaptırdı. 1799'da Fransızlar'ın Selânik'teki konsolosu Yenipazar'da 10-12.000 kişinin yaşadığını yazar. 1806'da Karacorce (Karadorde) önderliğindeki Sırp güçleri tekrar Yenipazar'a saldırdı, ancak bu defa da bir sonuç elde edemedi. 1807-1808'de bir seyyah Yenipazar'ın bu sıralarda 5000 Türk, 100 yahudi, 600 Çingene ve gerisi Sırp olmak üzere 15.000 kişilik nüfusu

olduğunu tahmin etmiştir. Fakat bu tahmin hayli mübalağalı olmalıdır. Sırplar 1809'da önce Sjenica'ya, daha sonra Yenipazar'a girdiler ve çekilirken şehri ateşe verdiler. Bu yıkımlar XVI. yüzyıldan kalma büyük yapıların tamamen ortadan kalkmasına yol açtı. 1836'da Fransız coğrafyacısı Ami Boue şehirde 7000 kişinin bulunduğunu belirtir. İlerleyen yıllarda nüfus giderek arttı. 1857'de 1500 müslüman ve 100 hıristiyan hânesi vardı, nüfusu da 12.000 dolayındaydı. Bundan altı yıl sonra coğrafyacı Mostars 2000 hânede yaklaşık 10.000 nüfustan söz eder. Öte yandan 1817-1833 yılları arasında Yenipazar'ın merkezi olduğu sancağın durumu değişmiş, Klis ve Zvornik sancaklarıyla birlikte sancak statüsü kaldırılmıştı. Temmuz 1865'te yeniden bir düzenleme yapılarak vilâyet diye adlandırılan Bosna'nın yedi sancağından birini Yenipazar teşkil etti. Merkezi Sjenica olan sancak on kazadan meydana geliyordu (Yenipazar, Sjenica, Pljevlja [Taşlıca], Nova Varoş, Prijepolje, Akova [Bijelo Polje], Mitrovica, Berane, Kolašin ve Trgovište).

1878'deki Berlin Antlaşması'nın 25. maddesine göre Yenipazar sancağının idaresi Osmanlı Devleti'ne kaldı. Fakat yeni idare usulünün uygulanıp uygulanmadığını denetlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla Avusturya sancağın her tarafında asker bulundurma, askerî ve ticarî yollar yapma yetkisini ele geçirdi (Muâhedât Mecmuası, V [1298], s. 126). Nisan 1879'daki anlaşmaya göre ise Avusturya ve Osmanlı Devleti Yenipazar sancağının bazı yerlerinde aynı miktarda askerî garnizonlar bulunduracaktı. Fakat bu anlaşma Yenipazar halkı arasında silâhlı mücadeleye kadar giden bir hoşnutsuzluğa yol açtı (Isović, IX [1958], s. 109-137). Ardından Yenipazar sancağı Bosna vilâyetinden ayrıldı ve Prizren ile beraber Kosova vilâyetine bağlandı. Kosova vilâyetine ait salnâmeye göre (bk. bibl.) bu tarihteki vilâyet Priştine, Yenipazar, Üsküp, Prizren ve Debre sancaklarından meydana geliyordu. Yapılan çeşitli anlaşmalarla bölgeye Avusturya-Macaristan askerleri de girdi ve Yenipazar tam anlamıyla bir sınır bölgesi haline dönüştü. Böylece sancak bölgesi ve Yenipazar yeni kurulan Sırbistan ve Karadağ arasında bir tampon bölge oldu. 1881-1909 yılları arasında bölgedeki savaşlar Yenipazar ve çevresinden göçlere sebebiyet verdi, dolayısıyla buradaki ticarî ve iktisadî hayat bütünüyle geriledi. 1870'lerden itibaren savaşlar yüzünden Yenipazar'ın nüfusu günden güne azalmıştı. Şemseddin Sâmi'nin verdiği bilgiye göre merkez Yenipazar'ın nüfusu 13.000 idi, kazada 364 köy vardı ve nüfusu 34.006 idi

(Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4803). 1911'deki nüfus sayımına göre şehirde 13.847 kişi yaşıyordu, bunların 12.304'ü müslüman, 1543'ü hıristiyandı.

21 Nisan 1879 tarihinde yapılan ve Yenipazar yahut İstanbul Antlaşması diye bilinen antlaşma ile Sancak uluslar arası statüye sahip olmuştu. Bu durum 1912 yılına kadar devam etti. Sırp, Bulgar ve Karadağ çetelerinin Osmanlı sınırlarında olaylar çıkarması, Bâbıâli'nin Kosova'da yaşayan Arnavutlar'ın muhtariyet taleplerini kabul etmesinin ardından 1911'de Sultan Reşad'ın Rumeli'ye yaptığı seyahat bölgeye istikrar getirmedi. Balkan Savaşı çıktığında Sırplar hiçbir direnişle karşılaşmadan Sancak ve Kosova bölgesini işgal ettiler. Bu işgal sırasında Yenipazar 23 Ekim 1912 tarihinde Osmanlı Devleti'nden ayrılınca müslüman nüfusun büyük bir kısmı Türkiye'ye göç etti. Bunların yerine Raşka ve Bosna'nın çeşitli yerlerinden, çoğunluğu Sırp asıllı yeni göçmenler yerleştirildi. 1915'te Avusturya ordusunun müdahalesiyle Yenipazar, Sırplar'dan alınıp müslümanların idaresine teslim edildi. 1917'de Sjenica'daki toplantıda Yenipazar sancağının Bosna ile birleştirilmesine karar verildi. Ancak Avusturya ordusunun çekilmesi üzerine 1918'de Yenipazar, Sırplar tarafından işgal edildi ve yeni kurulan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Devleti'ne katıldı. 1938'de Türkiye-Yugoslavya arasında imzalanan anlaşmaya göre Sancak'tan ve Yenipazar'dan 40.000'i aşkın müslüman Türkiye'ye göç etti.

17 Nisan 1941'de Hitler Almanyası işgaline uğrayan Yenipazar müslümanların idaresine bırakıldı. 16 Haziran 1941'de Alman kumandanların da teşvikiyle Yenipazar ve etrafındaki bazı bölgelerin Arnavutluk'a ilhak kararı alındı. Yenipazar'ın mülkî idaresinin Arnavutlar'a verilmesi müslümanlarla Sırplar arasındaki düşmanlığın artmasına yol açtı. 1944'te Tito önderliğindeki komünistler tarafından işgal edilen Yenipazar, 1945'ten itibaren kurulan Tito Yugoslavyası'nın Sırbistan Cumhuriyeti sınırları içinde kaldı. 1953'te Split'te (Hırvatistan) Tito ile Türkiye Cumhuriyeti'nin Dışişleri Bakanı M. Fuad Köprülü arasında imzalanan Yugoslavya-Türkiye Centilmen Antlaşması (Bajrami, s. 259-306) Sancak'tan ve özellikle Yenipazar ve çevresindeki bölgelerden Türkiye'ye müslümanların göçlerini hızlandırdı. Bunlara rağmen Tito Yugoslavyası döneminde (1945-1992) Yenipazar hem Sırbistan'da önemli bir şehir hem de Sancak bölgesinin merkezi olarak görülmekteydi. Ancak Karadağ

Cumhuriyeti 3 Haziran 2006 tarihinde bağımsızlığını ilân edip Sırbistan Cumhuriyeti'n-den ayrılınca Sancak bölgesi doğu ve batı kısımlarına ayrıldı. Yenipazar günümüzde Sırbistan'da kalan Doğu Sancak'ın merkezidir.

Yugoslavya döneminde 1961'de Yenipazar Belediyesi alanında 58.777 kişi yaşıyordu, bunların 28.650'si müslümandı; 27.933'ünü Sırplar, 5400'ünü Türkler oluşturuyordu. Geri kalan nüfus Hırvat, Karadağlı, Arnavut ve Makedon olarak kaydedilmiştir. 1971 nüfus sayımında söz konusu belediye sınırları içerisindeki nüfusun

tamamı 64.326 kişiydi (37.140 müslüman, 25.076 Sırp, 755 Türk, 359 Karadağlı, 307 Arnavut, 210 Çingene ve 479 etnik kimliği belirsiz kişiler). 1991 yılına ait Yenipazar Belediyesi'nin resmî verilerine göre nüfus 85.583'e ulaştı (% 75,37 Boşnak, % 22,36 Sırp, % 0,27 Karadağlı, % 0,25 Arnavut ve % 1,75 diğer). Bugünkü gayri resmî verilerde Yenipazar Belediyesi nüfusunun 120.000 olduğu kaydedilir (2011 nüfus verilerinde 140.527 kişi gösterilir).

İslâm kültür eserleriyle donatılan Yenipazar'da çeşitli dönemlerde inşa edilen mimari eserlerin çoğu işgaller sırasındaki yangın (1689, 1737, 1809), sel felâketleri ve savaş tahribatı ile (1731, 1896) ortadan kalkmıştır. Zamanında otuz beşi bulan camilerden günümüze kadar sadece on yedisi muhafaza edilmiştir. Tek kubbeli Îsâ Bey Camii 1938'de yıktırılmıştır. Mevlânâ Muslihuddin tarafından yaptırılan Altun Alem Camii (1550) eski çarşının kenarında tek kubbeli olarak ayaktadır. 1516'da Hacı Ömer'in yaptırdğı ve Evliya Çelebi'nin kaydettiği Bor Camii savaşların birinde tahribata uğradıktan sonra restore edilmiştir (eski şeklini andıran sadece minaresi ve duvarlarının alt kısmıdır). Arap Camii (1528), XVIII. yüzyıla ait Leylek Camii ve 1836'da şehrin kenarında Mütesellim Eyüb Paşa Camii, Molla İbiş Camii ve onun karşısındaki sokakta Türk Hamamı (1489), Yenipazar'ın kuzeydoğusunda 4 km. uzaklıkta Hâfız Ahmed Paşa'nın yaptırdığı (1595) Yenipazar Kaplıcası gibi eserler günümüzde ayaktadır. 1450-1460 yılları arasında Îsâ Bey'in inşa ettirdiği tahmin edilen, 16.000 m^2 bir alana sahip kale bugün de mevcuttur. Îsâ Bey Hamamı 1970'lerde restore edilmiştir. Gaziler mezarlığı denilen ve 1683-1699 Osmanlı-Avusturya savaşının ardından bu adı alan kabristan zamanımıza ulaşmıştır.

Bu arada manastır ve kiliseler de Osmanlı dönemi boyunca varlıklarını korumuş olup bugün çoğu ayaktadır. X. yüzyılda yapılan ve XVIII. yüzyılda Ras rahiplerinin katedrali olan St. Petar (Petrova Crkva) Kilisesi, Sopogćani Manastırı (1264-1265) ve XII. yüzyıl sonlarında inşa edilen Djurdjevi Stupovi Manastırı bunlar arasında sayılabilir. Sancak'ın köylerinde de XVI ve XVII. yüzyıldan kalma çok sayıda kilise zamanımıza ulaşmıştır. Şehirde bugün müslüman kesim tarafında faaliyet gösteren Sulejman Ugljanin ve Rasim Ljaić liderliğinde siyasî partiler örgütlenmiştir. Sancak ve Sırbistan Başmüftülüğü de Yenipazar'da faaliyetlerini sürdürmekte, bu idareye ait Îsâ Bey Medresesi adlı bir İmam-Hatip Lisesi, bir İslâm Akademisi (İlâhiyat Fakültesi) ve Glas Islama adlı bir dergi mevcuttur. Yenipazar'da ayrıca yine müftülük tarafından desteklenen bir vakıf aracılığıyla 2002'de kurulan özel bir üniversite bulunmaktadır. Günümüzde Yenipazar'da ticaret, ziraat, hayvancılık ve ormancılık gelişmiş durumdadır; tekstil, mobilya, kereste gibi sektörler vardır. Tito Yugoslavyası döneminde uygulanan yeni imar planlarıyla şehir modern bir görünüme kavuşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 24, s. 115-118; nr. 56, s. 9-10; BA, KK, nr. 262, s. 2, 34; Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.76, s. 8-12, 26-28; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 544-546; Kosova Vilâyeti Salnâmesi (1296); a.e. (1304), s. 127, 128, 134, 137, 143, 224, 723, 856; Cevdet, Tezâkir, III, 91-97; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1300, VII, 223; Hazim Šabanović, Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela, Sarajevo 1959, s. 184, 186-194, 229-234; a.mlf., Krajište Isa-bega Ishakovića. Zbirni katastarski popis iz 1455. godine, Sarajevo 1964, s. 43, 54; V. Vinaver, "Period Turske Vladavine (XV-XVIII veka)", Novi Pazar i Okolina, Novi Pazar 1969, s. 152-194; A. Andrejevi—, "Spomenici Islamske Umetnosti", a.e., s. 195-214; a.mlf., "Altun-Alem Džamija u Novom Pazaru", Zbornik Radova Svetozara Radojčića, Beograd 1969, s. 1-10; Ejup Mušovi—, "Islamski Spomenici Novog Pazara", Novi Pazar i Okolina, Novi Pazar 1969, s. 70-94; a.mlf., Etnički Procesi i Etnička

Struktura Stanovništva Novog Pazara, Beograd 1979, s. 7-13, 51-81; a.mlf., “Novi Pazar”, Mostovi, sy. 11, Pljevlja 1971, s. 110-118; a.mlf., “Evlija Celebija o Novom Pazaru”, a.e., sy. 13 (1972), s. 84-89; a.mlf., “Stari Zanati u Novom Pazaru”, a.e., sy. 18 (1973), s. 123-143; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri II, III, 317-337; Ahmed Aličić, Uredenje Bosanskog Ejaleta od 1789. do 1878. godine, Sarajevo 1983, tür.yer.; a.mlf., Sumarni Popis Sanžaka Bosna 1486/69 godine, Mostar 2008; Enes Pelidija, Bosanski Ejalet od Karlovačkog do Požarevačkog Mira, Sarajevo 1989, s. 41-48; Hakija Avdovi—, Položaj Muslimana u Sandžaku, Sarajevo 1991, tür.yer.; Hakif Bajrami, “Marrëveshja Xhentelmene Tito-Kyprili më 1953 në Split”, Vjetar, Prishtinë 2001, s. 259-306; Muâhedât Mecmuası, V, İstanbul 1298, s. 126; Gravier Gaston, “Le Sandžak de Novi Pazar”, Annales de Geographie, XXII/121, Paris 15.1.1913, s. 41-67; K. Isović, “Austro-Ugarsko Zaposedanje Novopazarskog Sandžaka 1879 Godine”, Godišnjak Društva Istoričara Bosne i Hercegovine, IX, Sarajevo 1958, s. 109-137; A. Hadži—, “Najraniji Turski Izvori o Rudnicima i Trgovima u Bosni”, Prilozi Instituta za Istoriju, X/2, Sarajevo 1974, s. 160-161; Olga Zirojevi—, “Novi Pazar u Turskim Izvorima do Kraja XVI veka”, Novopazarski Zbornik, sy. 1, Novi Pazar 1977, s. 111-119; I. Susevi—, “Novipazarska Tvrdjava u Malije Defterima”, a.e., sy. 5 (1981), s. 31-39; a.mlf., “Novi Pazar i popisu iz druge polovine XVI veka”, a.e., sy. 6 (1982), s. 155-168; Hatica Car-Drnda, “Osnivanje Novog Pazara i njegoy razvitak da Kraje XVI Stoledja”, a.e., sy. 8 (1984), s. 77-102; Hans-Jürgen Kornrumpf, “Der Sancak Novi Pazar. Zur Geschichte einer irreführenden Bezeichnung”, Ar.O, LXIX/2 (2001), s. 181-186; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4803; V. Radovanovi—, “Novi Pazar”, Narodna Enciklopedija, Zagreb 1928, III, 114-115; Miroslav Lutovac, “Novi Pazar”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 309-310; Nazif Hoca, “Yeni Pazar”, İA, XIII, 395-399; A. Popovi—, “Yeñi Bāzār”, EI^{2} (İng.), XI, 321-322.

Muhammet Aruçi

YENİPAZAR

Bulgaristan'da Osmanlılar tarafından kurulan kasaba.

Günümüzde Novi Pazar adıyla bilinmekte olup Şumnu'nun (Şumen) 20 km. kuzeydoğusunda yer alır. Bulgarca kaynaklarda 1878'e kadar Enipazar ismiyle zikredilmektedir. Burası XVI. yüzyılda ortaya çıkmış ve Silistre sancağının Pravadi (Provadya) kazasında nahiye merkezi ve küçük bir kasaba olarak gelişme göstermiş, XVII. yüzyıldan itibaren bir kaza merkezi haline gelmiştir. Yenipazar kazasının 1873'te otuzu Türkçe, dokuzu Bulgarca ad taşıyan toplam otuz dokuz köyü vardı. Türk köylerinden bazılarında hıristiyan nüfus ağırlık

kazanırken Bulgarca ad taşıyan köyler çoğunlukla karışıktı. Küçük Yenipazar kasabası, kazanın hemen hemen ortasından geçen Eğridere (Kriva Reka) üzerinde bulunmaktadır. Kazanın kuzey yarısı XIX. yüzyıla kadar çoğunlukla yeşil alanla kaplı düz ve açık bir ovadan oluşuyordu. Türk köylerinin çoğu da burada yer almaktaydı.

Yenipazar bölgesinin (nahiye) güney yarısı plato şeklinde olup derin vadilerle yarılmıştır. Bu kesimde eski Bulgar köyleri mevcuttu (sekiz köy). Bunların arasındaki Madara köyünde Madara atlısının görkemli bir rölyefi ve pagan Bulgar-Türk hanlarının kayıtları keşfedilmiştir. Rölyefin üst kesimindeki düzlüğün tepesinde ilk Bulgar İmparatorluğu zamanından kalma büyük bir kalenin kalıntıları vardır. Burası, 1444'te Macarlar'ın öncülüğündeki Haçlı ordusu tarafından alınan ve yıkılan kalelerden biridir. Bu dönemdeki hadiseleri anlatan Gazavât-ı Sultân Murâd Hân'da bölgedeki yerel halkın Pravadi'ye kaçtığı yazılıdır. Madara köyü başlangıçta bir grup Türk göçmeni tarafından ele geçirilmiş olmalıdır. 1516'da buradaki nüfusun yarısını yörükler meydana getirmekteydi. Diğer altı Bulgar köyü ise tamamen hıristiyanlardan müteşekkildi. Elliden fazla hânesi bulunan Markovo ve Külevça/Külefçe bunların en büyükleriydi. Madara'da kalede ve kalenin aşağısındaki köyde Ortaçağ'dan kalma kiliselerin kalıntısı bugüne ulaşmıştır. Madara, Mogila ve Kalogeritsa civarında bölgenin hıristiyan geçmişini anımsatan birkaç mağara-kilise vardır.

Yenipazar yöresine ait en eski kayıtlar Silistre sancağına ait 922 (1516) tarihli Tahrir Defteri'nde yer alır. Buna göre söz konusu bölgede Türkçe ad taşıyan Türkler'le meskûn on yedi köy mevcuttur. Bunlar ortalama dokuz hânelik küçük yerleşim yerleriydi; Bulgar köyleri ise dört kat daha büyüktü. Türk köylerinin çoğunun adında sürgün köyleri olduğunu gösteren işaretlere rastlanır. Bu açık, düz ve boş alana yapılan yerleşimin Osmanlı yönetimince desteklendiği bellidir. Bu kesimde, Türkler'in göktanrısına adanmış bir pagan tapınağı ve hanın yıkılmış sarayı ile pagan ve erken dönem hıristiyan Bulgar İmparatorluğu'nun ilk başşehri Pliska'nın kalıntıları bulunmaktadır. Göçmen yörüklerden bir grup Pliska'nın büyük suruna yerleşmiş ve köylerinin adını da ahî kardeşliğinin üyeleri tarafından kurulduğuna işaret etmek üzere Ahî Baba koymuştur. Daha sonra Ahî Baba ismi Ak Baba olarak değişmiş ve XIX. yüzyılda baba kelimesinin mahallî telaffuzuna uygun biçimde Aboba'ya dönüşmüştür. Pliska surlarının hemen dışındaki Söğütlü köyü "Eski İstambulluk"un yanında bulunduğuna dair kayıtla tarif edilmiştir ki bu sonuncu ad sözü edilen etkileyici kalıntılara yerleşimciler tarafından verilmişti. Pliska yaklaşık 1000 yıldır yıkık ve metrûk halde idi.

922 tarihli Tahrir Defteri'nin ortaya koyduğu durum 1444'te yıkıcı Haçlı seferinin (Varna Savaşı) sonuçlarını göstermektedir. Bu yılın kasım ayında Kral Vladislav'ın idare ettiği Haçlı ordusu, Yenipazar diye adlandırılan sağlam kalenin önüne gelerek şiddetli bir mücadelenin ardından kaleyi ele geçirdi ve bütün müslüman ahaliyi katletti. Savaşın görgü tanığı bir Alman bütün bölgenin öldürülmüş Türkler'in cesetleriyle dolu olduğunu belirtir. Madara ve Pravadi'yi zaptetmek amacıyla yola çıktıklarında ise civardaki ormanı ve Yenipazar'ın açık yerleşim birimini yakmışlardı. Bu olay sadece bir tek Batılı kaynakta, Hans Mehrgast'ın kroniğinde zikredilmiş ve Nürnbergli şair ve şarkıcı Michael Beheim tarafından dizelere dökülmüştür. Yenipazar'ın içerisinde yer aldığı Şumnu bölgesinin yıkımıyla ilgili ipucu veren tek Osmanlı kaynağı ise F. Giese tarafından yayımlanan Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'dır. Bu olayların meydana geldiği dönemle hemen hemen çağdaş olan İtalyan hümanist ve tarihçisi Philipp Callimachi, Haçlı askerlerinin ateşle ve kılıçla hıristiyan Bulgar köylerini imha ettiklerini ve sonrasında özellikle kiliselerini talana koyulduklarını not eder (Hammer, I, 461; Zinkeisen, I, 682). Bu yakılan eski Yenipazar'ın bulunduğu bölge günümüzdeki kasabanın 3 km. doğusunda yer alan Göceci (Stan) köyünün

yakınlarındaki bir höyük (selişte) halindedir. Nahiyenin kuzey yarısına düşen açık ovadaki bütün yerleşim birimlerinin 1444'teki Haçlı seferinin neticesinde ortadan kalktığı görülmektedir. Doğal şartlar tarafından korunan güneydeki hıristiyan köyleri ise büyük oranda hasar almadan ayakta kalmıştır. Daha sonra kuzey taraftaki ovaları muhtemelen Osmanlılar yeniden yerleşim yeri haline getirmiştir. Bu yerleşim, ya II. Murad'ın son dönemlerine ya da Fâtih Sultan Mehmed döneminin ilk yıllarına rastlamış olmalıdır. Bu durum Şumnu ve Hezargrad (Razgrad) gibi komşu bölgelerdeki benzeri gelişmelerden de anlaşılır. Özellikle bu sonuncu kesimdeki yerleşme faaliyetlerini 1479-1485 tarihli tahrir kayıtlarında görmek mümkündür.

1516'da Yenipazar yöresi hâlâ bütünüyle nüfusu az kırsal yerleşmelerden meydana geliyordu. Yenipazar kasabası henüz yoktu. Yöre 179 müslüman ve 266 hıristiyan hânesine sahipti. Bu da 800 km2'lik bir alanda 2300 kişilik bir nüfusun yaşadığı ve kilometrekareye üçten daha az kişinin düştüğü anlamına gelmektedir. Müslüman nüfus toplam nüfusun % 40'ı kadardı. Seksen yıl sonra 1598 tarihli Tahrir Defteri biraz daha farklı bir görüntü ortaya koyar: Artık ağırlıklı olarak hıristiyanlardan müteşekkil küçük bir kasaba teşekkül etmiş ve yörenin toplam nüfusu da üçe katlanmıştı. Bölgenin güney ucunda önceki kayıtta yer almayan Kilnova ortaya çıkmıştı. Benzer şekilde on bir müslüman ve otuz üç hıristiyan hânesi olan Yenipazar kurulmuştu. Her iki yerleşim birimi de II. Selim döneminde yapılan yeni tahrirler (1568-1570) sırasında tesbit edilmişti. Bölgedeki Külefçe ve Markovo köyleri iyice büyümüş ve yavaş yavaş bir İslâmlaşma süreci başlamıştı. Mogila köyünün zaten % 15'i müslümandı ve bunların hemen hemen hepsi ihtida eden yerel halktan meydana gelmekteydi. Müslüman Türk köylerinin sayısı on yediden yirmi dörde çıkmıştı. 1516-1598 arasında hıristiyanlar

da iki buçuk kat büyüdüler (266'dan 605 hâneye). Müslüman nüfus ise yaklaşık beş kat arttı (179'dan 861 hâneye). Bütün bu rakamlardan yörede 1466 hânede 7300 kişinin yaşadığı tesbit edilebilir. Söz konusu büyüme kendi içinde tabii şekilde değil ancak Anadolu'dan getirtilen nüfusla açıklanabilir. Özellikle Kalender Şah isyanının (933/1527) acımasızca bastırılışı pek çok kişinin Rumeli topraklarına göç etmesine yol açmıştır. Aynı durum Hezargrad ve Osmanpazarı çevrelerinde de görülebilir.

1051 (1641) tarihli Avârız Defteri söz konusu büyümenin devam ettiğini gösterir. Müslümanlar 861'den 1210 hâneye yükseldi, hıristiyanlar ise 605'ten 396 hâneye geriledi. Hıristiyanların % 18'i imtiyazlı statüye sahip voynuklardan teşekkül etmekteydi. Müslüman nüfusun artışında ihtidâlar önemli rol oynamış olmalıdır. Eski köylerdeki toplam müslümanların % 25'inin yeni ihtida edenlerden meydana geldiği anlaşılır. Söz konusu büyüme köy sayısındaki artışla da sabittir. 1598'de köy sayısı yirmi dört iken 1642'de otuz altıya ulaşmıştı. 1598'de bile hâlâ küçük bir yerleşme olan Yenipazar büyük bir kasaba olacak şekilde ilerleme göstermiş ve 211 hânesiyle yörede en önemli kasaba haline gelerek Pravadi kazasının bir nahiye merkezini teşkil etmişti. Yenipazar kasabasının nüfusu tamamen müslümanlardan ibaretti. Bunun altmış sekiz hâneden daha az olmamak üzere üçte biri yeni ihtida etmiş kişilerdi. Kasabada biri Ahmed Paşa, diğeri Ali Paşa tarafından inşa edilen en az iki cuma camisi vardı. 1667'de Yenipazar'ı ziyaret eden Evliya Çelebi buranın 150 hâneli güzel bir kasaba olduğunu, Eğridere adlı akarsuyun kasabanın içinden geçtiğini ve yirmi dükkân, üç kapılı görkemli bir bedesten, bir hamam, iki han bulunduğunu yazar, Ahmed Paşa Camii'nin kitâbesini de nakleder. 1762 Haziranında Dubrovnikli Cizvit Ruder Josip Boškovi— de buradan Türk ve hıristiyanların karışık oturdukları bir köy veya kasabacık diye söz eder. 300 kadar hânesi olup bunun ellisi hıristiyan Bulgar köylülerine aittir. Bazı fakir Ulah aileleri; hıristiyan oldukları halde, Eflak ve Boğdan prenslerinin baskısı yüzünden memleketlerinden kaçmak zorunda kalmışlar ve Türk paşalarının idaresi altında daha rahat bir hayat yaşadıklarını söylemişlerdir. Boškovi—'in ziyaretinden bir yıl sonra burada yeni bir cami, 1774'te bir hamam ve 1826'da bir saat kulesi yapıldı.

1641-1751 arasında bu yıllara ait mufassal avârız defterlerine göre Yenipazar ve çevresinin nüfus yapısında önemli değişiklikler gerçekleşti. Sekiz eski Bulgar köyünün hıristiyan ahalisinin sayısı yarı yarıya azaldı; 394 hâneden 160 hâneye geriledi. Bunun esas sebebi ihtidâlardır. 220 müslüman hânesinin sekseni mühtediydi. 1641'de Külefçe kesiminde toplam nüfusun % 17'sini müslümanlar oluşturmakta iken 1751'de bu oran % 42'ye çıktı. Külefçe'de müslümanların üçte biri İslâmiyet'i yeni kabul etmiş kişilerdi (elli bir hânenin on altısı). Aynı yıllarda buna karşı bir gelişme de cereyan etti: Önceden tamamen müslümanlarla meskûn beş yere

çoğunluğu küçük Yenipazar kasabasından gelen hıristiyan hâneleri yerleşmişti. Bu durum XIX. yüzyılda artarak sürecektir. Osmanlı-Rus savaşları esnasında 1828 Haziranında Külefçe'de vuku bulan savaş Yenipazar kesiminde ağır hasara yol açtı. 1830 yılı cizye defteri, hıristiyan nüfusun bu gelişmelere rağmen burada kaldığını ve sayılarını koruduğunu gösterir. 1261 (1845) tarihli temettuat defterlerinin içerdiği rakamlar Yenipazar'da her iki tarafın da savaş yüzünden acı çektiğini, ancak tekrar iyileşme yoluna girdiğini gösterir. 1845-1873 arasında hıristiyanlar sayılarını iki kattan daha fazla arttırdılar, müslüman nüfusu da büyüdü. Fakat daha küçük ölçekli aile yapıları sebebiyle artış hızı hıristiyanlara göre daha az kalmıştır.

1873'te kasabada 2140 nüfus vardı ve hemen hemen üçte biri hıristiyandı. 1877-1878 savaşından ve Bulgaristan'ın bağımsızlığından sonra küçük kasabada Bulgaristan'ın diğer yerlerinde görüldüğü gibi çöküş yaşandı, buna rağmen büyümesini sürdürdü. Nüfusu 1887'de 2420'ye (% 53'ü müslüman), 1900'de 2726'ya (% 46'sı müslüman) ve 1934'te 4550'ye (% 25'i müslüman) ulaştı. Yenipazar'ın nüfusu 1946'da 5477, 1956'da 9138 olarak kaydedilmektedir. 1963'te 11.548 olan kasabanın nüfusu 2009'da ancak 12.673'e yükselebildi. Son yıllardaki işsizlik ve ekonomik sıkıntılar yüzünden nüfusun bir kısmı buradan göç etmektedir. Nüfusun önemli bir bölümü hâlâ müslüman olup Türkçe konuşmaktadır. Geriye kalan en son tarihî cami de 1970'lerde yıkıldı. Bu dönemlerde uygulanan baskılar sebebiyle kasabadaki Osmanlı geçmişine ait görülebilir son izler de silinmiş, hatta 1826'da yaptırılan saat kulesinin kitâbesi yerinden kaldırılmıştır. Yenipazar'ın 8 km. güneyinde yer alan ve erken dönem Bulgar tarihi açısından son derece önemli olan Madara kasabası Şumnu'daki Tombul Camii'nin bânisi Şerif Halil Paşa'nın doğum yeridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 58-59; a.e. (Dağlı), VIII, 24-25; Hammer, GOR, I, 461; Zinkeisen, Geschichte, I, 682; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 303; I. Velkov, "Madara",

Antike und Mittelalter in Bulgarien (ed. V. Beševliev - J. Irmscher), Berlin 1960, s. 265-271; Philipp Callimachi, Historia de rege Vladislao (ed. I. Lichonska - T. Kowalewski), Varsovia 1961, tür.yer.; B. Cvetkova, La bataille mémorable des peuples: Le sudest européen et la conquête ottomane -fin XIVe-première moité du XVe s., Sofia 1971, s. 330-331; İsmail Eren, "Rucer Yosif Boşkoviç'in 1762 Tarihli İstanbul-Lehistan Seyahatine Ait Hatıra Defteri", TD, XIII/17-18 (1963), s. 203; Vladimir Georgiev v.dğr., "Novi Pazar", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1966, III, 598.

Machıel Kıel

YENİŞEHİR

Yunanistan'da tarihî bir şehir.

Bugün Larissa adıyla bilinmektedir; bir liman şehri olan Volos'un (Golos) 50 km. kuzeybatısında Tesalya ovasında yer alır. Osmanlı döneminde (1386-1881) elliden fazla camisi, önemli bazı medreseleri ve pek çok tekkesiyle imparatorluğun Avrupa'daki en büyük on şehri arasında bulunuyordu. Tarihi eski çağlara kadar iner. "Kale, hisar" anlamındaki Larissa/Larisa, Grekçe öncesi (Pelask) bir kelimedir ve 3000 yıldan daha ileri bir zamana işaret eder. Bu eski şehir Doğu Tesalya ovasındaki alçak bir tepede Pineios (Köstem/Salambria) nehrinin kenarında yer alır. Yunanistan'ın en önemli ekonomik eksenini oluşturan Selânik-Atina yolunun (günümüzde otoyol) buradan geçmesi önemini arttırır. Arkeolojik veriler Larissa'nın Taş devrinden beri yerleşim birimi olduğunu gösterir.

Homeros (m.ö. VIII. yüzyıl) uzun yıllar boyunca şehrin, Pelasklar'ı bu kesimden uzaklaştıran Aleuad ailesince yönetildiğini bildirir.

Larissa'nın en eski paraları milâttan önce 500 yılına aittir. Milâttan önce 346'da Yenişehir ve Tesalya'nın tamamı Makedonya Kralı II. Filip (Philippos) tarafından ele geçirildi ve 150 yıl boyunca Makedonya Devleti'ne bağlı kaldı. Milâttan önce IV. yüzyılda büyük bir kültürel gelişme yaşandı. Milâttan önce 146'da Roma İmparatorluğu'na bağlandı. 263 yılında Germenler'in işgalinden zarar gördü. Bunu V. yüzyılın sonunda Doğu Gotları'nın tahribatı izledi. İmparator I. Iustinianos (527-565) etrafında sur bulunmayan şehri sağlam duvarlarla güçlendirdi. Arkeolojik kazılar surların Akropolis tepesini de içine aldığını, ancak önemli miktardaki bir alanın güneye doğru ovada yer aldığını gösterir. Bu iki bölüm 15 hektara tekabül eden en çok 340 × 450 m. boyutlarında bir alanı kaplıyordu. Nüfusu bu büyüklüğe göre 2200-2600 arasında tahmin edilir. Larissa 986'da, Aziz Achileios'un kalıntılarını başşehri Prespa'ya kaçıran Makedonya ve Batı Bulgaristan Çarı Samuil tarafından ele geçirildi. 1082-1083'te Tarentli Bohemund kumandasındaki Normandiyalılar tarafından kuşatıldı, ancak İmparator I. Aleksios Komnenos şehri kurtardı. En azından

XI. yüzyıldan itibaren Tesalya, Latince'ye yakın bir dil konuşan Eflaklar tarafından yerleşim birimi olarak kullanılmaya başlandı. Bizans tarihçileri burayı Büyük Eflak (Megali Vlachia) diye adlandırmışlardır. Marino Sanuto'ya göre XIV. yüzyılda, özellikle 1320'den itibaren Yenişehir'in büyük ovası tahrip edilmiş ve boşaltılmış durumdaydı. Bunun sebebi Bizanslılar, Sırplar, Katalanlar, Franklar ve Arnavutlar arasındaki sürekli çarpışmalardı. 1364'te başpiskopos Antonios harap halde bulunduğu, bir hayvan barınağı durumuna geldiği ve katedralinin haydutlar için bir sığınma yeri olduğu için şehirde ikamet edememişti.

Mevcut kaynaklarda Doğu Tesalya'nın Osmanlılar'ca fethi ve Yenişehir'in yeniden kuruluşu için çok farklı tarihler verilir (1389, 1393, 1423, 1430, 1444). Yıldırım Bayezid'in 1402'de Timur'a yenilmesinden ve 1403'teki Osmanlı-Bizans Antlaşması'ndan sonra Tesalya'nın Bizans'a iade edildiği düşünülmektedir. Bununla birlikte Epirli Tocco Hânedanı Tarihi'nde 1404 yılında Sinâneddin Yûsuf Bey'in Tesalya'nın Türk hâkimi olarak zikredildiği dikkati çeker. 1408'de Evrenosoğlu Barak Bey, Patras karşısındaki Yunan topraklarının valisi diye gösterilir. 1413'te Yûsuf Bey tekrar Tırhala valisi oldu. 1422'de de Barak Bey aynı görevdedir. 859 (1455) tarihli Tırhala Tahrir Defteri'nde babaları ya da dedelerinin Gazi Evrenos'tan veya Emîr Mûsâ'dan (1411-1413) berat alan birkaç sipahi zikredilir. Yenişehir dahil Doğu Tesalya'yı 788'de (1386) fetheden Gazi Turahan Bey değil Gazi Evrenos'tur. Ayrıca 1393'te Yıldırım Bayezid ve Gazi Evrenos, Tırhala ile birlikte Batı Tesalya'yı da ele geçirmişti. Bölge 1403'te ve Turahan Bey'in valiliği sırasında 1420-1423 yılları arasında Osmanlılar'ın elinde kaldı. Bütün bu veriler 1386-1387 kışında Gazi Evrenos Bey'in bu kesimde hâkimiyet kurduğuna delil teşkil eder. Onun Batı Anadolu'dan getirdiği Türkleri boş, ancak verimli olan topraklara tekrar yerleştirdiği bilinmektedir. Kısmen ıslah edilen Karla gölü civarındaki pek çok köyün adı göçebelerin geldikleri bölgelere işaret eder (Aydınlı, Germiyanlı, Menteşeli, Saruhanlı gibi). Ayrıca ortadan kalkmış olan Larissa şehrine ait kalıntıların aşağısındaki ovada yeni bir şehir kurularak buna Yenişehir veya Bursa Yenişehir ile karışmaması için Yenişehr-i Fener adı verilmiştir. Buradaki İmaret Camii'ni inşa ettiren ise Gazi Evrenos değil onun oğlu Barak Bey'dir. Daha sonra 1420'den itibaren öne çıkan Turahanoğulları ailesi Yenişehir'i ve bütün Tesalya'yı 100 yıldan fazla bir süre yönetti. Cami, okul, hamam, kervansaray, köprü, tekke gibi

elliden fazla büyük bina yaptırdı; beldeyi yeniden imar etti. Bu binalarda 1200 işçi çalışmıştı. XVI. yüzyılın ilk yıllarında en az 6000 kişi doğrudan veya dolaylı yoldan günlük ekmek ihtiyacını bu vakıftan temin ediyordu. Cemâziyelevvel 850 (Ağustos 1446) tarihli Turahan Bey vakfiyesine göre Yenişehir'de bir cuma camisi, bir medrese, bir zâviye, bir hamam, büyük bir boyahane, pirinççi, sabuncu, helvacı ve kasap dükkânları, Köstem nehri üzerinde su değirmenleri ve bunların yanında çok sayıda bahçe mevcuttu.

1455'te Yenişehir'de 355 müslüman ve altmış altı hıristiyan hânesi bulunuyordu (% 84'ü müslüman, 1800-2000 arası nüfus). 912 (1506) tarihli Tahrir Defteri'ne göre bu rakam daha da yükseldi. Şehirde on iki mahallede yaşayan 700 müslüman, otuz hıristiyan ve İspanya'dan gelen yirmi yahudi hânesi vardı. Yeni gelen sekiz yahudi ve on altı Arnavut ailesi de buna eklenmişti. Toplamda % 90'ı müslüman olan 4000'e yakın nüfus mevcuttu. 1506 yılına ait defterde Turahanoğlu Ömer Bey'in vakıflarına göre onun Yenişehir'de bir cami, bir mescid, bir imaret, iki hamam, bir büyük bedestenle bir kervansaray yaptırdığı ve nehrin karşısına insan taşımak için gemi tedarik ettiği dikkati çeker. 1668'de Yenişehir, Evliya Çelebi tarafından ayrıntılı biçimde tasvir edilir. Burayı "dâr-ı tüccâr-ı kadîm" diye anan Evliya Çelebi, Yenişehir Kalesi'nin bedestenin bulunduğu yüksek bir yerde, diğer bütün binaların ovada yer aldığını belirtir. Gazi Turahan Bey'in kaleyi yıkması sebebiyle dizdar yoktu. Bunun dışında 200 adamıyla düzeni sağlayan

bir martolos ağası vardı. Civarda taş olmadığı için yıkılan kalenin taşları cami, mescid, medrese, han ve imaretlerin inşasında kullanılmıştı. Şehrin bazı yerlerinde kalenin temelleri hâlâ görülüyordu. Toplam yetmiş bir mescidi (yirmi ikisi cami) mevcuttu. En güzeli köprünün başındaki Hasan Bey (Turahanoğlu) Camii idi. Yenişehir'in namazgâhı büyüktü ve "50.000 kişiyi" içine alabilirdi. Şehrin on hankahı ve tekkesi vardı. Mevlevîhânenin mutfağı da çok büyüktü. Bu tarihî bina nehrin kuzey tarafında yer almakta olup XVII. yüzyılın başlarında Defterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa'nın vakfı idi. Şehrin bunlardan başka dört hamamı vardı; özellikle Bayrak Camii'ne yakın bir yerdeki kurşun kaplama kubbeli, Pîrî Paşa'ya ait olanı dikkat çekicidir (bu bilgi, Odos Venizelos'ta hâlâ mevcut olan Büyük Hamam'la bu hamamın aynı olduğu fikrine yol açmıştır). Evliya Çelebi ayrıca şehrin tek veya çift katlı taştan 4000 evi bulunduğunu yazar. Nehir

üzerinde Turahanoğlu Hasan Bey Köprüsü bulunmaktadır (bk. HASAN BEY KÖPRÜSÜ).

1669 yazında Edward Brown, Yenişehir’de bir süre kaldı ve farklı bir tonda o da ayrıntılı bir tasvir yaptı. Katedral kilisesinde Yenişehir başpiskoposunu ziyaret etti ve âyinlere katıldı. Gerek avlanmak gerekse o sıralarda kuşatma altında bulunan Girit’teki gelişmeleri yakından takip etmek için IV. Mehmed bazı yıllar burada kalmıştı. Şehirde ona ait bir saray vardı. Brown, özellikle büyük sel baskınları esnasında suyun gücüne karşı mukavemet edebilecek tarzda inşa edilen köprüyü hayranlıkla anlatır. Şehrin yoğun bir nüfusa sahip bulunduğunu belirtir ve düzenin iyi sağlandığını zikreder. Ayrıca her türlü ticarî eşya ile donanmış dükkânları olan, alışverişe uygun büyük caddelerden söz eder. 1791’de coğrafyacı Daniil Philippidis ve Grigorios Konstantas, Yenişehir’i Türkler’in, Romaniler’in (Rum), yahudilerin ve Ermeniler’in oturduğu, ancak Türkler’in diğerlerinin hepsinden fazla olduğu büyük bir şehir olarak tanımlar. 1799’da Felix de Beaujour ise burayı yarısını Türkler’in, yarısını Yunanlılar’la yahudilerin meydana getirdiği 20.000 kişi civarında nüfusu, büyük, geniş caddeleri, güzel hamamları ve pazarları olan bir şehir diye niteler. 1801’de İngiliz seyyahı Edward Dodwell, Yenişehir’i Yunanlılar’ın sadece küçük bir grup oluşturduğu 20.000 kişilik nüfusuyla başpiskoposun bulunduğu bir yer olarak anlatır ve yirmi altı camisinin olduğunu belirtir.

1828’de Yunan isyanının devam ettiği sıralarda Yenişehir 4300 m. uzunluğunda, önünde derin bir kuru hendek bulunan, kerpiçten sağlam savunma hattıyla güçlendirildi. Bu hatta on iki tabya yer alıyordu. Nehir tarafında daha ince ve daha alçak bir duvar kuzeyden şehri koruyordu. Nehrin diğer yakasında sağlam bir köprübaşı yapılmıştı. Dışarıyla ana bağlantıyı beş kapı sağlamaktaydı. Bütün bu işler devlet hesabına çalışan 5350 işçinin emeğiyle ortaya çıkmıştı. Yenişehir istihkâmları büyük oranda bozulmadan 1938’e kadar ayakta kaldı ve şehrin kentsel yapısını ciddi biçimde belirledi. 1836’da coğrafyacı Ioannis Leonardos şehirde 4000 ev ve 20.000 kişilik bir nüfusun varlığını zikrederken 1863’te İzmir’deki Rusya konsolosu C. Mostras buranın Tırhala livâsının merkezi olduğunu, Salambria (Pineios) nehri üzerinde Türkler’in Avrupa’daki ana merkezi olup 30.000 kişilik bir nüfusu bulunduğunu yazar. 1288 (1871) tarihli Yanya Vilâyeti Salnâmesi’ne göre Yenişehir kazasında 14.934 (erkek)

müslüman ve 36.993 (erkek) hıristiyan (yahudiler dahil) vardı. Kazanın 147 camisi ve mescidi, kırk altı tekkesi, gayri müslim cemaatlerin birçok kilisesi, manastır ve sinagogları mevcuttu.

Osmanlı döneminin sonuna doğru (1880) resmî bir Yunan raporunda (Kokidis) buranın 10.800 Türk, 6000 Yunan ve 3000 yahudi nüfusa sahip olduğu kayıtlıdır. Bu sırada şehrin elli bir camisi ve mescidi, dört kilisesi, bazı sinagogları ve beş Yunan mektebi vardı. 1881'de büyük güçler, Rusya'nın ortaya çıkardığı Bulgar Devleti'ni dengelemesi için bütün Tesalya'yı yeni Yunan Krallığı'na vermesi hususunda Osmanlılar'a baskı yapınca Tesalya Türkleri bütün mülklerini yok pahasına satıp göç etti. Böylece şehrin nüfusunda büyük bir düşüş yaşandı. 1881 Yunan sayımlarına göre sadece şehirde 13.169 kişi yaşıyordu. Osmanlı yapıları büyük bir hızla ortadan kaldırıldı. 1897-1898 Türk-Yunan savaşında Gazi Edhem Paşa tarafından Yenişehir kısa bir süre Osmanlı idaresine alındı. Turahanoğlu Hasan Bey Köprüsü altmış yıl daha ayakta kaldı ve II. Dünya Savaşı esnasında havaya uçuruldu. 1 Mart 1941'de İtalyan bombardımanının hemen ardından meydana gelen şiddetli deprem Yenişehir'e çok zarar verdi. Bu sırada nüfusu 32.700 idi. Savaştan sonra Osmanlı eserlerinin tahribatı sürdü. 1965'te XV. yüzyıl binası olan Küçük Hamam yerle bir edildi. Yenişehir'in yahudi cemaati savaş sırasında burada kalmaya devam etti. Onlara ait Ets Hayyim Sinagogu hâlâ ayakta olup Osmanlı dönemindeki yapısını muhafaza etmektedir.

Günümüz Yenişehir'inde Osmanlı dönemine ait tarihî eserlerden sadece üçü harap halde ayaktadır. Venizelos caddesinde bulunan ve büyük oranda korunmuş olan, XVI. yüzyıldan kalma Pîrî Paşa Hamamı pek çok dükkâna bölünmüştür. XIX. yüzyılın ortalarına ait Yenicami ayakta

dursa da herhangi bir mimari özelliği kalmamıştır ve kırk yıldan beri yerel müze olarak hizmet vermektedir. XV ve XVI. yüzyıl camilerinden bazılarının içindeki güzel hat eserleri (XIX. yüzyılın sonunda yapılmıştır) hâlâ muhafaza edilmektedir. Tarihî eserler içerisinde Bizans dönemi Yenişehir'inin bulunduğu yerde, 1484 ve 1506 yıllarında inşa edilen büyük altı kubbeli Turahanoğlu Ömer Bey Bedesteni'nin sadece gövde kısmı ayaktadır; 1980'lerin sonunda yeni eklentileri kaldırılmış ve içi temizlenmiştir. Bedestenin altı kubbesini taşıyan iki yekpâre/ağır sütunun

temelleri kemerlerin yaylarında görünür hale getirilmiş ve 2007'de altı kubbeli ana girişin tekrar onarılmasına karar verilmiştir. Yeniden tamir edilen bedesten şehre renkli ve ilginç bir ayrıcalık katmaktadır. İkinci önemli harabe, eski şehrin pazar bölgesinin ortasındaki Pappa Flessas sokağında yer alan Kadı Muhyiddin Bayraklı Camii'nin kalıntısıdır. Tarzına ve inşa ediliş biçimine bakıldığında 1387-1420 yılları arası bir döneme gider; bu da Evrenosoğlu Barak Bey'in idareciliği zamanına denk düşer. 1993'te caddedeki bir pasta dükkânında çıkan yangın neticesinde harabeleri gün yüzüne çıkmış ve tarihî eser olarak devlet korumasına alınmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, 1828 yılından kalma büyük şehir duvarları parça parça yıkılmış ve hendek de doldurulmuştur. Akropolis kısmının güney eteklerinde kültürel önem taşıyan, milâttan önce IV. yüzyıldan kalma büyük bir tiyatro bugüne ulaşmıştır. Arkeoloji müzesiyle etnografya müzesinde birkaç Osmanlı mezar taşı ve binaların kitâbeleri muhafaza edilmektedir. Günümüzde önemli bir ticaret ve endüstri merkezi olan, 2011 yılına ait verilere göre 138.000 nüfusa sahip şehirde ipekli kumaş, kâğıt ve şeker fabrikaları başlıca sanayi kuruluşlarıdır. Yunanistan'ın millî içkisi olan "uzo" Yenişehir'de üretilir. Yenişehir pek çok Osmanlı şairinin, âlim ve yazarının doğduğu, yaşadığı ya da hizmet verdiği yerdir. Bursa'da Emîr Sultan'ın yerine geçen Hasan Hoca XIV. yüzyılın sonunda Yenişehir yakınlarındaki Hasanlar köyünde doğmuştur. Meşhur Osmanlı tarihçisi Selânikî Mustafa Efendi Yenişehir'de bulunmuş ve orada vefat etmiştir. Mekke'de yedi yıl kaldığı için "Cârullah" lakabıyla tanınan Veliyyüddin Efendi ve 1758-1759'da eski Zağra kadısı olan Mehmed Emin Belîğ de burada yetişmiştir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Yenişehir'den çıkan şairler arasında Nakşibendî dervişi Hasan Dede, Mevlevî şeyhi ve şair Yenişehirli Avni Bey, Bektaşî şairi Yenişehirli Fennî ve Yenişehirli Nusret Ali sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VIII, 87-90; E. Brown, A Brief Account of Some Travels in Hungary, Servia, Macedonia, Thessaly (London 1673) (ed. K. Nehring), München 1975, s. 51-66; Voyage de Sieur

Paul Lucas, fait par l'ordre du Roy, dans la Grèce, l'Asie mineure, la Macédoine et l'Afrique, Paris 1712, I, 276; D. Philippidis - G. Konstantas, Geographia Neoteraki (Vienna 1791) (ed. A. Koumarianou), Athens 1988, s. 168-169; Jacob Ph. Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient (Stuttgart 1845), München 1963, s. 301-305; C. Mostras, Dictionaire Géographique de l'Empire Ottoman, St. Petersbourg 1873, s. 183; D. Urquhart, Im Wilden Balkan: Vom Berg Olymp bis zur albanischen Adriaküste um 1830 (trc. M. Hoffmann), Wiesbaden 2008, s. 303-308; C. I. Kokidis, Odoiporikà Ipeirou kai Thessalias para to Ypourgeio ton Stratiotikon, Athens 1880, s. 153-154; E. Pharmakídis, I Larisa, Volos 1926; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, II, 250 -255; E. Kirsten - W. Kraiker, Griechenlandkunde, Ein Führer zu klassischen Stätten, Heidelberg 1962, s. 780-781; J. Koder - F. Hild, Tabula Imperii Byzantini I: Hellas und Thessalien, Wien 1976, s. 198-199; S. Lauffer, Griechenland: Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 367-369; M. Kiel - L. Deriziotis, "The Old Bedesten of Larissa (Yenişehir) in Restoration", Seventh International Congress of Turkish Art (ed. T. Majda), Warsaw 1990, s. 141-145; M. Kiel, "Das türkische Thessalien, Etabliertes Geschichtsbild versus osmanische Quellen, Ein Betrag zur Entmythologisierung der Geschichte Griechenlands", Abhandlungen der Akademie der Wissenschafter in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, CCXII, Göttingen 1996, s. 109-196; T. Paliougas, I Larisa kata tén Tourkokratia, Larisa 1996-2008, I-II; Guide of the Prefecture of Larissa 2002 (ed. V. Panagou), Larissa 2002, s. 142-150; S. Gouloulis, Ta Aphierotiria titon Tourchanidon, Larissa 2003; E. I. Kanetaki, Othomanika Loutra ston Elladiko Horo, Athens 2004, s. 178-179, 303; G. Salakides, Larissa (Yenişehir), Thessaloniki 2004; N. A. Bees, "Zur Schriftstellerei des Antonios von Larissa", Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, XII, Athinai 1936, s. 315-316; G. C. Soulis, "The Thessalian Vlachia", Zbornik Radova Vizantinološki instituta, VIII, Beograd 1963, s. 271-273; Yusuf Halaçoğlu, "Tesalya Yenişehiri ve Türk Eserleri Hakkında Bir Araştırma", GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 89-100; D. Jacobi, "Catalans, Turcs et Vénetiens en Romanie (1305-1332): un nouveau témoinage der Marino Sanuto Torcello", Studi Medievali, XV/1, Torino 1974, s. 217-261; P. Magdalino, "Between Romaniae: Thessaly and Epirus in the later Middle Ages", Makedonikon Imerologion-Eterís ton Makedónon, IV/1, Athens 1989, s. 87-110; S. Sdrolia, "Larissa, Odos Papaflessa 10/16, Bairakli Tsami", Arheologikon Deltion, L, Hronika B' 1, 1995, Athens 2000, s. 395.

Machıel Kıel

YENİŞEHİRLİ AVNİ

(bk. AVNİ BEY, Yenişehirli).

YER

I. KUR’AN ve HADİS

İslâmî literatürde insanların üstünde yaşadığı fizikî dünya genellikle arz kelimesiyle ifade edilir. Yerküre için Türkçe’de kullanılan dünyâ ise Kur’an’da, hadislerle ve diğer kaynaklarda insanın ölümden önceki hayatını, bu hayat boyunca yararlandığı dünya nimetlerini ifade eder (bk. DÜNYA). Eski sözlüklerde arz, “semanın mukabili olan cisim” veya “insanların üzerinde bulunduğu yer” şeklinde açıklanır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “arż” md.; Lisânü’l-ʿArab, “arż” md.); aynı kelime “ülke, toprak, kara parçası, arazi” gibi sınırlı yerler için de kullanılır. Felsefî eserlerde arz, hem yeryüzü hem de maddî evreni oluşturduğu düşünülen dört unsurdan toprak anlamında geçer (meselâ bk. İbn Sînâ, s. 288-291, 306, 586, 595). Dünyanın yaratılışıyla ilgili bir hadiste geçen tirbe kelimesiyle de yeryüzünün kastedildiği belirtilir (İbnü’l-Esîr, I, 185). Kur’ân-ı Kerîm’de arz kelimesi 468 yerde geçer; bunların çoğunda yeryüzü, bazılarında toprak (Yâsîn 36/33; Nûh 71/17) ve ülke (el-A‘râf 7/110; Tâhâ 20/57) karşılığında kullanılır; bazılarında da Mısır, Mekke, Filistin, kutsal topraklar (el-arzu’l-mukaddese) gibi şehir veya coğrafî bölgeleri ifade eder (el-Mâide 5/21; Yûsuf 12/21, 56; İbrâhîm 14/14; el-İsrâ 17/104). Bu âyetlerde yeryüzü anlamındaki arz çeşitli bağlamlarda kullanılır.

Kırkı aşkın âyette gökleri ve yeri Allah’ın yarattığı bildirilerek ilâhî kudretin sınırsızlığına dikkat çekilir, bunların bazılarında göklerle yerin altı günde yaratıldığı belirtilir. Fussılet sûresinde ise (41/9-12) Allah’ın arzı iki günde halkettiği, ardından yeryüzüne dağları yerleştirip orayı çeşitli nimetlerle donattığı ve bunları dört günde yaptığı, ardından kaos (duhân “duman”) halindeki semaya yükselip (istevâ) iki günde de gökleri yarattığı ifade edilir. İlk bakışta bu son âyetlerde anlatılanların sekiz günde gerçekleştiği ve bunun göklerle yerin altı günde yaratıldığına dair bilgiyle çeliştiği gibi bir intiba uyansa da müfessirler dünyanın yaratıldığı iki günün de dört güne dahil olduğunu söyler. Ayrıca henüz dünyanın yaratılmadığı bir dönemde yirmi dört saatlik bir günden söz edilemeyeceği için bu tür âyetlerde geçen “gün” kavramı da “devir, zaman dilimi” olarak yorumlanır.

Nitekim benzer konularda zamanın izâfîliğine işaret eden âyetler de vardır (bk. SEMA). Allah'ın yedi göğü ve

"onların mislince" arzı yarattığını bildiren âyetin (et-Talâk 65/12) tefsiri üzerinde durulmuştur. Bazı yorumlara göre âyette yerin yedi tabakadan veya yedi bölgeden oluştuğuna işaret edilmektedir. Bir kısım müfessirler ise bu cümlenin öğelerini dikkate alarak burada sayı denkliği söz konusu olmayıp, yerküreyle gök cisimlerinin maddî unsurları arasındaki tür benzerliğine ya da küre biçiminde olma, güneşten ışık alma gibi başka benzerliklere dikkat çekildiğini belirtirler. M. Hamdi Yazır, âyetteki "min" edatının anlamından hareketle burada arz kavramıyla insanın aslına işaret edildiği, dolayısıyla insanın beş duyu, akıl ve vahiyden teşekkül eden yedi bilgi kaynağının kastedildiği ihtimali üzerinde durur (Hak Dini, VII, 5081). Daha ziyade çağdaş müfessirlerin benimsediği diğer bir yoruma göre âyetteki asıl gaye evren hakkında bilgi vermek değildir; asıl amaç, o dönemde Araplar'ca da benimsenen hâkim âlem telakkisi üzerinden insanları ilâhî kudret ve hikmetin yüceliğini anlamaya yöneltmek, tıpkı gökler gibi yerkürenin de tecellilerle dolu olduğunu açıklamak, sonuçta yeryüzünde en değerli varlık olan insanın kozmik düzendeki hikmetleri kavrayarak bu düzen içinde kendi konumuna uygun bir sorumluluk bilinci geliştirmesini sağlamaktır (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVIII, 334-340; Karaman v.dğr., V, 396-399).

Yeryüzü için iki âyette "Allah'ın arzı", bir âyette "benim arzım" ifadesi geçer. Birçok âyette göklerin ve yerin mülkünün veya mirasının, göklerde ve yerde bulunan her şeyin Allah'a ait olduğu bildirilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "arż" md.): "Göklerde ve yerde bulunanlar O'na aittir; hepsi O'na boyun eğmiştir" (er-Rûm 30/26). Allah'ın hükümranlığı doğusuyla batısıyla bütün yeryüzünü kapsamaktadır ve ibadet eden kişi hangi yöne dönerse dönsün Allah'a dönmüş olacaktır (el-Bakara 2/115; krş. Taberî, I, 548-549). Bazı âyetlerde göklerde ve yerde mevcut olanların Allah'ı tesbih ettiği ve O'na secde ettiği bildirilir. İsrâ sûresinde (17/44), "Yedi gök, yer ve bunların içerisinde bulunanlar Allah'ı tesbih eder. O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir varlık yoktur; fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız" buyurulur. Daha çok ilk dönem müfessirleri, bu tür âyetleri yorumlarken tabiattaki her şeyin ruh taşıdığını ve kendi diliyle Allah'ın şanını yüceltip O'na tâzimde bulunduğunu belirtmişlerdir (Taberî, VII, 360; VIII, 84-85).

Bazı âlim ve düşünürler ise bu varlıkların tesbih ve secdesini, evrenin düzenli işleyişinde Allah'ın kendileri için takdir ettiği işlevleri eksiksiz yerine getirmeleri şeklinde açıklamışlardır.

Birçok âyette diğer kozmik varlıklar gibi arz ve içindeki varlıkların ve olayların yaratılışına, düzenli işleyişine, arzın içerdiği nimet ve imkânlara dikkat çekilerek bunlarda açık deliller, işaretler (âyet) bulunduğu bildirilir ve insanlar bunların üzerinde düşünmeye, doğru sonuçlar çıkarmaya, ders ve ibret almaya çağırılır: "Göklerin ve yerin yaratılışında, geceyle gündüzün ardarda gelişinde, Allah'ın gökten indirdiği yağmurla yeryüzünü canlandırmasında, orada canlıları yaymasında, rüzgârları ve bulutları evirip çevirmesinde aklını kullananlar için nice işaretler vardır" (el-Bakara 2/164). Dünyanın göklerden koparak içinde yaratılan su sayesinde canlıların üremesine uygun duruma gelmesi, sabit dağlarıyla, geçit veren vadileriyle yeryüzünün jeolojik yapısının yaşamaya elverişli kılınması, semanın kuşatıcı koruyuculuğu ve geceyle gündüzün düzenli biçimde birbirini izlemesi, üzerinde düşünülmesi gereken işaretlerdendir (el-Enbiyâ 21/30-33). Kur'an'da arzın yaratılışı, özellikleri, arzdaki ilâhî rahmetin tecellileri (er-Rûm 30/50) zikredilerek bunlardaki mâna ve hikmetleri düşünüp yaratılışın anlamını kavrayanlar övgüyle anılırken (Âl-i İmrân 3/189-191) inkârcılardan da bunlar hakkında düşünmeleri istenir. Ayrıca ölü toprağa hayat veren Allah'ın insanları yeniden diriltmeye muktedir olduğuna dikkat çekilerek yine inkârcılar imana davet edilir (el-İsrâ 17/98-99; en-Neml 27/60-69; Yâsîn 36/77-83).

İlk yaratılışa dair bir âyette (el-Bakara 2/29) Allah'ın başlangıçtan beri yeryüzündeki her şeyi insanlar için yarattığı, başka bir âyette de (er-Rahmân 55/10-12) yeri canlıların yaşamasına elverişli kıldığı bildirilir. Diğer birçok âyette "döşek", "beşik", "sergi" (el-Bakara 2/22; Tâhâ 20/53; Nûh 71/19) gibi nitelemelerle yeryüzüne insanların yerleşmesine, beslenip barınmasına uygun bir düzen verildiği bildirilir. Ayrıca insan, hayvan ve bitkilerin beslenmesi için gökten indirilip yeryüzüne hayat veren yağmuru; dağları, vadileri, doğal yolları, nehirleri, bağ ve bahçeleri Allah'ın insanlara verdiği lutuflar olarak gösteren, insanların bütün bunlardan dolayı Allah'a şükretmeleri gerektiğine vurgu yapan çok sayıda âyet vardır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "arż" md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yeryüzüyle ilk ilişkisinin Âdem’in cennetten çıkarılmasıyla başladığı bildirilir. İlk günahın ardından Allah insanların fani dünyaya inip oraya yerleşmelerini ve orada barınmalarını, orada yaşayıp orada ölmelerini irade etmiştir (el-A‘râf 7/24-25). Ancak insanoğlu dünyada özel bir konuma sahiptir. Kur’an bunu “halife” kelimesiyle ifade eder. Esasen Allah, Âdem’i ve Havvâ’yı yaratmadan önce meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirmişti (el-Bakara 2/30). Bu muhtevadaki âyetlerden söz konusu halifeliğin hem bir rütbe hem de bir sınav olduğu, dolayısıyla ödev içerdiği ve bütün insanlara tevcih edildiği anlaşılmaktadır (el-En‘âm 6/165; el-A‘râf 7/69; Yûnus 10/14). Kur’an, halife oluşunun insana yüklediği sorumluluğu, onun Allah’ın düzenli ve huzurlu bir yer olarak yarattığı yeryüzünde fitne ve fesat çıkaran, can alan değil yeryüzünde hayat, barış ve huzur kaynağı bir varlık olmasıyla açıklar (el-Mâide 5/32; el-A‘râf 7/56). Fahreddin er-Râzî’ye göre öldürme, yaralama, gasp ve hırsızlık gibi insanlara verilen zararlar; inkâr ve bid‘atlarla dine verilen zararlar; zina, livâta, iftira gibi insan onurunu zedeleyen ve aileye verilen zararlar; sarhoş edici şeylerle akla verilen zararlar son âyetteki “düzeni bozma” kapsamına girer. Bütün bunlar dinin nihaî amaçlarıdır (makāsıdü’ş-şerîa) ve canı, malı, nesebi, dini, aklı korumakla ilgilidir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XIV, 133). Râgıb el-İsfahânî de bu âyetlerden hareketle insanın dünyadaki var oluş hikmetlerini yeryüzünün imarı, Allah’a kulluk ve Allah’a halifelik şeklinde sıralar. Yeryüzünün imarı kişinin dünyayı kendisinin ve başkalarının daha iyi yaşayacakları hale getirmesi, Allah’a kulluk O’nun emir ve yasaklarına riayet etmesi, Allah’a halifelik de O’nun evreni yönettiği gibi hikmet, adalet, hilim, ihsan gibi erdemlere dayalı bir yönetim tarzı izlemesidir. Allah’ın halifesi olmanın temel şartı ise ruhun arındırılmasıdır; çünkü ruhu temiz olmayanın sözü ve işi de temiz olmaz (eẕ-Ẕerîᶜa, s. 90-96). Çeşitli âyetlerde insanların yeryüzünde gezerek eski kavimlerden kalan harabeleri incelemeleri, aslî görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyerek hakikatleri inkâr eden, yaptıkları kötülükler içinde boğulan bu toplulukların âkıbetinden ibret almaları istenir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/137-138; en-Neml 27/69; er-Rûm 30/42).

Kıyametin tasvir edildiği, içinde arz kelimesinin geçtiği yirmi kadar âyette yerin uğrayacağı kozmik değişikliklerden söz edilmektedir. Buna göre kıyamet gününde -temsilî bir ifadeyle-yer bütünüyle “Allah’ın avucundadır;

gökler de O’nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür” (ez-Zümer 39/67). M. Tâhir İbn Âşûr’a göre bu

âyet, kıyametin kopması üzerine yerin ve göklerin tamamen yok olmayıp varlığını sürdüreceğine, ancak bilinen şekil, sistem ve işleyişinin son bulacağına işaret etmekte, bazı hadisler de bunu desteklemektedir (et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, XXIV, 63). Diğer bazı âyetlere göre de kıyamet gününde yer başka bir yere, gökler başka göklere dönüştürülecek (İbrâhîm 14/48; el-Kehf 18/47); yer şiddetle sarsılacak, dağlar parçalanıp toz haline gelecek (el-Vâkıa 56/4-6); dağlar yerinden yürütülecek, yeryüzü dümdüz edilecek ve yer, içinde bulunanları atıp boşaltacak (el-Kehf 18/47; el-İnşikāk 84/3-4); yer yarılacak, dağılıp parçalanacak, dehşetle sarsılıp ağırlıklarını dışarı atacak (Kāf 50/44; el-Fecr 89/21; ez-Zilzâl 99/1-2); yeryüzü ve dağlar yerlerinden sökülüp birbirine çarparak darmadağın olacak (el-Hâkka 69/14) ve dağlar savrulan kum yığınları haline gelecektir (el-Müzzemmil 73/14). Zümer sûresinde (39/69) bazı kıyamet olaylarının anılmasından sonra, “Rabbinin nuruyla yer aydınlanacak, kitap (amel defterleri) ortaya konacak” buyurulmaktadır. Bir kısım müfessirler, bu âyetin devamında âhiret hesabına ilişkin bilgileri dikkate alarak yerin Allah’ın nuruyla aydınlanmasını O’nun âdil yargılaması şeklinde yorumlamışlardır (Zemahşerî, III, 357; Fahreddin er-Râzî, XXVII, 19). Buna göre âyette kıyametin kopmasından sonra oluşacak kozmik yapıya da yer denmiştir. Nitekim bir âyette cennetin arzından söz edilmektedir (Âl-i İmrân 3/133). Kur’ân-ı Kerîm’de arz kelimesi deyim niteliğindeki ifadeler içinde de kullanılır. Meselâ bazı savaşlarda müslümanların yaşadığı ağır sıkıntı, “Onca genişliğine rağmen yeryüzü size dar gelmişti” diye anlatılır; sefere katılmamak için ayak sürüyenler, “Yere çakılıp kaldınız” sözüyle kınanır (et-Tevbe 9/25, 38, 118); cehennem ve cennet hayatının sonsuzluğu, “Gökler ve yer durduğu sürece onlar orada ebedî kalacaktır” şeklinde ifade edilir (Hûd 11/107-108); Firavun ve çevresindekilerin Kızıldeniz’de boğulmaları anlatıldıktan sonra, “Gök ve yer onların ardından ağlamadı” denilir (ed-Duhân 44/29).

Arzla ilgili bilgilerin yer aldığı hadislerde de arz hem yeryüzünü hem de sınırlı bir mekânı, arazi, toprak, ülke veya yerleşim yerini anlatır. Bazı hadislerde dünyadaki bütün insanlar veya varlıklar için “ehlü’l-arz” terkibi kullanılır (Wensinck, el-Muʿcem, “arż” md.). Hz. Peygamber’in uzunca bir

duasında Allah göklerin ve yerin rabbi, kayyimi, nuru, yerin hükümdarı diye nitelenmiştir (Buhârî, “Teheccüd”, 1; Nesâî, “Ḳıyâmü’l-leyl”, 9; Dârimî, “Ṣalât”, 33, 69). Bir hadiste Hz. Âdem’den, “yeryüzü ehline gönderilmiş ilk peygamber” şeklinde söz edilir (Buhârî, “Tefsîr”, 17/5; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 10). Kıyamet gününde Allah’ın yeri avucunun içine alacağı, göğü dürüp bükeceği şeklindeki temsilî ifadeye hadislerde de rastlanır. Bir hadiste kıyamet gününde arzın bir ekmek kadar ufalacağı bildirilir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 44; Müslim, “Münâfıḳīn”, 30). Bir rivayete göre âhir zamanda önce yeryüzünü zulüm ve haksızlık kaplayacak, ardından Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’inden biri gelecek ve onun sayesinde yeryüzü adalet ve insafla dolacaktır (Müsned, III, 28, 36). Deccâlin zuhuru ve Îsâ’nın nüzûlüyle ilgili olarak bazı hadis kaynaklarında aktarılan rivayetlere göre Hz. Îsâ’nın çabaları sonucu kabın su ile dolması gibi yeryüzü barış ve güvenlikle dolacaktır (İbn Mâce, “Fiten”, 33). Hz. Peygamber, “Yeryüzü bana mescid yapıldı ve temiz kılındı” buyurmuş, kabirler ve helâlar dışında bütün yeryüzünün mescid olduğunu bildirmiştir (Buhârî, “Ṣalât”, 56; Tirmizî, “Ṣalât”, 119; Müsned, V, 145, 148, 248, 256). Resûlullah, Mekke’ye karşı sevgisini, “Sen hiç şüphesiz Allah’ın arzının en hayırlısı ve en sevgilisisin” sözleriyle dile getirmiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 68; İbn Mâce, “Menâsik”, 103; Dârimî, “Siyer”, 66).

Grekçe geographia kelimesini ilk İslâm coğrafyacılarından Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 232/847’den sonra) “sûretü’l-arz”, Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî (ö. 345/956) “kat‘u’l-arz” (yeryüzü araştırması) terkipleriyle karşılamış, daha sonraki dönemlerde “geografia”nın Arapçalaştırılmış şekli olan coğrâfiyâ kullanılmıştır. İslâm âlimleri eski Yunan, Roma, Hint, İran astronomi ve coğrafya kültüründen İslâm dünyasına intikal eden bilgilerden faydalanarak İslâm coğrafyasıyla ilgili zengin bir literatür geliştirmişlerdir. Bu alanda yeryüzü ölçümleri, harita çizimleri, yeryüzü şekilleri, kıtalar, iklimler, enlem ve boylamlar, depremler, denizler, ırmaklar, med cezir, yanardağlar, beşerî coğrafya vb. konulara dair el-Mesâlik ve’l-memâlik, Mesâlikü’l-memâlik, Kitâbü’l-Büldân, Taḳvîmü’l-büldân, Ṣuverü’l-eḳālîm, Ṣuverü’l-arż, Kitâbü’l-Cuʿrâfiyye, Kitâbü’l-Coğrâfiyâ, Maʿrifetü’l-eḳālîm, ʿAcâʾibü’l-eḳālîm gibi isimlerle birçok eser yazılmıştır (bk. COĞRAFYA).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 185; Müsned, III, 28, 36; V, 145, 148, 248, 256; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, I, 548-549; VII, 360; VIII, 84-85; XI, 24; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 288-291, 306, 586, 595; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 90-96; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 357; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIV, 133; XXVII, 19; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5081; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXIV, 63; XXVIII, 334-340; Hayrettin Karaman v.dğr., Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, V, 396-399; M. Fethî Osman, “el-Arż fi’l-Ḳurʾân”, Mecelletü Külliyyeti’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, III, Riyad 1979, s. 257-327.

Mustafa Çağrıcı

II. COĞRAFYA

Güneş sistemindeki dokuz gezegenden biri olan yer Merkür ile Venüs’ten sonra güneşe en yakın ve Merkür, Venüs, Mars gibi güneş sisteminin iç kısmında yer alan küçük bir gezegen olup tek uydusu aydır. Çapı 12.756, ekvator çevresi yaklaşık 40.077 kilometredir. Güneşin çevresinde eliptik bir yörüngede dolanır; bir yıllık dolanımını 365,256 günde tamamlar. Güneşe ortalama uzaklığı 149,6 milyon kilometredir. Yer, batıdan doğuya doğru kendi etrafındaki dolanımını 23 saat 56 dakika 4 saniyede tamamlar. Güneş çevresindeki dolanımıyla mevsimler, kendi çevresindeki dolanımıyla gündüz ve gece meydana gelir. Ekseni ekvatora göre 23 derece 27 dakika eğimlidir. Yer taşküre (litosfer), suküre (hidrosfer) ve havaküreden (atmosfer) oluşur. Yer yüzeyinin % 71’i su ile kaplıdır; etrafını, yer çekimine bağlı olarak uzay boşluğuna dağılmadan duran yaklaşık 10.000 km. kalınlığındaki havaküre kuşatır. Yerkürenin yüzölçümü yaklaşık 510.000.000 km², hacmi ise yaklaşık 1.083.000.000.000 km³’tür. Kuzey kutup çevresinde karalarla çevrilmiş bir deniz, güney kutup çevresinde denizlerle kuşatılmış bir kara parçası vardır. Son araştırmalara göre

yeryüzünün yaşı 5-5,5 milyar yıldır. Güneş sistemi, muhtemelen ömrünü tamamlamış bir yıldızın dağılan artıklarının ve yıldızlar arası maddenin bir merkez etrafında dönerek yoğunlaşmasıyla teşekkül etmiştir. Merkezde hidrojen ve helyum yoğunlaşıp güneşi meydana getirmiş, çevre disklerdeki yoğunluklu bölgelerde ise gezegenler ve yer oluşmuştur. Dünya, oluşum sürecinde ve sonrasında ağır gök taşı çarpışmalarına sahne olmuş, gök taşları yapısındaki donmuş buzlar, silikat ve metal yapılar karaların ve okyanusların teşekkülünü sağlamış, merkezde yoğunlaşan ağır demir ve nikel elementleri yerkürenin çekirdeğini teşkil etmiştir. Jüpiter'in güçlü çekim etkisi sonucu asteroit kuşağının daha

kararlı hale gelmesiyle ağır gök taşı bombardımanı gittikçe azalmış, yerküre uygun şartlara kavuşunca canlı hayat gelişmeye başlamıştır.

Yerin Konumu. İlk uygarlıklardan (m.ö. 4000'li yıllar) Rönesans'a kadar -birkaç istisna dışında-yerin evrenin merkezinde bulunduğu düşünülmüştür. Mısır ve Mezopotamya astronomisine ilişkin verileri değerlendiren antik Yunanlar evrene dair genel geçer kuramlar oluşturabilmişler, ancak yerin merkezde bulunduğu tezine itiraz etmemişlerdir. İlk evren kuramıyla ilgili ciddi teşebbüsler Pythagorasçı Philolaus tarafından gerçekleştirilmiştir (m.ö. V. yüzyıl). Philolaus evrenin merkezine "merkezî ateş" adını verdiği bir cismi yerleştirerek güneşin, yerin ve diğer gezegenlerin bu cisim etrafında döndüğünü varsaymıştı. Ancak bu varsayım kabul edilmeyerek yerin evrenin merkezinde bulunduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Güneş merkezli kuramı ilk defa Sisamlı Aristarchos (m.ö. yaklaşık 310-230) ileri sürmüştür. Fakat onun görüşü de reddedilmiş, evrenin merkezinde yerin olduğuna dair sağlam kanıtları sebebiyle Aristo'nun (m.ö. 384-322) görüşleri benimsenmiş, bu görüş XVII. yüzyılda Newton'un itirazlarına kadar geçerliliğini korumuştur. Aristo'nun evren anlayışının matematiksel açıklamasını milâttan sonra 150'li yıllarda Batlamyus (Ptolemaios) yapmış, böylece yer merkezli teorinin kurucusu sayılmıştır.

Yerin evrenin merkezinde bulunduğu görüşüne Copernicus'e kadar ciddi bir itiraz yapılmamıştır. Bununla birlikte Batlamyus'un, yeri evrene merkez alan görüşüne (geocentrik sistem) karşılık güneşi kâinata merkez kabul eden (heliocentrik sistem) görüşün Copernicus'ten çok daha önce iki İslâm âlimi (İbn Bâcce ve Nasîrüddîn-i Tûsî) tarafından savunulduğunu, hiç

değilse bu İslâm âlimlerinin Batlamyus nazariyesini benimsemediklerini zikretmek gerekir (DİA, VIII, 500-501). Bu arada yerin sabit olup olmadığı görüşünün XI. yüzyılda İslâm astronomisinde ve XIV. yüzyılda Batı'da yeniden gözden geçirildiği görülmektedir. Bu tartışmayı yapanların başında gelen Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) yerin günlük hareketi konusunda bir kitap yazmışsa da eser günümüze ulaşmamıştır. Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî adlı eserinde de bu konunun tartışıldığı, fakat sonuçta yerin durağan olduğu şeklindeki Baltamyusçu görüşün benimsendiği görülmektedir. Ancak Aristo fiziğinin hâkim bulunduğu bir dönemde bu konunun gündeme getirilmesi bile oldukça önemlidir. Batı'da ise bu tür tartışmalar XIV. yüzyılda başlayacaktır. Özellikle John Buridan ve Nicolas Oresmus yerin hareketi sorununu incelemiştir. Buridan, güneşin görünürdeki günlük hareketinin onun hareketsiz olması ve yerin kendi ekseni çevresinde dönmesiyle de açıklanabileceğini söylemiştir. Ancak bu âlimler, yerin dönebileceğine ilişkin görüşler ve bazı aklî kanıtlar öne sürmelerine rağmen sonuçta geleneksel görüşü benimseyip yerin dönmediğini kabul etmişlerdir.

Güneş merkezli evren teorisi ilk defa güçlü bir şekilde XV. yüzyılda Copernicus tarafından ileri sürülmüştür. Copernicus'in 1543 yılında basılan De Revolutionibus (gökkürelerinin hareketi) adlı kitabında ayrıntılarını verdiği bu kuramın en önemli yanı yerin merkezde olmayıp güneşin etrafında döndüğünü ortaya koymasıdır. Bu kuram XVII. yüzyılda Galileo tarafından kanıtlanmış ve Newton'la birlikte bu yeni evren modelinin fiziksel temeli atılmıştır.

Yerin Şekli. İlk insanlar yiyecek toplamak amacıyla dolaştıkları ortamı düz bir alan olarak düşünmüşler ve buradan hareketle dünyayı ucu bucağı bulunmayan tepsi veya değişik biçimlerde düz bir yüzey olarak algılamışlardır. Eski Çinliler ise yeryüzünü dikdörtgen biçiminde tasarlamışlardır. Milâttan önce 3800'lerde yapılan ve günümüze ulaşan bir haritadan Bâbilliler'in de yeryüzünü düz olarak tasarladıkları anlaşılmaktadır. Hintliler ise yeri çevresi su ile kaplı daire şeklinde yine düz bir alan olarak düşünüyorlardı.

Eski Yunan'da yerin düz olduğu fikri bir süre devam etmiştir. Meselâ Miletli Thales (m.ö. yaklaşık 624-565) yeri disk biçiminde düşünüyordu; öğrencisi Anaximandros

da çevresi okyanusla çevrili olan yerin yassı bir disk veya bir tambur ya da silindir biçiminde olduğunu ve hiçbir dayanağa gerek kalmadan havada durduğunu farzediyordu. Aynı okuldan Anaximenes ise yer, güneş, ay ve diğer gezegenleri havanın taşıdığı diskler olarak düşünmüştü. Yerin küreselliğine ilişkin ilk fikirler bilindiği kadarıyla Pisagorcular'a aittir (m.ö. VI. yüzyıl). Hintliler'in önemli metinleri olan Vedik metinlerde (m.ö. 2500-600) yerin yuvarlak ve hava içerisinde asılı olduğu şeklinde bazı ifadeler bulunsa da bu metinlerde de yerin küre biçiminde kabul edildiğini söylemek zordur. Pisagorcular'a göre aritmetik ve geometri alanlarından elde edilen verileri kullanmak suretiyle evrene dair bütün bilgilere ulaşmak mümkündür. Küre en mükemmel şekil kabul edildiğinden yerküre biçiminde olmalıydı. Onlar gök cisimlerinin de küresel olduğuna ve dairesel yörüngeler üzerinde hareket ettiğine inanıyorlardı. Parménides (m.ö. VI. yüzyıl) ve Eflâtun da (m.ö. 427-347) yerin küresel olduğunu savunmuştur. Ancak yerin yuvarlak oluşuna ilişkin sağlam kanıtları ilk defa Aristo geliştirmiş, ondan sonra bu görüş tartışmasız kabul edilmiştir. Aristo da kürenin en mükemmel şekil olduğuna inanıyor, bu sebeple evrenin ve yerin küre şeklinde olması gerektiğini söylüyordu. Filozof, Gökyüzü Üzerine adlı eserinde (II, 286b-287a) iki önemli gözlemi yerin küreselliğine kanıt göstermiştir: Kısmî ay tutulmasında yerin ay yüzeyine düşen gölgesi her zaman yay biçimindedir; gözlemcinin konumuna göre yıldızlar farklı yükseltide görülür. Aristo'nun bu hususta iki kanıtı daha vardır: Değişik coğrafî konumlara göre gündüz ve gece süresinin farklı olması, bir geminin önce yelkeninin ve ardından gövdesinin görünmesi. Yerin küreselliğinin kanıtlanmasından sonra çevresinin uzunluğu sorunu gündeme gelmiş ve ölçüm çalışmaları başlamıştır. Aristo yerin çevresinin 400.000 stadyum (yaklaşık 63.000 km.) olduğunu söylemiş, ancak nasıl bir yöntem uyguladığını bildirmemiştir. Konuya dair ilk güvenilir çalışma Eratosthenes (m.ö. 275-194) tarafından yapılmıştır.

Eratosthenes, aynı meridyen üzerinde yer alan Syene (günümüzdeki Asvan) ve İskenderiye şehirlerini ölçüm için kullanmıştır. Syene'de yaz dönencesinde öğle vaktinde güneş bir kuyunun dibini aydınlatıyorken, yani zenitte (tepe noktası) bulunuyorken İskenderiye'de zenitten 7 derece 12 dakika uzaklıktaydı. İki şehir arasındaki uzaklık ise 5000 stadyumdu. Bu verilerden hareketle Eratosthenes yerin çevresinin 250.000 stadyum (yaklaşık 46.250 km.) olduğunu belirlemiştir.

5000 stadyumu gören açı (7°12')/

360° = 5000 stadyum/Yerin çevresi

Eratosthenes'in ölçüm yöntemi doğru olmakla birlikte bazı verileri hatalı olduğundan gerçeğinden fazla bir değer ortaya çıkmıştır. Yer merkezli kuramın kurucusu sayılan Batlamyus, kendi zamanına kadar ulaşan astronomi bilgilerinin sentezini yaptığı ünlü kitabı Almagest'te (el-Mecistî) gezegenlerin hareketlerini matematiksel olarak açıkladığı gibi yerin küreselliğine ilişkin kanıtları da söz konusu etmiştir. Kitabının girişinde yer alan temel prensiplerinden biri şudur: Yer göğün merkezine yerleştirilmiş bir küredir. Çünkü güneş, ay ve yıldızlar farklı bölgelerde farklı zamanlarda doğar ve batarlar; doğuda ay tutulması batıdan daha öncedir; kuzey kutbuna giden bir gözlemci için güneyde kalan yıldızlar yavaş yavaş kaybolur. Eski Yunan'da Aristo ve Batlamyus tarafından ileri sürülen yerin küreselliğine ilişkin kanıtlamalara sonraki dönemlerde yeni kanıtlar eklenmiştir.

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra Ortaçağ kozmolojisinde fazla bir ilerleme kaydedilmemiştir. Zira Hıristiyanlık düşüncesi diğer bilimler gibi astronomiyi de etkilemiştir. Bu dönemde Hıristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle yerin düz olduğu görüşüne geri dönülmüş, astronomi ve kozmoloji çalışmalarında Kitâb-ı Mukaddes'teki inanç hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kalınmış, bunlarla çelişebilecek görüş ve yaklaşımlardan uzak durulmuştur. Bu dönemde yer düz, gökyüzü ise onun üzerine kapanmış bir yarımküre şeklinde düşünülmüş, yeri küresel kabul edenler dinsizlikle suçlanmıştır. Kilise babalarının eski Yunan astronomisini kınama ve yadsıma çabaları sonucunda bu astronominin yerini alabilecek bir kozmolojik sistem kurulması gündeme gelmiş, bu görevi kiliseye bağlı olmayan Kosmas adında bir kişi üzerine almış, onun yazdığı Christian Topography başlıklı kitap pek çok kilise babası tarafından kullanılmıştır. Kosmas'a göre yer evrenin merkezinde hareketsiz durmaktadır; bir çadır biçiminde olan evren içerisinde doğudan batıya uzunlamasına yerleştirilmiş masa gibi dikdörtgen bir düzlemdir ve okyanuslarla çevrilidir. Göğün duvarları okyanusların ötesiyle birleşmiş dört dikey yüzey, gökyüzü de kuzey ve güney duvarları üzerine oturan yarım silindir biçiminde bir çatıdır. Ancak Ortaçağ bilimi uzmanı Edward Grant, Amerika kıtası keşfedilinceye kadar Ortaçağ

boyunca Latin Batı’da ciddiye alınacak düz yer savunucusunun hiç olmadığını söyler. Zira Aristo’nun yerin küreselliğine ilişkin kanıtları çok güçlü, Batlamyus astronomisi de matematiksel olarak çok başarılıydı.

Öte yandan VIII ve IX. yüzyıllarda müslümanlar Yunan biliminin büyük bir bölümünü Arapça’ya aktarıp bilime katkıda bulunmuşlardır. Bu bilimsel uyanış döneminde yapılan çeviriler arasında Yunanca’dan Arapça’ya aktarılan eserlerin diğer dillerden aktarılanlara oranla daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâm’ın ilk dönemlerinde müslümanlar Yunan astronomisinden önce Brahmagupta’nın Siddhānta’sı aracılığıyla Hint astronomisini tanımışlar, Batlamyus’u keşfedinceye kadar araştırmalarını bu esere dayandırmışlardır. Daha sonra yapılan incelemelerle Batlamyus’un Almagest adlı kitabındaki kuramın doğru olduğu görülmüş ve bu eser astronomide temel kitap kabul edilmiştir. Müslüman bilginler, Batlamyus’un usullerine uyarak Bağdat’ta güneşin ve ayın yörüngelerini çeşitli zamanlarda gözlem aletleriyle incelemişlerdir. İslâm astronomları yerin küreselliği düşüncesini daha ilk dönemlerden itibaren kabul etmişlerdi. Nitekim IX. yüzyıl astronomlarından Fergānî’de bu açıkça görülür. Fergānî, Almagest’in özeti olan Cevâmiʿu ʿilmi’n-nücûm ve uṣûlü’l-ḥarekâti’s-semâviyye adlı kitabının üçüncü bölümünde yerin küreselliğine ilişkin eski Yunan’dan beri bilinen kanıtları sıralar. Fergânî, bilim adamlarının kara ve denizlerden meydana gelen bütün öğeleriyle birlikte yerin küre şeklinde olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirterek bununla ilgili üç kanıt sıralar: Güneş, ay ve

yıldızlar farklı bölgelerde farklı zamanlarda doğar; ay tutulması doğuda batıdakinden daha öncedir; kuzey kutbuna doğru yol alan bir gözlemci için güneydeki yıldızlar yavaş yavaş kaybolurken kuzeydeki yıldızlar görünmeye başlar. Fergânî’nin Batlamyus’tan aldığı bu kanıtlara (Almagest, Kitap I, Bölüm 4, s. 8-9) sonraki İslâm astronomlarında da rastlanır. Meselâ Bîrûnî’nin astronomi kitaplarında ve özellikle Kitâbü’t-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati’t-tencîm’de bunlar yer alır.

İslâm dünyasında yerin küreselliğinin kabul edilmesinin ardından yerin çapı ve çevresinin ölçülmesi gündeme gelmiştir. Yunanlar’ın stadyum, Hintliler’in yojanas ölçü birimleri zamana ve bölgelere göre değiştiğinden bunların hangi ölçü birimine karşılık geldiği bilinmiyordu; dolayısıyla bu

verilerle kesin sonuca varmak zordu. Bu sebeple İslâm astronomları, kendi yöntem ve ölçü birimlerini kullanıp yerin gerçek boyutlarını araştırmaya koyulmuşlardır. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un emriyle bu iş için meridyenin 1 derecelik yayının ölçülmesi ve bu yolla yerin çapı ve çevresinin bulunması çalışmaları başlatılmıştır. Kaynaklar Me'mûn zamanında iki farklı yerde ölçüm yapıldığını göstermektedir. Bunlardan biri Tedmür ile (Palmyra) Rakka arasında, diğeri Sincar ovasındadır. Ölçümü yapan bilim adamları arasında Hâlid b. Abdullah el-Merverrûzî, Sened b. Ali, Ali b. Îsâ el-Usturlâbî, Ahmed b. Buhtürî'nin isimleri geçmektedir. Bunlar aynı meridyende kalmak şartıyla biri kuzeye, diğeri güneye yönelmek üzere iki gruba ayrılmış, güneş 1 derecelik bir eğime ulaştığında ölçümler yaparak 1 derecelik yayın mesafesini hesap etmişlerdir. Tedmür ile Rakka arasındaki ölçüm sonucunda 1 derecelik meridyen yayı 56 1/4 Arap mili olarak bulunmuştur. Bir Arap mili 1973 m. kabul edildiğinde 1 derecelik meridyen yayı yaklaşık 110.981 metreye denk gelir; buradan da yerin çevresinin 39.952 km. olduğu sonucu çıkar. Sincar ovasında gerçekleştirilen ölçümde ise 1 derecelik meridyen yayının 57 Arap mili geldiği görülmüştür. Buna göre 1 derecelik meridyen yayı 112.461 m., yerin çevresi de 40.500 kilometredir. İslâm dünyasında yerin çevresinin ölçümüyle ilgili en meşhur çalışma ise Bîrûnî tarafından 980 yılında yapılmıştır. Bîrûnî, Hindistan'a yaptığı bir seyahat sırasında geniş bir ovaya hâkim yüksek bir dağa çıkmış ve orada ölçtüğü ufuk alçalma açısından yararlanarak yerin çevresinin büyüklüğünü hesap etmeyi başarmıştır. Buna göre,

r = ufkun alçalma açısı

r = yerin yarı çapı

h = dağın yüksekliği

AMC üçgeninde;

i = ufkun alçalma açısı

AM r

cos = - = -

MC r + h

buradan r çekilirse

r = (r + h) cos = r cos + h cos

r - (r cos () = h cos

r (1 - cos () = h cos

h cos

r = -

1 - cos

2 $\sin^2$

1-cos = - ’den

2

cos =

r = h -’dir.

2 $\sin^2$ L

Bîrûnî bu ölçümle yerin yarı çapını 3333 mil bulmuştur. Bir Arap mili yine 1973 m. alındığında yer yarıçapı r = 6576 km., yerin çevresi de 2 r’den 41.297 km. çıkar.

Yerin Küre Biçiminde Oluşunun Diğer Kanıtları. 1. Yukarıya atılan cismin tekrar yere düşmesi. Aristo’ya göre bu olgu yerin küre biçiminde olduğunu kanıtlar. Çünkü her cisim evrenin, dolayısıyla yerin merkezine doğru çekilir ve bu çekim sonucunda küresel bir bütünlük ortaya çıkar. 2. Yağmur

damlasının şekli. Copernicus'e göre yere düşen yağmur damlalarının aldığı şekil yerin küre biçiminde olmasının delilidir. Damlalar düşerken yere bakan yüzeyleri yuvarlak, arka tarafları ise biraz daha sivri olup bu şekil yer çekiminin etkisiyle oluşur. 3. Bir cismin ağırlığının her yerde aynı olması. Yer küre biçiminde olmasaydı cismin ağırlığı çeşitli yerlerde farklı olacaktı; halbuki böyle bir şey gözlenememiştir. Bir kürenin yüzeyinin her noktası merkeze eşit uzaklıkta bulunduğundan merkezin belli bir cisme uyguladığı çekim gücü de küre üzerindeki her noktada eşittir. 4. Coğrafya seyahatleri. Ortaçağ'ın sonlarında birçok gemici yerin yuvarlak oluşu düşüncesinden yararlanarak açık denizlere açılmış ve coğrafya keşifleri yapmıştır. Bu seyahatlerin çoğunun amacı Avrupa-Asya arasında yeni ticaret yolları bulmaktı; ancak sonraları yerin yuvarlaklığını ispata yönelik seyahatler de yapılmıştır. Ortaçağ'da yerin büyüklüğüne dair görüşler yine Aristo ve Batlamyus'tan çıkarılmış, evrenin uçsuz bucaksız büyüklüğü ile karşılaştırıldığında yerin bir nokta kadar olması gerektiği düşünülmüş, bu görüş Ortaçağ boyunca evren bilimiyle ilgili eserlerde sürekli tekrarlanmıştır. Ancak yerin ölçülebilir büyüklüğü de ele alınmış ve genellikle Eratosthenes'in bulduğu değer doğru kabul edilmiştir. Eratosthenes'in ileri sürdüğü görüş, Ortaçağ'da özellikle Sacrobosco'nun Sphaera (küre üzerine) ve Pierre d'Ailly'nin Imago Mundi (dünya imgesi) adlı eserleriyle çok yaygınlaşmıştır. D'Ailly müslüman astronomların konuya ilişkin bulgularına da yer vermiş ve özellikle Fergānî'nin yerin çevresini 20.400 mil (40.253.688 m.) bulduğundan söz etmiştir. Bu değerin Eratosthenes'in düşündüğünden (yaklaşık 46.250 km.) daha küçük olması, Kristof Kolomb'un Atlas Okyanusu'nu geçerek Hindistan'a ulaşma niyetini gerçekleştirmesinde cesaret verici bir rol oynamıştır. Kolomb'a göre daha küçük bir yeryüzü İspanya ile Hindistan arasında daha küçük bir okyanus demekti. Kolomb, gezi notlarında seyahatleri sırasında Lizbon'dan Guinea'ya olan rotayı dikkatlice gözlemlediğini ve her 1 derece için Fergānî'nin değeri olan 56 2/3 millik değer bulduğunu, bu ölçüme güvenilmesi gerektiğini yazmıştı (Fiske, I, 377-378). Dünyanın yuvarlak olduğunu ispatlayan en önemli coğrafya seyahati Portekizli denizci Magellan'a aittir. 20 Eylül 1519'da başlanan yolculuk, Magellan'ın Filipin adalarında yerliler tarafından öldürülmesinden sonra yardımcısı Elcano tarafından 6 Eylül 1522'de tamamlanmış ve bu yolculukla yerin yuvarlak olduğu ispatlanmıştır. 5. Güneşin doğudan doğup batıdan batması. Güneş doğup batıncaya kadar yay biçiminde bir yol çizer ve bu yay takip edilirse

yeryüzünün küreselliği anlaşılır. 6. Güneşin yeryüzünün her yerinde aynı anda doğmaması. Dünya düz olsaydı güneş yeryüzünün her yerinde aynı anda doğar ve batardı; buna bağlı olarak yeryüzünün her yeri aynı anda aydınlanır ve karanlığa gömülürdü. 7. Gölgenin kutuplara doğru uzaması. Aynı meridyen üzerinde kuzeydeki bir çubuğun gölge boyunun güneydekine nazaran daha uzun oluşu dünyanın yuvarlaklığını gösterir. 8. Güneş ışınlarının dünyaya geliş açısı. Güneş ışınlarının farklı bölgelere farklı açılarda düşmesi yerin küre olmasından ileri gelir. 9. Ufuk çizgisinin

daire biçiminde algılanması. Açık sahada ufkun daire şeklinde olması ve yükseğe çıktıkça bu dairenin genişlemesi ancak küresel bir yüzeyde görülebilir. 10. Yüksek yerlerin uzaklardan görülememesi. Eğer yeryüzü düz olsaydı üzerindeki yükseltiler güçlü bir teleskopla çok uzaklardan bile görülebilirdi. 11. Durgun su yüzeyinde ayın görüntüsü. Ayın durgun bir su yüzeyindeki görüntüsü aslından daha küçüktür, bunun sebebi ise yeryüzü üzerindeki suların dışbükey olmasıdır. 12. Seviye denemesi. Durgun bir suya aynı uzunlukta birkaç çubuk dikildiğinde en önde ve en arkada bulunan çubukların daima ortadaki çubuklardan daha düşük seviyede kaldığı gözlenmiştir, bu durum yeryüzünün küreselliğinden ileri gelir. 13. Uydu fotoğrafları. Yapay uydulardan ve aydan alınan fotoğraflar yerin küre biçiminde olduğunu ortaya koymaktadır.

Yerin Sferoid Biçimi. XVII. yüzyılda sarkaçlı saatler kullanılmaya başlandıktan sonra Paris'teki saatlerin başka yerde zamanı farklı gösterdiği görülmüştür.

Paris gözlemevi, astronom John Richer'i Merih gözlemi için 1672 yılında Orta Amerika'daki Cayenne adasına göndermiş, Richer, gözlem için yanına Paris gözlemevinin en iyi sarkaçlı saatini almış ve saatin sarkacını Paris'te 993,9 metreye ayarlamıştır; ancak adada saat dakik çalışmamış, saatin dakik çalışması için sarkacın boyunu 3,9 mm. kısaltmak gerekmiştir, bu da yer çekiminin her yerde aynı olmadığı anlamına geliyordu. Newton'a göre saatlerdeki bu düzensizlik yerin biçimine ve buna bağlı olarak kütle çekimine bağlıydı. Saat ekvatorda geri kalırken kutuplarda ileri gittiğine göre yer sferoid biçiminde, yani ekvatorda şişkin, kutuplarda basık olmalıydı (gerçekten de yerin ekvatoral yarı çapı ile kutbî yarı çapı birbirine eşit değildir; birincisi 6378, ikincisi 6357 kilometredir). Yerin sferoid ya da

elipsoid biçiminde olduğunu o dönemde ve günümüzde yapılan jeofizik ölçümler de desteklemiştir. Yalnız yerin elipsoid şeklinde olduğunu söylemek onu geometrik bir şekil olarak kabul etmek demektir. Halbuki yer geometrideki hiçbir şekle benzemeyen (1/297 oranındaki basıklığı sebebiyle) bir biçimdedir. Bundan dolayı yerin şekline "geoid" denir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles, Gökyüzü Üzerine (trc. Saffet Babür), Ankara 1997; Ptolemy (Batlamyus), Almagest (trc. R. C. Taliferro, Great Books of Western World [ed. R. M. Hutchins], XVI içinde), Chicago 1952; Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998; Bîrûnî, Kitâbü't-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. ve nşr. R. R. Wright v.dğr.), London 1934; a.mlf., el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî (nşr. Seyyid Hasan Bârânî), Haydarâbâd 1373-75/1954-56, I-III; Ali Kuşcu, Mirʾâtü'l-âlem (trc. Seyyid Ali Paşa, nşr. Yavuz Unat), Ankara 2001; Salih Zeki, Yeni Kozmografya, İstanbul 1331; a.mlf., Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1921, I, 387; a.mlf., Âsâr-ı Bâkiye (nşr. Remzi Demir v.dğr.), Ankara 2003, I-II; Ali Yar, Kozmoğrafya, İstanbul 1933; Besim Darkot, Kartografya Dersleri, İstanbul 1957, s. 3, 4, 5, 6, 9, 10; a.mlf., "Sema Hareketleri ve Doğu Âlemi", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, V/9, İstanbul 1958, s. 1-10; Muzaffer Şerbetçi, İlk Çağlardan Günümüze Kadar Yerin Biçimi ve Büyüklüğü, Trabzon 1979; Aydın Sayılı, Mısır ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982; J. N. Fiske, The Discover of America, Boston 1983, I, 377-378; Salih Karaali, Genel Astronomi, İstanbul 1985, I; Tuba Uymaz, Seydî Ali Reis'in Hülâsa el-Hey'e (Astronominin Özeti) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme (yüksek lisans tezi, 2009), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mesut Elibüyük, Matematik Coğrafya, Ankara 2000; Yavuz Unat, İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi, Ankara 2001; a.mlf., Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim, İstanbul 2008; a.mlf., "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 11, Ankara 2000, s.

633-696; a.mlf., “Yer’in Küresel Olduğuna İlişkin Görüşün Tarihsel Gelişimi”, Bilim ve Ütopya, sy. 92, İstanbul 2002, s. 8-13; İbrahim Hakkı Akyol, “Arz”, İA, I, 653-657; Metin Tuncel, “Darkot, Mehmet Besim”, DİA, VIII, 500-501.

Yavuz Unat

YERASIMOS, Stefanos

(1942-2005)

Türkiye ve Osmanlı tarihi üzerinde çalışmalarıyla tanınan araştırmacı, yazar.

29 Ocak 1942'de İstanbul'da bir Rum Ortodoks ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 1966'da Devlet Güzel Sanatlar Akademisi (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) Mimarlık Bölümü'nden mezun oldu. 1968'de Institut d'Urbanisme de l'Université de Paris'ten şehircilik diploması aldı. 1973'te Sorbonne Üniversitesi'nde azgelişmişlik sürecinde Türkiye, 1986'da Osmanlı Devleti'nde gezginler konulu doktora tezlerini hazırladı. Université de Paris VIII Şehircilik Bölümü'ne 1972 yılında öğretim asistanı olarak girdi. Aynı üniversitede 1986'da öğretim üyeliğine yükseldi, 1989'da profesör unvanını aldı. 1994-1999 yılları arasında İstanbul'da Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nde (l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes) müdürlük yaptı. UNESCO'nun İstanbul'u konu alan çeşitli tasarılarında ve 1999-2001 yıllarında Fransa Dışişleri Bakanlığı'nda Ortadoğu, Balkanlar ve özellikle Türkiye konularında danışmanlıkta bulundu. 20 Temmuz 2005'te Paris'te öldü ve Père Lachaise mezarlığında gömüldü.

Stefanos Yerasimos özellikle üç ciltlik Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye adlı geniş araştırması (İstanbul 1974-1977) ve Ekim Devrimi'nden Millî Mücadele'ye Türk-Sovyet İlişkileri 1917-1923 adlı kitabıyla (İstanbul 1979) tanınmıştır. 1980-1985 arasında Paris'te François Maspero/La Découverte Yayınevi için Doğu'yu ve özellikle Türkiye'yi gezmiş seyyahların metinlerini yayıma hazırlamış ve Marco Polo, İbn Battûtâ, J. B. Tavernier, J. Thévenot, J. P. de Tournefort, J. Nicolas de Nicolay'ın yazılarından oluşan on iki ciltlik bir eser ortaya çıkmıştır. Bu seyahatnâmelerin bir kısmı ölümünden sonra Türkçe olarak neşredilmiştir. 1989'da CNRS Yayınları'ndan J. Nicolas de Nicolay'ın seyahatnâmesini çıkaran Stefanos Yerasimos'un XIV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde dolaşan seyyahları kapsayan bir çalışması da 1991'de Türk Tarih

Kurumu'nca Fransızca yayımlanmıştır (Les voyageurs dans l'Empire ottoman). Yerasimos'un Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri (İstanbul 1993), Milliyetler ve Sınırlar: Balkanlar, Kafkasya ve Orta Doğu (İstanbul 1994), Kurtuluş Savaşında Türk-Sovyet İlişkileri, 1917-1923 (İstanbul 2000), İstanbul: İmparatorluklar Başkenti (İstanbul 2000), Süleymaniye (İstanbul 2002), Sultan Sofraları: 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı (İstanbul 2004), Deux ottomans à Paris sous le directoire et l'empire: Relations d'ambassade/Morali Seyyid Alî Efendi et Seyyid Abdürrahim Muhibb Efendi (Paris 1998) adlı kitaplarının yanı sıra İstanbul tarihi başta olmak üzere Osmanlı tarihinin çeşitli yönlerine ışık tutan 100 kadar makalesi yayımlanmıştır. Onun derlediği, trajik bir dönemi anlatan İstanbul 1914-1923 adlı eserde de (İstanbul 1997)

Balkanlar'dan Basra körfezine, Rusya steplerinden Mısır'a uzanan imparatorluğun başşehri İstanbul bir çağ dönümünü izleyecek yeni günlere hazırlanmakta olan bir şehir biçiminde resmedilmiştir. Yerasimos'un hemen bütün kitapları hem Türkçe hem Fransızca yayımlanmış, ayrıca birçok derginin yayın kurulunda yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tülay Artan, "Benim Tanıdığım Stefanos Yerasimos: Bir İstanbul Tarihçisi", Toplumsal Tarih, sy. 144, İstanbul 2005, s. 64-73; Cânâ Bilsel, "Stefanos Yerasimos'un Kent ve Şehircilik Tarihinde Açtığı Yeni Ufuklar Üzerine: Bir Mekânbilimcinin Zamanda Yolculuğu", İstanbul, sy. 55, İstanbul 2005, s. 16-24; Pierre Chuvin, "Bir İnsan… Bir Kent: Stefanos Yerasimos ve İstanbul" (trc. Pınar Dost), a.e., s. 27-31; Nora Şeni, "Kozmopolit Bir Bilge: Stéphane Yerasimos" (trc. Ece Gürel - Merve Gürses), a.e., s. 34-35; Pierre Pinon, "Akademik Ortamda Paylaşılan Bir Yaşam: Yerasimos ile Yirmi Yıl" (trc. Thomas Ferdinand Berchtold), a.e., s. 36-41; Derin Öncel, "Zorlu Bir Araştırma Serüveninin Doktora Tezine Dönüşme Sürecinde Stefanos Yerasimos", a.e., s. 42-47; Nicolas Vatin, "İstanbul Mezarlıklarında Ortak Çalışmalarımız: Stefanos Yerasimos ile Anılarım" (trc. Thomas Ferdinand Berchtold), a.e., s. 50-55; Semih Vaner,

“Büyük Rum’u Kaybettik” (trc. Thomas Ferdinand Berchtold), a.e., s. 56-57.

Tülay Artan

YERGÖĞÜ

Romanya'da Tuna kıyısında tarihî bir şehir.

Bükreş'in 65 km. güneyinde Tuna nehrinin sol kıyısı üzerinde bir liman şehridir. Bugün Giurgiu adıyla bilinir. Kaynaklara göre Doğu Roma İmparatoru Iustinianos (527-565) tarafından Theodorapolis adıyla kuruldu. 600 yıllarında ortadan kalktığı belirtilen şehrin daha önce de bir küçük yerleşme yerinin (Golyamo) bulunduğu anlaşılmaktadır. Şehir XIV. yüzyılda Cenovalılar'ın ticarî kolonisi olarak yeniden teşekkül etti, buraya Cenova (Ceneviz) Cumhuriyeti'nin mukaddes hâmisi San Giorgio'nun adı verildi. Ardından Giorgio/Giurgiu diye anıldı. Osmanlılar bu adı Yergöğü/Yerkökü/Yerkövü/Yerköki şeklinde okunacak bir imlâ ile kaydettilerse de bunu nasıl telaffuz ettikleri tam olarak belli değildir. XV ve XVI. yüzyıllara ait bazı Osmanlı belgelerinde Tuna'nın sağ kıyısında Yergöğü'nün karşısında bulunan Rusçuk (Ruse) için "Yergöğü beri yaka", Giurgiu için de "Yergöğü öte yaka" ifadeleriyle iki ayrı Yergöğü'nden söz edilir. Burası muhtemelen Tuna nehrinde Osmanlılar'ın dayandığı dinî ve fikrî bir uç hattına işaret ediyordu.

Giurgiu meskûn bir yer olarak ilk defa 1394'te Codex Latinus Parisinus'ta geçer. İkinci kayıt 1403 yılına aittir. Bu yerleşme birimi önündeki adada yer alan küçük kaleden ilk defa 1409'da söz edilir. Asıl Eflak toprağındaki büyük kale Çelebi Mehmed tarafından değil Eflak Voyvodası I. Mircea ("cel Batran"/Koca Mircea 1386-1418) tarafından yaptırıldı. Hatta inşaatın masraflarının tuz satışıyla sağlandığı rivayet edilir. Bu kale son araştırmalara göre 1417'de değil 1420'de Osmanlılar'ca ele geçirildi. Dobruca da aynı yılda Osmanlı topraklarına katıldı. Ayrıca Tuna'nın sağ kıyısındaki Turnu (Kule/Holovnik) ve Orşova (daha sonra Fethülislâm) ilhak edildi. 1427'de Eflaklılar Giurgiu Kalesi'ni geri aldı. Ancak 853'te (1449) burası tekrar Osmanlı kontrolü altına girdi ve XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı tahrir kayıtlarında yer aldı. Bazı kaynaklara göre ise burada kesin Osmanlı idaresi 952'de (1545) tesis edildi. Yergöğü merkez olmak üzere etraftaki yirmi beş köy dahil edilerek şehir bir kaza haline getirildi. XVI. yüzyılın sonundaki büyük savaşlar sırasında Yergöğü bazı

olaylara sahne oldu. 1595 Ekiminde Eflak’tan dönen orduyu takip eden akıncılar burada Eflak Voyvodası Mihal’in baskınına uğradılar.

1659’da Eflak Voyvodası III. Mihnea’nın isyanı sırasında Yergöğü Kalesi ateşe verildi. 12 Eylül 1771’de Ruslar’ın Yergöğü’ne saldırısı buradaki kuvvetlerce önlendi. Küçük Kaynarca Antlaşması’na esas teşkil eden ilk mütareke burada yapıldı. 1787-1792 Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşları döneminde Avusturya kuvvetleri 8 Haziran 1790’da Yergöğü’ye kadar indilerse de Osmanlı askerleri tarafından geri püskürtüldüler. 19 Eylül 1790’da Ziştovi Antlaşması öncesi Osmanlı-Avusturya savaşlarını sona erdiren mütareke de burada yapıldı. Bu savaşlar dolayısıyla kaleye büyük önem verildi, kale Tuna savunma hattında belirleyici bir yere sahip oldu. 1789-1790’da esaslı bir tamir gördü (BA, D.BŞM, nr. 5721). Yergöğü 27 Eylül 1810’da Ruslar’ın eline geçti. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı neticesinde Edirne Antlaşması’na göre (2-14 Eylül 1829) İbrâil ve Kule/Turnu ile Eflak Prensliği’ne bırakıldı. Eflak Voyvodalığı ile Osmanlı Devleti arasındaki sınırı Tuna nehri teşkil ediyordu ve Yergöğü askerî istihkâmı tamamen yıktırılmıştı. Bu kale dört köşeli olup çeşitli kapıları vardı ve etrafı hendekle çevriliydi. Kale içinde Çelebi Mehmed Camii bulunuyordu. Evliya Çelebi 1651’de burada 300 askerin bulunduğunu bildirir. Kalenin daha sonra artan stratejik önemi bu sayının artmasını sağladı. 1828-1829 savaşı öncesi sadece topçu sayısı 213’ü buluyordu (BA, KK, nr. 4834). Yergöğü 1854’te Osmanlı-Rus savaşı sebebiyle Osmanlılar için yeniden önem kazandı. Aynı yıl Silistre muhasarasının ardından Ruslar Bükreş’i istilâ ettiler, ancak Yergöğü’nde Osmanlılar’ca bozguna uğratıldılar. Ruslar geri çekilirken Yergöğü’nün depolarını yaktılar.

Osmanlı idaresinde Yergöğü kazası Niğbolu sancak beyiliğine bağlı idi. Evliya Çelebi’ye göre Yergöğü kadısının yevmiyesi 150 akçeydi. Eflak Voyvodalığı ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerde Yergöğü kadısı önemli bir yere sahipti. 1715’te Eflak Voyvodası Ştefan Cantacuzino’nun Dîvân-ı Hümâyun’a yolladığı arzında Yergöğü kadısının Eflak kesiminde müslümanlarla gayri müslimler arasındaki davaları görmekle vazifeli olduğu belirtilir (BA, A.DVN, Dosya 692/62). Ayrıca Yergöğü kadısı Eflak’ta İstanbul için satın alınan erzak fiyatlarını kontrol ederdi (BA, A.DVN, Dosya 653/73). Kasabanın Osmanlı dönemindeki nüfus durumu hakkında XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait bilgiler mevcuttur. 937’de (1530)

düzenlenen bir icmal defterinde “kal‘a-i Yergöğü öte yaka” şeklinde anılan kasabanın varoşunda oturan müslüman ve gayri müslim nüfusun Eflak tarafında kalması dolayısıyla avârız türü vergilerden muaf tutulduğu belirtilmişti. Bunların görevi herhangi bir saldırı karşısında kaleyi korumak ve tamirini gerçekleştirmekti. Kasabada kırk bir hâne, yirmi bekâr erkekten oluşan müslümanlarla 118 hâne, seksen bekâr erkekten meydana gelen hıristiyan nüfus kaydedilmişti. Bu rakamlara göre kasaba 800’ü bulan sivil nüfusa sahipti ve bunun 200 kadarını müslümanlar teşkil ediyordu. Kaledeki muhafızlarla bunların aileleri de hesaba katıldığında müslüman nüfusun bundan daha fazla olacağı tahmin edilebilir. Kasabanın vergi hâsılatı 30.600 akçe dolayındaydı. Ayrıca kaledeki silâhlar teker teker belirtilmişti (370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri, II, 560-561). Bundan bir asır sonra Evliya Çelebi’nin verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Ona göre 1061’de (1651) kalenin doğusundaki varoşta tahta örtülü 600 güzel ev vardır. Bu durumda toplam nüfusu 3000 civarına ulaşır. 3000-4000 dolayında olduğu kaydedilen bu rakam 1595’teki nüfus verileriyle uyuşur. 1108 (1696-97) yılına ait cizye defterine göre bütün kazanın cizye veren gayri müslim sayısı 4229’dur (BA, KK, nr. 3821). Buna göre kazada 17.000 dolayında nüfus vardır. Bunların

çoğu Eflaklı idi. Müslüman nüfus daha çok şehirde toplanmıştı ve asker, tüccar, esnaftan oluşuyordu. Evliya Çelebi’ye göre Yergöğü kasabasında bir hamam, ayrıca yetmiş seksen dükkân mevcuttur, iskelesi de büyüktür. Daha XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başlarında Yergöğü İskelesi’nin hayli faal olduğuna dair kayıtlara rastlanır (BA, MAD, nr. 30). Buradan elde edilen gelirden saray mensuplarına tahsisat ayrılmıştı. Tuna defterdarlığı teşekkül edince gelirleri oraya bağlandı. 1000 (1592) yılında Yergöğü İskelesi, yakınındaki Tutrakan ile birlikte mukātaaya verilmişti (BA, KK, nr. 1774/11).

1829’da Edirne Antlaşması’na göre Yergöğü kasabası ve kazası Eflak Prensliği’ne terkedilmiş, ancak bazı Türkler’in gayri menkulleri şehirde kalmıştı. Romanya’nın bağımsızlığını ve bu ülkeye Dobruca’nın katılmasını onaylayan Berlin Kongresi’n-den (1878) bir süre sonra Osmanlı Devleti ile Romanya arasında yapılan anlaşma gereği Romanya’da kalan gayri menkullerin tesbiti amacıyla İstanbul Hariciye Nezâreti bünyesinde Romanya Muhacirîn Komisyonu kuruldu. Bu komisyon Yergöğü’deki

malların durumuyla da ilgilendi. Evliya Çelebi burada Çelebi Mehmed Camii'n-den başka Şeyh Uryan Mehmed Dede ve Rusçuklu Kâtib Emânî Çelebi'nin ziyaretgâhlarından söz eder. Şehirde günümüze ulaşan bir Osmanlı eseri yoktur. Yergöğü bugün önemli bir sanayi (gıda ve halı sanayii) ve liman şehridir. 1869'da demiryolu ile Bükreş'e bağlanmış, 1954'te Rusçuk'la da iki katlı bir köprüyle demiryolu ve karayolu bağlantısı kurulmuştur. 2002 istatistiklerine göre şehrin nüfusu 70.000 dolayındadır, halkın % 96,5'i Romen'dir.

BİBLİYOGRAFYA

370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 2002, II, 560-561; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 314-315; M. Guboğlu - Mustafa A. Mehmet, Cronici turceşti privind Tarile Române, Bucureşti 1974, II, 35 vd.; M. Maxim, "Documente turcesti privind Kazaua Giurgiului in secolul XVI", Ilfov-file de Istorie, Bucureşti 1978, s. 187-194; a.mlf., "Ottoman Documents Concerning the Wallachian Salt in the Ports on the Lower Danube in the Second Half of the Sixteenth Century", RESEE, XXVI/2 (1988), s. 113-122; a.mlf., "Tuna-i Amire. L'organisation financière et militaire du Danube ottoman aux XVIe et XVIIe siècles à la lumière de documents ottomans inédits", Romano-Turcica, I, Istanbul 2003, s. 75-82; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VIII, 500-501; A. Popescu, "Giurgiu -San Giorgio-Yerköğü", Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani, Braila 2004, s. 601-608; P. Cernovodeanu, "Cetatea Giurgiului. Studiu istorico-militar", Studii şi materiale de muzeografie şi istorie militara, sy. 2-3, Bucureşti 1969-70, s. 70-167; V. Ciocaltan, "Competitia pentru controlul Dunarii Inferioare", Revista de Istorie, XXXV/10-11, Bucureşti 1982, s. 1088-1099, 1191-1203.

Mıhaı Maxım

YERLİ KULU

Osmanlılar'da eyalet askeri olarak hizmet veren askerî zümreler için kullanılan tabir.

Genellikle stratejik öneme sahip büyük kalelerde istihdam edilmek amacıyla mahallinden toplanan ve hizmete alınan askerleri ifade eder. Yerli kulunun Osmanlı askerî sistemine bir zümre teşkil edecek ölçüde dahil oluşu XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlar. Geleneksel askerî sistemin ihtiyaçlara cevap veremez hale gelmesi üzerine taşra şehir ve kasaba halkından toplanan bu askerler tamamen gönüllü statüsünde idiler. Merkezden bir süreliğine gönderilen kapı kulları ile karıştırılmamaları için bu adla, bazan da "yerli kulu gönüllüleri" diye anılırlardı. Ayrıca yeniçeri olarak taşrada görev yapanların buralarda dâimî şekilde yerleşmeleri ve bunların çocuklarının da aynı unvanı kullanmalarıyla meydana gelen askerî zümreler "yerli çeri, yerliye" şeklinde adlandırılmış, bu gruplar da bir çeşit yerli kulu haline dönüşmüştür. Genelde bölük adı altında teşkilâtlandırılan yerli kullarından bazıları savaşlara serdengeçti unvanıyla katılırlardı. Sayıca fazla olan Bağdat'takilere Bağdat kulu veya beledî asker de denirdi. XVII. yüzyıl başlarında, burada mevcut yerli kulu statüsündeki yeniçerilerden meşrû vâris bırakmadan ölenlerin terekelerinin kapıkulu yeniçerilerinde olduğu gibi hazineye alınması kararlaştırılmıştır.

Yeniçeri, cebeci, topçu gibi sınıflar yanında serhad kulu genel adı altında teşkilâtlanan azeb, hisar eri (hisarlı, hisar ereni), sekban, lağımcı ve müsellem adı verilen birlikler de vardı. Bu kavramlar zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Yerli kulu askerlerinin kayıtları defterdarlığa bağlı Büyük Kale Kalemi'nde tutulurdu. Ulûfeleri genelde bulundukları yerden karşılanan yerli kullarına ihtiyaç halinde merkezden de ödeme yapılırdı. Meselâ Bozcaada yerli kullarının mevâcibi Biga'daki tuzlaların gelirlerinden elde ediliyordu. Eyaletlerde ayrıca deli, gönüllü ve beşlü adlarıyla hizmet veren askerî teşekküller mevcut olup bunlar doğrudan beylerbeyinin maiyetinde hizmet verirlerdi. XVII. yüzyıldan itibaren sıkça gerçekleşen vali değişiklikleri zaman zaman yerli kulu ile kapı kulu askerlerini karşı karşıya getirir, şiddetli ve kanlı çarpışmalara yol açardı;

hatta yerli kullarının ihaneti yüzünden kalelerin elden çıktığı bile olurdu. Geri alınan kaleler tahkim edilirken yerli kulu yerleştirilmesine de özen gösterilirdi. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa, Belgrad'ı geri alınca burayı tahkim ederken 2660 civarında yerli kulu koymuştur.

XVII. yüzyıl ortalarında Şam ve Bağdat'taki yerli kulu askerlerinin zamanla sayılarının fazlaca artması kendilerine siyasî ve idarî bir kısım işlere karışma hakkı vermiş, bunlar bazan merkezden gönderilen beylerbeyileri de dinlemez olmuştur. XVII. yüzyılın ilk yarısında Bağdat yerli kullarının lideri konumundaki Bekir Subaşı'nın hile ile beylerbeyiliği ele geçirdiği, cezalandırılmak istenince İran şahına sığındığı, Osmanlı Devleti ile Safevîler'i karşı karşıya getirip yıllarca süren bir savaşa yol açtığı bilinmektedir. Nitekim yüzyılın sonlarında Sadrazam Amcazâde Hüseyin Paşa, Bağdat Valisi Daltaban Mustafa Paşa'ya gönderdiği kāimede oradaki yerli kullarının önemine dikkat çekmiştir (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 193-194). Şam ve Bağdat'taki yerli kulları Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı döneminde tenkil edilmişse de varlıkları devam etmiştir. Askere duyulan ihtiyacı karşılamak amacıyla oluşturulan yerli kullarından genelde beklenen hizmet görülememiştir. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra yerli kulları da dağıtılmış, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla kurulan modern orduya paralel olarak

taşra eyaletlerinde de tâlimli askerî birlikler kurulmaya başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 7, hk. 1308; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 103; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 17, 90, 123, 157, 193-194, 208; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 502, 516; III, 1115; IV, 1682, 1823, 1824; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 192, 290, 492, 685, 713, 769; D'Ohsson, Tableau général, VII, 383; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 153 vd., 325, 395, 407; III/2,

s. 287-288; IV/2, s. 344; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 358; Pakalın, III, 185, 634; Abdul-Karim Rafeq, “Yerliyya”, EI^2 (İng.), XI, 333-334.

Abdülkadir Özcan

YERME

(bk. ZEM).

YERMÜK SAVAŞI

(معركة اليرموك)

Suriye’de Bizans egemenliğini sona erdiren ve müslümanların bölgeye hâkim olmasını sağlayan savaş (15/636).

Hz. Ebû Bekir’in gönderdiği ordular karşısında yenilgiye uğrayarak Suriye ve Filistin’deki egemenliğinin sarsıldığını gören Bizans İmparatoru Herakleios, müslümanları ele geçirdikleri yerlerden söküp atmak amacıyla büyük bir ordu hazırlayarak Ürdün’ün doğusuna açılan ve aynı adı taşıyan nehrin kenarındaki Yermük vadisine sevketti. Ordunun başkumandanlığını Theodoros Trithurios’a (Sakellarios), yardımcı kumandanlığı Vâhân’a verdi, kendisi Antakya’da kalmayı tercih etti. Orduda Gassânî emîrlerinden Cebele b. Eyhem’in komutasında Kudâa, Gassân ve diğer bazı Suriyeli hıristiyan Araplar’la Ermeniler de yer alıyordu. İbn İshak, Bizans ordusundaki asker sayısını 100.000 olarak kaydeder (İbn İshak’tan naklen, Taberî, I, 2347). Diğer bazı kaynaklarda 120, 200, hatta 400.000 gibi abartılı rakamlar görülür (Belâzürî, s. 160; İbn A‘sem el-Kûfî, I, 230). De Goeje, Bizans kaynaklarına dayanarak 80.000 rakamını verir (Memoire, s. 113). Bizans ordusunun sayısını çok daha az gösteren araştırmacılar da vardır (Kaegi, s. 198). Bizanslılar’ın hazırlıklarından haberdar olan Suriye orduları başkumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh, gayri müslim halkı himaye edemeyecekleri için toplanan cizyenin iadesinden sonra Humus ve Dımaşk’taki kuvvetlerin geri çekilmesine, bölgedeki diğer kuvvetlerle birleşerek Yermük vadisine hareket edilmesine karar verdi. 25.000’i aşkın orduda 100’ü Bedir gazisi 1000 kadar sahâbî bulunuyordu. Bunların arasında Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk, Ümmü Habîbe bint Âs, Havle bint Sa‘lebe el-Ensâriyye gibi kadın sahâbîler de vardı (Taberî, I, 2348-2349; Belâzürî, s. 160).

Hâlid b. Velîd, Ebû Ubeyde ve diğer kumandanlarla istişare ettikten sonra Araplar’ın daha önce bilmedikleri bir savaş nizamını (bölük ve tabur sistemi) ilk defa bu muharebede uygulamaya karar verdi. Kalabalık Bizans ordusunun küçük birliklere ayrıldığını görünce o da ordusunu otuz sekiz

küçük bölüğe ayırıp her birinin başına bir kumandan tayin etti, böylece ordunun bir arada bulunma tehlikesini önlemek istedi. Destek ve emniyet için Saîd b. Zeyd kumandasındaki bir bölüğü ordunun arka tarafına yerleştirdi. Kumanda ettiği süvari birliğini iki kısma ayırarak birinin başına kendisi geçti, diğerininkine de Kays b. Hübeyre'yi getirdi. Birliklerden birini sağ, diğerini sol tarafta ordunun arkasına gizleyip yerleştirerek savaş nizamına soktu; muharebenin gelişmesine göre bunların harekete geçmesini sağlayacak tedbirleri aldı.

636 yılı yaz sıcağında iki ordu üç ay kadar bekledi. Ardından Yermük Muharebesi, Bizans'ın çok şiddetli bir saldırısıyla başladı ve Bizans birlikleri İslâm ordugâhına kadar ilerlemeyi başardı. Savaşa hazırlık yapıldığı sırada İslâm ordusuna katılan Lahm ve Cüzâm kabilelerine mensup bazı askerler savaşın en şiddetli anında kaçmaya ve yakında bulunan köylere sığınmaya başladı. Bu arada müslüman askerlerden de savaş meydanını terkedip kaçanlar oldu. Bu da İslâm ordusunu zor durumda bıraktı. Hâlid b. Velîd hemen gerekli tedbirleri aldı. Bir yandan İslâm ordusunun gerisinde bulunan savaşçı kadınlara kaçanları öldürme emrini verirken bir yandan da savaşın kaderini değiştirecek olan süvarilerin hücuma geçecekleri vakti kolluyordu. Bizans ordusunun ilk saldırılarını karşılayan Hâlid b. Velîd süvarilerine Bizans süvari birlikleriyle piyadelerin arasındaki boşluğa doğru hücum emri verdi ve iki birlik arasındaki irtibatı kopardı. Sonuçta çok şiddetli bir savaşın ardından müslümanlar kendilerinden çok kalabalık olan Bizans ordusunu bozguna uğratmayı başardılar. Böylece askerî dehasını ortaya koyan Hâlid b. Velîd, Resûl-i Ekrem'in kendisine verdiği "Seyfullah" unvanı yanına bir de Suriye fâtihi unvanını kazandı. 12 Receb 15 (20 Ağustos 636) tarihinde cereyan eden savaşta Bizans ordusu ağır bir yenilgiye uğradı; başkumandan Theodoros ve çok sayıda asker öldürüldü, sağ kalanlar Filistin, Antakya, Halep, el-Cezîre ve İrmîniye taraflarına kaçtı.

İslâm ordularıyla mücadeleyi önce Humus'ta, ardından Antakya'da cephe gerisinden yönetmiş olan İmparator Herakleios bölgede Bizans varlığını sona erdiren bu savaştan sonra Antakya'dan ayrıldı. Urfa'da ve Samsat'ta dağılan ordusunu toparlamaya çalıştıysa da başarı sağlayamadı. İyâz b. Ganm'ın cizye karşılığı ele geçirdiğini öğrendiği Malatya'yı yolladığı askerlerle yaktırdıktan sonra Eylül 636'da İstanbul'a döndü. Müslümanlar

daha önce ellerinden çıkmış bulunan Dımaşk ve Humus’a gayri müslim yerli halkın sevgi gösterileriyle girdiler. Bizans’a ait Antakya, Halep, Kudüs, Kaysâriye, Urfa dahil el-Cezîre bölgesi şehirleri yanında İrmîniye’yi de ele geçirdiler. Ardından Mısır’ın fethine yöneldiler.

Yermük Savaşı’nın tarihi hakkında ihtilâf vardır. Bunun en önemli sebebi Taberî’nin râvilerinden Seyf b. Ömer’in savaş tarihini 13 (634) yılı olarak göstermesi, 15 (636) yılında ise Ecnâdeyn Savaşı’nın meydana geldiğini nakletmesidir.

İbn İshak, Vâkıdî, Halîfe b. Hayyât ve Medâinî ise 15 tarihini vermişlerdir. İbn Asâkir, eserinde 15 yılına ait çeşitli râvilerin haberlerini zikrettikten sonra bunların Yermük Savaşı’yla ilgili olduğunu vurgular; bununla birlikte Seyf’in nakline de yer verir (Târîẖu Dımaşḳ, II, 141-143). Birçok araştırmacı 15 tarihini tercih etmiştir. Çağdaş sayılabilecek bir Süryânî kaynağı Yermük Savaşı’nın tarihini Selefkoslar takvimine göre 20 Ağustos 947, milâdî 20 Ağustos 636 ve hicrî 12 Receb 15 olarak kaydetmektedir (bk. bibl.; ayrıca bk. ECNÂDEYN SAVAŞI).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, Fütûḥu’ş-Şâm (nşr. Abdülmün‘im Abdullah Âmir), Kahire 1970, s. 217 vd.; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Zekkâr), s. 118-119; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 139, 150, 160-163; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 2090-2120, 2155, 2347-2349, 2389-2394; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Haydarâbâd 1388/1968, I, 218 vd., 230; Bekrî, Muʿcem, IV, 1393-1394; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ (Amrî), II, 141-166; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 434; M. J. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie, Leiden 1900, s. 103-136; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 46-60; A. N. Stratos, Byzantium in the Seventh Century (trc. H. T. Hionides), Amsterdam 1972, II, 63-74; Hitti, İslâm Tarihi, I, 230-233; E. Rabbath, La conquête arabe sous les quatre premiers califes (11/632-40/661), Beyrouth 1985, s. 205-217; Ahmed Âdil Kemâl, eṭ-Ṭarîḳ ilâ Dımaşḳ: Fetḥu Bilâdi’ş-Şâm, Beyrut

1405/1985, s. 403-507; İrfan Şehîd, “Esrârü’n-naṣri’l-ʿArabî fî fütûḥi’ş-Şâm: Maʿreketü’l-Yermûk”, el-Müʾtemerü’d-devliyyü’r-râbiʿ li-târîḫi Bilâdi’ş-Şâm (nşr. M. Adnân Bahît - İhsan Abbas), Amman 1987, III, 137-147; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 414-422; W. E. Kaegi, Bizans ve İlk İslam Fetihleri (trc. Mehmet Özay), İstanbul 2000, s. 177-226; a.mlf., “Yarmūk”, EI^2 (Fr.), XI, 315-317; “Müslümanlarla Bizans Arasındaki Yermûk Savaşı’nı Anlatan Süryanice En Eski Metin” (trc. Abdurrahman Acar), Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V/2, Diyarbakır 2003, s. 71-75; E. Honigmann, “Yermûk”, İA, XIII, 400.

Mustafa Fayda

YESÂRÎ MEHMED ESAD

(ö. 1213/1798)

Ta‘lik hattına Osmanlı-Türk kimliğini kazandıran hattat.

Tahminen 1730’lu yılların ortalarına doğru İstanbul’da doğdu. Anadolu kazaskerliği şer‘î mahkemesi muhzırlarından (mübâşir) Kara Mahmud Ağa’nın oğludur. Sağ tarafı felçli olarak doğan, sol elinde de çolaklık bulunan Mehmed o haliyle ta‘lik hattına merak sardı. Devrin üstadı Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi tarafından -bedenî kusuru sebebiyle- talebeliğe kabul edilmedi. Dedezâde Mehmed Said Efendi ise onu ilk meşkinden itibaren dikkat ve hayranlıkla takip ederek kendisine 1167’de (1754) ta‘lik icâzetnâmesi verdi. Halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde saklanan (Güzel Yazılar, nr. 324/27-3) bu mâil ta‘lik kıtada ismi ve mahlası Mehmed Esad, lakabı da Yesârî olarak kaydedilmiştir. İcâzet merasiminin yapıldığı camide mümeyyiz olarak Veliyyüddin Efendi de bulundu. Diğer hat üstatları Yesârî’nin kıtalarına baktıkları esnada sıra Veliyyüddin Efendi’ye gelince onun, “Bu şerefe biz nâil olacakken hayfâ ki elimizle kaçırdık!”, bir başka defa da, “Cenâb-ı Hak bu zatı bizim enf-i istikbârımızı (burun büyüklüğü) kırmak için yollamıştır” dediği hattat Filibeli Hacı Ârif Efendi’den rivayet edilir.

Mehmed Esad icâzet aldıktan sonra gelişmeye devam etti. Önceleri büyük İran hattatlarının, bilhassa Mîr İmâd-i Hasenî’nin üslûbunda ve “İmâd-i Rûm” lakabıyla anılarak yazmayı sürdürdü; kıtalar, murakka‘lar, kitâbeler, levhalar yazdı. Zamanla İmâd’ın en güzel harflerini kendi sanat zevkine göre seçerek 1190’dan (1776) itibaren Osmanlı-Türk ta‘lik üslûbunu başlattı. Sadece İran üslûbunu benimsemiş olanlar, Türkler’in ta‘lik hattını bozduğunu söyleyip bu çığırı açtığı için Yesârî Esad Efendi’yi kabahatli buldular. Halbuki Türk ta‘lik üslûbunda kullanılan harflerin hepsine İmâd’ın murakka‘larında rastlanabilir. Ancak İran hattatlarında aynı harf elden farklı görünüşlerle çıkarken Türk hattında daima seçilip beğenilen tavrın korunmasına dikkat edilmiştir. Yesârî Esad Efendi yeni üslûbu tam yerleşmiş olarak 1195’ten (1781) itibaren çok güzel örnekler vermeye

başladı. 1205’ten (1790) sonra celî ta‘likte küplü, çanaklı harfleri alışılandan daha büyükçe yaparak bazı kitâbelerinde (meselâ Eyüp’te Mihrişah Vâlide Sultan İmareti) görünüşe mübalağa getirdi. Bundan dolayı onun son yıllarının yeniden üslûp araştırmalarıyla geçtiği söylenebilir. Türk üslûbundaki en parlak devresi 1195-1200 (1781-1786) arasındaki yılları kabul edilmektedir.

Yesârî’nin ne kadar çok kimseye yazı öğrettiği, meşk yazdığı şuradan anlaşılmalıdır ki -Sâmi Efendi’nin nakline göre-ta‘lik kâğıdı imalâtçısı Kadri Usta, meşk günleri onun evinin kapısında oturup gelenlere âharlı meşk kâğıdı satmakla geçimini temin ederdi. Aynı günlerde is mürekkebi, kamış kalem ve kalemtıraş satanların da müşterilerin talebiyle bu evin kapısına geldikleri söylenir. Daha ziyade medrese talebesi için yazdığı, “softa (suhte) meşki” adıyla tanınan ta‘lik meşklerine bakıldığında Yesârî’nin kalemindeki sürat hemen farkedilir. Yazarken sulu is mürekkebini tercih ettiğinden hattındaki kalem cereyanları zevkle seyredilir; yazdıklarında beğenmeyip tashih ettiği harfler yok denilecek kadar azdır. Bütün bu mârifetleriyle Yesârî Esad Efendi eskilerin “kudretin ibreti” olarak nitelendirdikleri tarifi göz önüne getirir.

Yesârî icâzet aldığı sırada Osmanlı tahtına geçen III. Osman onun namını ve kabiliyetini duymuş olmalı ki huzuruna davet etti; hünkârın emriyle karşısına oturup sol dizini dikerek yazı altlığı üzerinde yazdığı birkaç satır ta‘lik hattını padişaha sundu ve onun ihsanına nâil oldu. Fakat bu sırada sadece 40 kuruş ihsana nâil olabildiği Tuhfe-i Hattâtîn’de bahtsızlığına işaretle belirtilmiştir. Daha sonra III. Mustafa kendisini Sarây-ı Hümâyun’a hat muallimi tayin etti. I. Abdülhamid ve III. Selim devrinde kendilerinin ve devlet adamlarının yaptırdıkları mimari eserlerdeki celî ta‘lik kitâbeler Yesârî Esad Efendi’ye yazdırılırdı.

Burada özellikle hassas ruhlu Sultan Selim’in sanatkâra karşı muamelesi anlatılmaya değer bir hadisedir: Yesârî, özürlü bedenine rağmen oğlu Mustafa İzzet ile birlikte 1206 (1792) yılında hacca niyetlendiğinde bunu duyan padişah 1 Receb (24 Şubat) günü onları Topkapı Sarayı’nda kabul ederek iltifatta bulunduktan sonra Aynalıkavak Kasrı için Şeyh Galib’e ait bir kasideyi yazmasını, eğer hacca gidişi dolayısıyle vakit darlığından yazamayacaksa başkasının yazısını da istemediğini söyleyip ilâve eder:

“Lâkin hatırım için ne kadar da zahmet ise katlanın!” diyerek kendisine 12.500 kuruş yolluk ihsan eder. Bu zarafete, ta‘lik hattının hünkârı da seyahat öncesi Aynalıkavak’a yazdığı kitâbe ve kuşak hatları ile karşılık vermiştir. Ancak kuşak yazıları taşa hâkkolunmayıp sıva üzerine yapıştırma altınla işlendiği için sonraki tamirlerde tamamen bozulmuştur.

Son zamanlarını hastalıklarla geçiren Yesârî Esad Efendi 12 Receb 1213’te (20 Aralık 1798) vefat ederek Fatih’in Gelenbevî semtindeki Tûtî Abdüllatif Efendi Medresesi’nin hazîresine gömüldüyse de elli bir yıl sonra yanına defnedilen oğlu Mustafa İzzet Efendi’ninkiyle beraber kabirleri tahminen, 1925 yılında onarılıp genişletilen yolun altında kalmış ve kaybolmuş, mezar kitâbeleri ise Fâtih Camii hazîresine götürülmüştür. Yesârî Esad Efendi, oğlu Mustafa İzzet’i de ta‘lik hattında mükemmel sûrette yetiştirmiştir. Babasından sonra ta‘lik hattında Osmanlı-Türk karakterini daha da pekiştiren Yesârîzâde imzalarında babasını da daima lakabıyla anar. Oğlundan başka Mîr Mehmed Emin ve Arapzâde Mehmed Sâdullah, Mehmed Şehâbeddin, Mektûbî İbrâhim Edhem, Şerif İhyâ efendiler de Yesârî’nin en meşhur öğrencileridir.

Yesârî’nin taşa mahkûk celî ta‘lik kitâbelerinden zamanımıza intikal edenlerden bazıları şunlardır: Reîsülküttâb Recâi Efendi Mektep ve Sebili (Vefa, 1189/1775); Beylerbeyi Camii (1192/1778); Hamîd-i Evvel Medresesi (Bahçekapı, 1194/1780 [imzasız]); Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (Üsküdar, 1196/1782); Emirgân Camii ve Çeşmesi (1197/1783); Fâtih Türbesi kapı içi kitâbesi (1199/1785); Aynalıkavak Kasrı kitâbesi ve içinde kuşak (1206/1792); Eyüp Mihrişah Vâlide Sultan İmareti, Türbesi, Sebili (1209/1794); Topkapı Sarayı içinde Kubbealtı ve Harem’de kitâbeler; Bulgaristan Şumnu’da Kurşunlu ve Reis Paşa camilerinin kitâbeleri; muhtelif nişan taşları (Beşiktaş-Ihlamur, Teşvikiye Camii avlusu, Sarayburnu-Gülhane sahası). Ayrıca müze, kütüphane ve hususi koleksiyonlarda kıta, murakka‘ hilye ve levha olarak eserleri mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 243; Cevdet, Târih, VI, 314-315; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 717; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 291-292; A. Süheyl Ünver, Mehmed Es'ad Yesârî, İstanbul 1955; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 531-536; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 182-184; M. Uğur Derman, Türk Hat San'atının Şâheserleri, İstanbul 1982, rs. 19, 25; a.mlf., Letters in Gold, New York 1998, s. 100-101; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002 s. 124-125; a.mlf., Eternal Letters, Sharjah 2009, s. 104-107; a.mlf., Ömrümün Bereketi: 1, İstanbul 2011, s. 290-297; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1990, II, 887-888; İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 206-208; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 166-171; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2010, s. 363-365; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi", TTK Belleten, XXXVII/148 (1973), s. 622-623.

M. Uğur Derman

YESÂRÎZÂDE FERÎK AHMED

(bk. NECİB AHMED PAŞA, Yesârîzâde).

YESÂRÎZÂDE MUSTAFA İZZET

(bk. MUSTAFA İZZET, Yesârîzâde).

YESEVİYYE

(اليسويّة)

Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen ve Orta Asya'da etkin olan tarikat.

Ahmed Yesevî'nin ardından onun tasavvuf yolu ve düşünceleri müridleri vasıtasıyla Orta Asya'nın çeşitli bölgelerine yayılmıştır. Bu yolun takipçilerinin mensup olduğu tarikata Yeseviyye denildiği gibi Ahmed Yesevî'nin "Sultan" lakabına nisbetle Sultâniyye, cehrî zikir yapmaları sebebiyle Cehriyye ve mensuplarından çoğunun Türk olması sebebiyle Silsile-i Meşâyih-i Türk de denilmiştir. Hoca Ahmed Yesevî'nin kimden hilâfet aldığı konusunda kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. İlk hocası ve şeyhi, aynı zamanda akrabası olduğu anlaşılan Arslan (Baba) Bâb'dır. Onun vefatından sonra kaynaklarda Yûsuf el-Hemedânî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî veya Ebû Hafs Ömer Sühreverdî'ye intisap ederek hilâfet aldığı söylenir. Bu rivayetlerden en çok kabul göreni Yûsuf el-Hemedânî'den hilâfet aldığı yolundadır. Yûsuf el-Hemedânî'nin halifelerinden Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, Hâcegân tarikatının kurucusu kabul edilir. Hemedânî'nin bir diğer halifesi sayılan Ahmed Yesevî' ise Yeseviyye'nin kurucusudur. Dolayısıyla Hâcegân ile Yeseviyye birbirinden farklı iki tarikattır. Öte yandan Ahmed Yesevî'nin babası İbrâhim Ata'nın da bir şeyh olduğu ve onun Yesi'deki halifesi Mûsâ Hoca'nın Âişe Hoştâc adlı kızını Ahmed Yesevî ile evlendirdiği rivayet edilir. Bu rivayet dikkate alınarak Yesevî'nin bu akraba çevresinden de önemli derecede tasavvufî eğitim aldığı söylenebilir. Ahmed Yesevî'nin atalarından İshak Bâb'ın İshak Türk ile aynı kişi olduğu ve bu ailenin Mübeyyiza mezhebine mensup bulunduğu iddiası ise henüz kanıtlanabilmiş değildir.

Ahmed Yesevî'nin en meşhur halifeleri Mansûr Ata, Said Ata, Sûfî Muhammed Dânişmend ve Hakîm Ata'dır. Bunlardan Mansûr Ata, Arslan Bâb'ın oğludur. Mansûr Ata'nın oğlu Abdülmelik Ata, torunu Tâc Hoca ve torununun oğlu Zengî Ata da Yesevî şeyhidir. Yesevî'nin ikinci halifesi Said Ata hakkında yeterli bilgi yoktur. Üçüncü halifesi Sûfî Muhammed

Dânişmend, Otrar şehri civarında irşad faaliyetinde bulunmuş, şeyhi Ahmed Yesevî'nin ve diğer bazı sûfîlerin tasavvufî görüşlerini Mir'âtü'l-kulûb adlı Türkçe eserinde toplamıştır. Sûfî Muhammed Dânişmend'in halifesi Süzük Ata (Süksük Ata) diye anılan Şeyh Mustafa'dır. Şeyh Mustafa'nın halifesi İbrâhim Ata, İbrâhim Ata'nın oğlu İsmâil Ata'dır.

Babası öldürüldüğünde on yaşında olan İsmâil Ata zâhir ilimleri tahsile ve tasavvufî eğitimine Hârizm, Buhara ve Semerkant'ta devam etmiş, ardından Hocend'de Şeyh Maslahat Hocendî'den hilâfet alıp kendi memleketi Kazıgurt'ta irşada başlamıştır. Oğlu ve halifesi Hoca İshak, XIV. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı Hadîkatü'l-ârifîn isimli Türkçe eserinde İsmâil Ata'nın ve diğer bazı sûfîlerin görüşlerine yer vermiştir. Yeseviyye'nin bu kolunda adı geçen Süksük Ata'nın Taraz'da yöneticilik yapan "Melikü'z-zühhâd" lakaplı bir kişiye hilâfet verdiği, bu silsilenin Ebü'n-Nûr Süleyman Âşık b. Dâvûd, Cemâleddin Muhammed Kâşgarî ve İbrâhim b. Ömer el-Alevî ez-Zebîdî yoluyla devam ederek önce Yemen'de, daha sonra Kuzey Afrika'da başka tarikatlarla birleştiği ve nihayet XIX. yüzyılda Senûsiyye'nin içinde eridiği anlaşılmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin dördüncü ve en meşhur halifesi Hakîm Ata'dır (ö. 582/1186). Asıl adı Süleyman Bakırgānî olup tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Yesi'den ayrılarak Hârizm bölgesine gitmiş ve orada halkı irşadla meşgul olmuştur. Ahmed Yesevî gibi hikmet tarzında Türkçe şiirler söyleyen Hakîm Ata'nın bazı şiirleri Bakırgan Kitabı adlı bir mecmua içinde günümüze ulaşmıştır. Âhir Zaman Kitabı, Hazreti Meryem Kitabı ve Mi'râcnâme gibi başka manzum eserleri de bulunan Hakîm Ata'nın hayatı ve menkıbeleri yazarı belli olmayan Türkçe mensur Hakîm Ata Kitabı'nda toplanmıştır (nşr. Münevver Tekcan, İstanbul 2007). Hakîm Ata'nın en önemli halifesi Zengî Ata'dır (ö. 656/1258). Taşkent'te yaşayan Zengî Ata'nın çobanlık yaparak geçimini sağladığı ve şeyhi Hakîm Ata'nın vefatından sonra dul kalan hanımı Anber Ana ile evlendiği nakledilir. Zengî Ata'nın meşhur dört halifesi Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata'dır. Mâverâünnehir'de ilim tahsil eden bu dört genç tasavvuf yoluna yönelmeyi arzu edip Zengî Ata'nın yanına gelmiş ve kendisine intisap ederek hilâfet almıştır. Bunlardan Seyyid Ata, Hârizm bölgesinde yaşamış ve Hâcegân şeyhlerinden Ali Râmîtenî ile görüşmüştür. Reşeḥât müellifi Fahreddin Ali Safî'ye göre yukarıda adı geçen İsmâil Ata hilâfetini

Seyyid Ata'dan almıştır. Zengî Ata'nın tavsiyesiyle Seyyid Ata ve Sadr Ata'nın Deştikıpçak'taki Sarayçık'a gittiği, orada bulunan Altın Orda Hükümdarı Özbek Han'ı İslâmiyet'e davet ettiği ve Sadr Ata'nın gösterdiği keramet neticesinde Özbek Han ile birlikte 70.000 kişinin müslüman olduğu nakledilir. Sadr Ata'nın ardından Elemîn Baba (bazı kaynaklarda Eymen veya Almîn), Şeyh Ali Şeyh ve Mevdûd Şeyh halkı irşada devam etmiştir.

Mevdûd Şeyh'ten sonra Yeseviyye silsilesi iki kola ayrılmıştır. Bunlardan biri Kemal Şeyh Îkānî, diğeri Hâdim Şeyh ile başlamaktadır. Kemal Şeyh'in ardından silsilenin bu kolu şöyle devam etmektedir: Şeyh Aliâbâdî (Seyyid Ahmed), Şemseddin Özgendî, Abdal Şeyh (Şeyh Üveys), Şeyh Abdülvâsi ve Şeyh Abdülmüheymin. Son şeyhin XVI. yüzyılda Taşkent'te yaşadığı bilinmektedir. Bu silsiledeki Şemseddin Özgendî "Şems-i Âsî" mahlasıyla hikmet tarzında şiirler söylemiştir. Hâdim Şeyh ile başlayan diğer Yesevî kolu da kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Birinci kol Hâdim Şeyh'in halifelerinden Şeyh Cemâleddin Kâşgarî Buhârî, Süleyman Gaznevî, Seyyid Mansûr Belhî ile devam ederek II. Selim ve III. Murad döneminde iki defa İstanbul'u ziyaret eden Nakşibendî ve Yesevî şeyhi Ahmed b. Mahmûd Hazînî'ye ulaşır (ö. 1002/1593'ten sonra). Hazînî'nin Cevâhirü'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr, Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ebrâr, Ḥüccetü'l-ebrâr, Teselliyyü'l-ḳulûb, Câmiʿu'l-mürşidîn adlı eserleriyle bir divanı bulunmaktadır. Bu koldaki Cemâleddin Kâşgarî Buhârî'den sonra başka bir alt kol Şeyh Hudâydâd Buhârî Gazîregî (ö. 939/1532), Mevlânâ Velî Kûh-i Zerî, Kasım Şeyh Azîzân Kermînegî ve Pîrim Şeyh yoluyla devam ederek Âlim Şeyh lakaplı Muhammed Âlim Sıddîkī'ye (ö. 1043/1633) ulaşır. Âlim Şeyh 1033'te (1624) tamamladığı Lemeḥât min nefeḥâti'l-ḳuds adlı Farsça eserinde Ahmed Yesevî'den başlayıp kendi dönemine kadar yaşamış olan birçok Yesevî şeyhi hakkında önemli bilgiler vermiştir. Âlim Şeyh'in halifesi Mevlânâ Osman'a intisap ederek hilâfet alan Buharalı Mevlânâ Muhammedî İmlâ (ö. 1162/1749) Yesevîliğin yanı sıra Nakşibendiyye'den de icâzetli idi.

Âlim Şeyh'in halifelerinden M. Şerif Hüseynî (ö. 1109/1697) Farsça kaleme aldığı Ḥüccetü'ẕ-ẕâkirîn li-reddi'l-münkirîn adlı eserinde cehrî zikrin meşrûluğunu ispatlamak için deliller getirmiş ve önceki Yesevî şeyhleri hakkında bilgi aktarmıştır. Yesevîliğin yanı sıra Nakşibendîlik'ten

de icâzet alan Muhammed Şerîf'in hikmet tarzında Türkçe şiirler yazan Kul Şerîf ile aynı kişi olduğu tahmin edilmektedir. Kendisinden sonra silsile Fethullah Azîzân ve Lutfullah Azîzân ile devam edip Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî'ye (ö. 1216/1801) ulaşır. Tasavvufa dair birçok eser kaleme alan Şeyh Hudâydâd, Bustânü'l-muhibbîn adlı Türkçe eserinde Yeseviyye tarikatının âdâbı hakkında önemli bilgiler nakleder ve cehrî zikri savunur. Onun halifesi Ömer Îşân, Yesevîliğin yanında Nakşibendîliğin Müceddidiyye koluna da bağlıydı. XIX. yüzyılın başlarına kadar izi sürülebilen ve zayıflamış ya da Nakşibendîliğin içinde erimeye başlamış olsa da silsilesi takip edilebilen Yesevîlik bu tarihten sonra yazılı kaynaklarda izlenemez olmuş ve XIX. yüzyılın sonlarında Ruslar'ın Orta Asya'da hâkimiyet kurmasının ardından gözden kaybolmuştur.

Yukarıda adı geçen Yesevî şeyhlerinin dışında kaynaklarda hayatı veya silsilesi hakkında yeterli bilgi bulunmayan Yeseviyye mensupları da mevcuttur. Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Baba Maçin ve Yaşlıg Yûnus Ata, İsmâil Ata'nın müridi Otluğ Yûnus Ata, Bahâeddin Nakşibend'in kendileriyle görüştüğü Kusem Şeyh, Halil Ata ve Pehlivan Ata, Emîr Külâl'in oğlu ile görüşen Kök Ata, Türkistanlı Tonguz Şeyh, yalnız Türkçe konuştuğu için Türkçü Ata diye anılan Taşkentli bir Yesevî şeyhi bunlardan bazılarıdır. Yaşayan bir şeyhten tasavvufî eğitim almayıp rüyasında

Ahmed Yesevî'den ya da sonraki Yesevî şeyhlerinden Üveysî yolla hilâfet aldığını söyleyen kişiler de olmuştur. XV. yüzyılda Şehrisebz yakınlarında yaşayan ve Hazret Beşîr diye anılan Seyyid Ahmed Beşîrî ile XVI. yüzyılda Doğu Türkistan'da yaşayan ve Yârkend'de vefat eden Muhammed Şerîf Büzürgvâr bunlardandır. Seyyid Ahmed Beşîrî'nin hayatı ve menkıbeleri Nâsır b. Kāsım Türkistânî Fergānî'nin Ḥadâ'iḳu'l-cinân (Heşt Ḥadîḳa) adıyla anılan Farsça eserinde toplanmıştır. Muhammed Şerîf Büzürgvâr'ın menkıbeleri ise Muhammed Sıddîk Zelîlî'nin Türkçe manzum Tezkire-i Hoca Muhammed Şerîf Büzürgvâr'ı ile aynı adı taşıyan, ancak yazarı bilinmeyen Türkçe mensur bir eserde bir araya getirilmiştir.

Bazı kaynaklarda Tatar ve Bulgar bölgelerinde yaşayan Biraş b. Abraş Sûfî, Ufa yakınlarında kabri olan Hüseyin Beg, Azerbaycan'ın Niyazâbâd şehrinde türbesi bulunan Avşar Baba ve Türkmenistan'da yaşamış olan Gözlü Ata gibi şahısların Yesevî şeyhi ya da dervişi olduğu ileri

sürülmüştür. XV. yüzyılın sonlarında kaleme alındığı tahmin edilen Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş-ı Velî doğrudan veya dolaylı biçimde Ahmed Yesevî'nin halifesi diye gösterilmişse de bu eserden daha önce XIV. yüzyılda yazılan Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'inde ve XV. yüzyılda kaleme alınan Âşıkpaşazâde'nin Târih'inde Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vefâiyye tarikatı şeyhi Baba İlyâs-ı Horasânî'nin halifesi olduğu açıkça belirtilmiştir. Ayrıca XVII. yüzyılda kaleme alınan Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yesevî dervişi olarak tanıtılan Geyikli Baba ve Emirci Sultan (Emîr-i Çîn Osman) daha eski ve güvenilir kaynaklar olan Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si ile Âşıkpaşazâde'nin Târih'inde Vefâiyye şeyhi Baba İlyâs'ın önde gelen halifeleri arasında gösterilmiştir. Güvenilirliği tartışmalı olan geç döneme ait Vilâyetnâme ve Seyahatnâme gibi kaynaklarda Anadolu'daki bir kısım Vefâiyye mensuplarının Yeseviyye tarikatı mensubu gibi gösterilmesi, XIII. yüzyılda Vefâiyye şeyhlerinden Baba İlyâs-ı Horasânî'nin Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı başlattığı isyanın doğurduğu toplumsal psikoloji ile doğrudan ilişkili olmalıdır. Babaîler İsyanı adı verilen bu hareket devlet tarafından kanlı bir şekilde bastırıldıktan sonra Vefâiyye tarikatına mensup, özellikle Babaîler'le ilişkisi bulunan birçok sûfî muhtemelen isyan suçlamasından kurtulmak için tarikatının adını gizlemiş ya da Ahmed Yesevî yolundan geldiğini öne sürmüş olmalıdır. Sonraki asırlarda bu söylentiler Vilâyetnâme ve Seyahatnâme gibi kitaplara da geçmiştir. Bu sebeple güvenilir kaynaklarda ve orijinal silsilenâmelerde yer almadığı sürece Anadolu ve Balkanlar'da Yeseviyye tarikatının varlığından söz etmek oldukça zordur. XIX. yüzyılın sonlarında Orta Asya'nın Fergana vadisinde ve Kırgız bölgelerinde görülen Laçiler ile Saçlı Îşânlar'ın da Yesevîlik'le bağlantısı ispat edilememiştir. Bunlar Orta Asya'daki Kalenderîler'in son kalıntıları olmalıdır.

Yesevîler, Orta Asya'da faaliyet gösteren diğer tarikatlarla bazan dostane ilişkiler kurmuş, bazan da karşılıklı rekabet ve muhalefete girişmişlerdir. Orta Asya'da yaygın ve etkin olan Nakşibendîler'den bazıları Yesevîler'i cehrî zikir, şeyhliğin babadan oğula geçmesi, tekke ve merasimlere fazla önem vermeleri gibi konularda eleştirmişler, Yesevîler de cehrî zikrin câiz olduğunu ispatlamak amacıyla birçok eser kaleme almışlardır. Ancak Nakşibendiyye'nin Kâsâniyye kolunda cehrî zikir, semâ ve halvet gibi uygulamalara hoşgörü ile bakıldığı için bu kola mensup bulunanlar Yesevîler'le genelde iyi ilişkiler kurmuşlardır. XVI. yüzyıldan itibaren bazı

Yeseviyye mensuplarının Nakşibendîliğe de intisap etmeye başladıkları görülmektedir. Yesevî şeyhi Hazînî, Nakşibendiyye'nin Kâsâniyye kolundan Hâce Sa'd Cûybârî'nin halifesi Molla Emîn'den Nakşibendî icâzeti almıştır. XVII. yüzyılın başlarında yaşayan Yesevî şeyhi Tokum Şeyh Hîvekī, 400 müridiyle birlikte bir Nakşibendî şeyhine intisap etmiştir. Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Cemâleddin Hâce Dîvâne Seyyid Atâî de (ö. 1016/1607) Yesevîlik'le birlikte Nakşibendiyye, Kübreviyye ve Aşkıyye tarikatlarına mensuptu. Rıdvân lakaplı oğlu Muhammed Kāsım babasının menkıbelerini Menâḳıbü'l-aḫyâr (Maḳāmât-ı Seyyid ʿAṭâʾî) adlı Farsça eserinde bir araya getirmiştir.

Devlet yöneticileriyle münasebetler konusunda Yesevîler, Mâverâünnehir'de her zaman Nakşibendîler'in gerisinde kalmıştır. Şeybânîler'in ilk döneminde bu durum Yesevîler lehine değişecek gibi olmuşsa da Şeybânî Han'ın önceleri intisap ettiği Yesevî şeyhi Cemâleddin Kâşgarî Buhârî'yi Buhara'dan Herat'a sürgün etmesi durumu yine Nakşibendîler'in lehine çevirmiştir. XVIII. yüzyılda bazı Mangıt hanlarının Nakşibendîliğin Müceddidiyye koluna bağlı olması ve cehrî zikri yasaklamaları zaten gücünü yitirmiş olan Yesevîler'i daha da sönük hale getirmiştir.

Âdâb ve Erkân. Yesevî şeyhlerinden Hoca İshak'ın XIV. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı Ḥadîḳatü'l-ʿârifîn'de (vr. 91b) anlattığına göre intisap merasimi şöyle yapılırdı: Şeyh mürid olmak niyetiyle gelen kişinin elini tutar, tövbe etmesini ve Allah'a yönelmesini tavsiye ederek tövbe virdini (Estağfirullahe'llezî lâ ilâhe illâ hû el-hayye'l-kayyûm ve es'elühü't-tevbe) üç defa tekrarladıktan sonra eline bir makas alır ve "Yâ eyyühe'llezîne âmenû tûbû ilallāhi tevbeten nasûhan" âyetini okur (et-Tahrîm 66/8). Ardından müridin saçından önce sağ, sonra sol, sonra da orta taraftan ikişer üçer adet kıl keser ve müride nâfile namaz kılmayı, sürekli zikretmeyi, şeyhinden izinsiz iş yapmamayı tavsiye eder.

Yesevîlik'te toplu ve sesli olarak icra edilen zikre "zikr-i erre" adı verilir. Zikr-i erre Farsça'da "testere zikri" demektir. Zikrin ilerleyen aşamalarında kelimeler kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran bir hırıltı çıktığı için zikre bu ad verilmiştir. XVI. yüzyılda Semerkant civarında yaşayan Ahmed Kâsânî'ye göre Hoca Ahmed Yesevî önceleri hafî (sessiz) zikir

yapardı. Ancak Türkistan bölgesine gidince o bölge insanlarını bu zikirle yola getiremeyeceğini anlamış ve zikr-i erre adındaki sesli ve tesirli zikri başlatmıştır. XVII. yüzyıl Yesevî şeyhlerinden Buharalı Muhammed Şerîf Hüseynî, Yesevî dervişlerinin bazan "Allah", bazan "hay", bazan da "hay, Allah" diye zikrettiklerini, zikir esnasında şevkin artması üzerine nefes alıp verirken zikir yapan kişilerin gırtlağından testere sesine benzer bir sesin çıktığını, sanki nefs-i emmârenin başına testere koyup onun arzularını kesiyormuş gibi bir duygu oluştuğunu, dervişlerin bazan da "hû" zikriyle meşgul olduklarını ifade etmiştir. Risâle-i Zikr-i Hazreti Sultânü'l-ârifîn adıyla bilinen, Çağatay Türkçesi'yle yazılmış, müellifi meçhul bir eserde Yesevî zikrinin altı türünden bahsedilir. 1. İsm-i zât zikri: "Allah". Bu zikir "Allah hû, Allah hû, yâ hû, Allah hû" şeklinde de icra edilir. 2. İsm-i sıfat zikri: "Hay âh, hay âh". Bu zikir öğle namazından sonra ayakta (kıyâmî) icra edilir, "Hay" ve "âh" derken beş parmak yumulur. 3. Dûsere zikri: "Hay, âh, Allah, hay, hû; hay, hayyen, hû Allah hay, hayyen, hû Allah". 4. Zikr-i hû: "Hû hû hû Allah, hû hû hû Allah". 5. Zikr-i çaykun. Zikir sırasında ritim, âhenk ve mûsikinin bir arada uyum içinde devam etmesi için zâkirin, elinde çıngırak gibi bir aleti hareket ettirmesi, "çak çak" diye ses çıkartmasıdır

(hû [çak], hû [çak])". 6. Çehâr darb: "Hay, âh âh âh, hay, hû; hay, âh âh, âh, hay, hû". Bu altı zikir usulünün yanında bir de "zikr-i kebûter" (güvercin zikri) vardır ki "hû hû" diye icra edilir.

1873'te Orta Asya'da seyahat ederek bölgenin kültür hayatına dair önemli bilgiler derleyen Eugene Schuyler, Taşkent'te Îşân Sâhib Hoca Mescidi'nde izlediği bir Yesevî zikrini anlatırken perşembe akşamı bu mescide gittiğini, genç yaşlı otuz kadar erkeğin kıbleye doğru diz üstü oturmuş, yüksek sesle ve vücutlarını hızlıca hareket ettirerek, "Hasbî rabbî cellallah, mâ fî kalbî gayrullah, nûr Muhammed sallallah, lâ ilâhe illallah" cümlelerini okuduklarını, bu esnada başın sol omuza ve kalbe, ardından sağ omuza ve oradan tekrar kalbe doğru hareket ettirildiğini, bu hareketlerin yüzlerce defa tekrarlandığını, sesleri kısılıncaya kadar farklı zikirleri okuyan dervişlerin daha sonra "hay, hay, Allah hay" zikrine başladıklarını, ritim hızlanınca ayağa kalkılıp aynı merkez etrafında birkaç halka oluşturdukları, "hay, Allah hay" zikrinin "hû Allah" şekline dönüştüğünü, fizik güçleri tükenince halkanın içine oturup şeyh (îşân) dua okurken murakabe ve tefekküre

daldıklarını, Hâfız'ın Dîvân'ından bazı beyitler okunduktan sonra sesli ve hareketli zikrin tekrar başladığını, bu şekilde sabaha kadar devam ettiğini söyler.

Yesevîlik'te tasavvufî eğitimin önemli unsurlarından biri de halvettir. Hazînî'nin Cevâhirü'l-ebrâr'da verdiği bilgiye göre diğer tarikatlardaki uygulamalardan farklı olarak Yeseviyye'de halvet gruplar halinde yapılır. Halvete girecek müridler mürşidin muvafakatiyle bir gün önceden oruç tutmaya başlar, halvetten bir gün önce sabah namazından sonra zikir ve tekbirlerini çoğaltırlar. Aynı gün ikindi namazının ardından halvethânenin kapı ve pencereleri kapatılır, müridler güneş batıncaya kadar tövbe ve zikirle meşgul olurlar. Akşam namazı kılınınca iftar için sıcak su getirilir, müridler bununla oruçlarını açar ve bundan sonra su verilmez. Daha sonra kara darıdan halvet çorbası getirilir. Bütün halvet ehli bu çorbadan içtikten sonra harareti teskin için küçük bir karpuz kesilir ya da ayran verilebilir. Yemeğin ardından Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûre yahut birkaç âyet okunur. Ayakta saf tutup üç kere tekbir getirilir, sonra oturulup gece yarısına kadar zikirle meşgul olunur. Bu esnada "hikmet" adı verilen ilâhîler okunur. Ardından başlar tıraş edilir ve halvethânenin dört yönüne doğru tekbir getirilir. Daha sonra mum sönünceye kadar zikre devam edilir, ardından birkaç saat istirahat edilir ve görülen rüyalar şeyhe tabir ettirilir. Halvet gece gündüz kırk gün devam eder. Kırk günün sonunda mutfak görevlileri diğerlerinden daha önce halvethâneden çıkar ve kurban keserler. Kurbanların kanlarını ve kemiklerini gömerek saklamak âdettir. Kesilen kurbanların boğazları kebap yapılarak soğuk su veya ayranla halvet ehline dağıtılır. O gece sûfîler evlerinde dinlenir ve ertesi gün sabah namazında dua ve zikirlerle halvetin tamamen bittiği ilân edilir.

Bustânü'l-muhibbîn'de halvet konusunda şu bilgiler verilir: Halvete giren sûfîlerin dört önemli vazifesi ve virdi vardır. Birincisi kuşluk namazından sonra kefâret niyetiyle iki rek'at namaz kılmak ve her rek'atta Fâtiha'dan sonra Kevser sûresini okumak, ikincisi, dört rek'at tesbih namazı kılmak ve ardından ne dileği varsa onu Allah'tan isteyip dua etmektir. Üçüncüsü, her gün Kur'an'dan 100 âyet okumak, dördüncüsü de zikirle meşgul olmaktır. Bu zikri icra edecek kişi eğer gönlü canlanmışsa hafî, gönlü canlanmamışsa cehrî zikre devam eder (Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî, s. 222-224). Yesevîlik'te tasavvufî eğitimi tamamlayıp hilâfet alan müride hırkanın

yanı sıra bir asâ verilmesi de gelenekti. Ahmed Yesevî'nin müridi Sûfî Muhammed Dânişmend'in Mir'âtü'l-kulûb adlı eserinde Yesevî'den naklettiği, âhir zamanda sahte şeyhlerin ortaya çıkacağı ve bunların Ehl-i sünnet'i sevmeyeceği şeklindeki rivayetlerle Hoca İshak'ın Ḥadîḳatü'l-ʿârifîn'inde İmam Mâtürîdî'ye atıf yapılması ve Yesevî kaynaklarında cehrî zikri müdafaa için sürekli Hanefî fıkıh kitaplarına referansta bulunulması, Yeseviyye mensuplarının diğer Orta Asya Türkleri gibi Mâtürîdî ve Hanefî olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sûfî Muhammed Dânişmend, Mirʾâtü'l-ḳulûb, Uppsala Universitetsbibliotek, nr. 472, vr. 158b-177a; Hoca İshak b. İsmâil Atâ, Ḥadîḳatü'l-ʿârifîn, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 11838, vr. 1b-131a; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 153, 169-170; Ahmed Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1976, I, 381; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 1, 46, 204-205; Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 14-20, 100-103; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1996, s. 383-390; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 2536/1977, I, 17-34, 97; II, 370-372; Nâsır b. Kasım Türkistânî, Heşt Ḥadîḳa, Kitâbhâne-i Gencbahş (İslâmâbâd), nr. 4031; Ahmed el-Kâsânî, Risâle-i Bâbüriyye, İÜ Ktp., FY, nr. 649, vr. 239b; Hazînî, Cevâhirü'l-ebrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3893, vr. 15a-17b, 25b-28b; M. Âlim Sıddîkī, Lemeḥât min Nefeḥâti'l-ḳuds (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmâbâd 1986; M. Şerîf Hüseynî, Ḥüccetü'ẕ-ẕâkirîn li-reddi'l-münkirîn, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 1b-203b; Seyyid Zinde Ali, S̱emerâtü'l-meşâyiḫ, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 1a-291b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 18, 46; III, 237; M. Sıddîk Zelîlî, Dîvân (nşr. İmin Tursun), Beijing 1985, s. 478-555; Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî, Bustânü'l-muhibbîn (nşr. B. M. Babacanov - M. T. Kadırova), Türkistan 2006, s. 222-224; Muhammed b. Ali es-Senûsî, es-Selsebîlü'l-maʿîn fi'ṭ-ṭarâʾiḳi'l-erbaʿîn, Bingazi 1968, s. 140-142; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 108b; III, vr. 264b-

266b; E. Schuyler, Turkistan, London 1876, I, 158-161; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâ˒, Kanpûr 1312/1894, I, 531-539, 657; Nâsırüddin Buhârî, Tuḥfetü'z-zâ˒irîn, Buhara 1910, s. 52-54, 85-94, 97, 133-138; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) (nşr. Orhan F. Köprülü), Ankara 1981, s. 44-48, 87-118; D. DeWeese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, Pennsylvania 1994, s. 567-573; a.mlf., "Yasaviya", İslam na Territorii bıvşey Rossiyskoy imperii, Moskva 2003, IV, 35-38; a.mlf., "The Yasavî Order and the Uzbeks in the Early 16th Century: The Story of Shaykh Jamâl ad-Dîn and Muhammad Shibânî Khân", Tsentralnaya Aziya: İstoçniki İstoriya Kultura (ed. E. V. Antonova v.dğr.), Moskva 2005, s. 297-310; a.mlf., "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions", Journal of Islamic Studies, VII/2, Oxford 1996, s. 180-207; a.mlf., "Atā˒īya Order", EIr., II, 904-905; Hakim Ata Kitabı (haz. Münevver Tekcan), İstanbul 2007; Ashirbek Muminov v.dğr., İslamizatsiya i Sakralnıe Rodoslovnıe v Sentralnoy Azii, Almatı 2008, II, 188-189; Necdet Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb", İLAM Araştırma Dergisi, II/2, İstanbul 1997, s. 41-85; a.mlf., "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", a.e., III/1 (1998), s. 73-81; a.mlf., "The Basic Views of Khoja Ahmad Yasavî and His Followers", EKEV Akademi Dergisi, sy. 38, Erzurum 2009, s. 29-38; Mertol Tulum, "Hikmetlere Göre Yesevîlik ve Orta Asya Kültür Tarihi Bakımından Önemi", İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 207-215; Yusuf Akgül, "Hoca Ahmet Yesevi'nin Hazar Ötesi Türkmenlerine Tesiri ve Bu Çerçevede Bazı Tesbitler", Bilig, sy. 8, Ankara 1999, s. 47-63; Bakhtiyar Babadjanov, "Une nouvelle source sur les rituels de la tarîqa yasawiyya: Le risâla-yi Dhikr-i Sultân al-'Ârifîn", Journal of the History of Sufism, III, İstanbul 2001, s. 223-228; Seyfuddin Refiuddin - Nadirhan Hasan, "Hazînî'nin Câmiu'l-Mürşidîn Adlı Eseri Hakkında", Tasavvuf, sy. 12, Ankara 2004, s. 159-166; Thierry Zarcone, "Yasawiyya", EI² (İng.), XI, 294-296.

Necdet Tosun

YESRİB

(bk. MEDİNE).

YEŞİL, Şemseddin

(1905-1968)

Mutasavvıf, vâiz, yazar.

İstanbul'da doğdu. Abdülkādir-i Geylânî soyundan gelen Ümmü Kemalzâde İmamoğulları (Koca İmamoğulları) ailesine mensuptur. Aile şeceresinin dayandığı Ümmü Kemal, II. Murad devrinde Buhara'dan gelip halen türbesinin bulunduğu Bolu-Gerede'de tekke kurmuş bir mutasavvıftır. Şemseddin, soyadı kanunu çıkınca hocası Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi'ye nisbetle Yeşil soyadını almış, halk arasında Yeşil Hoca olarak tanınmıştır. Babası Hüseyin Efendi, Bolu'nun merkez Tekke köyünden olup Samatya civarındaki Hatuniye (Fatma Hatun) Camii imamlığı yapmıştır. Annesi Hanife Hanım, Bolu'nun Gerede ilçesi Hacılar köyündendir. On iki yaşında babasını kaybedince ailenin geçimini sağlamak için bir süre işportacılık gibi işlerde çalıştı. Yirmi yaşında Hatuniye Camii'nde imamlık vazifesine başladı. 1925'te İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandı. 1929'da Hatuniye Camii kadro harici bırakılınca Haseki Sultan Camii imamlığına nakledildi. Müslüman Türk kadınının iffetiyle alâkalı bir vaazından dolayı hakkında açılan soruşturmada devrin müftüsüyle tartışıp görevinden istifa etti. İki buçuk yıl sonra vazifeler evkafa devredilince Muhsine Hatun Camii'nde görev aldı. Samatya Etyemez'deki Bâyezîd-i Cedîd Camii'nde 1936-1951 yılları arasında imamlık görevinde bulundu. 1946'da Teşvikiye ve Yeraltı camilerinde vaaz etmek için İstanbul Müftülüğü'nden izin aldı, diğer camiler için izin talebi müftülükçe uygun görülmedi. Kuvvetli bir hitabet gücüne sahip olan Şemseddin Yeşil'in vaazlarına halkın gösterdiği büyük ilgi bazı yöneticilerin dikkatini çekti. Günlük gazetelerde yayımlanan yazılarının yanı sıra 20 Şubat 1947'de çıkarmaya başladığı haftalık Hakikat Yolu mecmuasında (104 sayı yayımlanmış, 10 Şubat 1949'da kapanmıştır) Yeşilzâde Sâlih Efendi ile dönüşümlü olarak başyazarlık yaptı. Yazılarında ve vaazlarında genellikle Kur'an tefsiri, din-medeniyet ilişkisi, modern dünyada dinin rolü, İslâm büyükleri, mutasavvıflar, Ehl-i beyt muhabbeti gibi konular üzerinde duruyordu. Muâviye'ye ve Muâviye'yi savunanlara yönelik ağır sözler sarfetmesi üzerine, Aralık 1947'de dönemin Diyanet

İşleri Reisi Ahmet Hamdi Akseki'nin Şemseddin Yeşil'in hatiplik ve vâizlikten menedilmesine dair yazısı neticesinde İstanbul müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen tarafından vâizlik belgesi iptal edildi. 1949'da vâizlikten alınmasına ilişkin karara itiraz için devlet şûrasında açtığı dava reddedildi. Bunun üzerine Samatya'da kurduğu Yüksek Ahlâk Derneği'nde pazar günleri konferanslar vermeye başladı, bu faaliyetini ölümüne kadar sürdürdü. Muâviye aleyhtarlığı yaptığı ve Râfizîliği yaydığı iddasıyla Tâhirülmevlevî'nin (Tahir Olgun) İslâm Yolu gazetesinde ve Abdürrahim Zapsu'nun Ehl-i Sünnet mecmuasında yayımlanan yazılarına karşı Yeşilzâde Sâlih Efendi ile birlikte Hakikat Yolu'nda cevabî yazılar kaleme aldı. Muhafazakâr çevrelerin tepkisi yüzünden Hakikat Yolu'nun satışının giderek düşmesi üzerine 22 Mart 1948'de haftalık İslamiyet gazetesini (350 sayı yayımlanmış, 20 Mayıs 1960'ta kapanmıştır) çıkardı. Füyûzât adlı tefsir kitabını oluşturan yazıları burada yayımlandı. 1950'de zaman zaman mevlid ilânları vererek cami kürsülerinde halka hitap etme fırsatı buldu.

Şemseddin Yeşil, vâizlik belgesinin iptalinden sonra imamlık görevinin de elinden alınmaması için daha dikkatli davranmaya başladı; buna rağmen 26 Aralık 1950'de Süleymaniye Camii'nde Kore şehidleri için okunan mevlidin ardından şehid çocuklarına maddî yardımdan bahsetmesi ve izinsiz vaaz vermesinden dolayı yargılandı. Şiîlik ve Bâtınîlik propagandası yapmak, Diyanet İşleri Reisliği'ne nahoş târizlerde bulunmak, imamlık görevini aksatmak ve halkı tahrik etmek gibi suçlamalarla 28 Kasım 1951'de Diyanet İşleri Reisi Eyüp Sabri Hayırlıoğlu tarafından Etyemez Camii'ndeki görevinden alındı. 11 Aralık'ta kendisine gerekçeli karar tebliğ edilince devlet şûrasında yeniden dava açtı. Dilekçesinde hutbe ve vaazlarının yayımlandığını, bunlarda dine, şeriata, kitâb-ı mübîne, vicdana, akl-ı selîme aykırı bir şey bulunmadığını, ayrıca birçok eser yazdığını, bunların defalarca basıldığını, eserlerinde kendisine isnat edilen şeylere dair bir kelime bile yer almadığını belirtti. Ancak açtığı dava yine reddedildi. Bunun üzerine Yüksek Ahlâk Derneği'ndeki sohbetlerine devam etti. Sultanahmet'te kendisine ait şeker imalâthanesiyle Beyazıt Sahaflar Çarşısı'ndaki kitapçı dükkânından elde ettiği gelirle geçimini sağladı. Şemseddin Yeşil 8 Temmuz 1968'de vefat etti, mezarı Zeytinburnu'nda Silivrikapı'dan Seyitnizam'a giden yolun solundaki mezarlıktadır. Her yıl 10 Muharrem'de sevenleri tarafından mevlid okutulmakta ve mezarı ziyaret edilmektedir. Şemseddin Yeşil İslâmî ilimlere vâkıf, Kādiriyye tarikatına

müntesip, Hz. Ali ve Ehl-i beyt muhibbi, ashaptan övgüyle bahseden, dinî, millî ve mânevî değerleri her şeyin üstünde tutan bir şahsiyettir. Siyasal-sosyal açıdan çalkantılı bir dönemde vaaz ve hutbeleri halk tarafından beğenilmekle birlikte birçok eleştiriye mâruz kalmış, bu eleştirilere cevap vermiş, bunların bir kısmı kitap halinde yayımlanmıştır. 1946'da Millî Kalkınma Partisi'n-den, 1950'de Demokrat Parti'den milletvekili adayı gösterilmişse de kazanamamış, ardından siyaseti bırakmıştır.

Vaazlarında ve yazılarında dinî meseleleri tasavvufî bakış açısıyla izah eden Şemseddin Yeşil, Kitâbü't-Tasavvuf adlı eserinde (s. 114-149) varlık, varlık mertebeleri, şeriat-tarikat-mârifet ilişkisi, gerçek bilgiye ulaşma yöntemleri, irade meselesi, zâhir-bâtın münasebeti, ruhun mahiyeti gibi konuları hitabet üslûbuyla ele alır. Tasavvufu "İslâm hikmeti" şeklinde tanımlar ve bu hikmetin vahdeti vücûd üzerine temellendiğini söyler. Ona göre Kur'an ve Sünnet'ten delillerle sabit olan vahdeti vücûd fikri, mutlak varlığın Hakk'a ait olması ile Hakk'ın varlıktaki mutlak birliği ilkesinin terkibinden teşekkül eder. Vahdeti vücûd gerçek tevhid ve ulûhiyyet anlayışıdır. Şemseddin Yeşil'e göre İslâm hikmeti ve irfanı olan tasavvufun asıl konusu tevhid hakikatidir. Tasavvufla tarikat arasında bir ayırım gözeten Şemseddin Yeşil, her devirde tarikat ehlinin çokça bulunduğunu, kâmil mutasavvıfların ise sınırlı kaldığını ileri sürer (a.g.e., s. 61-62). Eserlerinde tarikat ve seyrüsülûk bahislerine fazla yer vermez; daha çok tasavvufun

nazarî konularına, âyetlerin işârî mânalarına temas eder. Bu konularda temel kaynakları Abdülkādir-i Geylânî ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Yeşil'e göre tasavvuf iki meşrebe ayrılır. Birincisi müessirden esere, ikincisi eserden müessire intikal usulüdür. İlk usulü Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun yolundan gidenler, ikinci usulü Gazzâlî ve mutasavvıfların ekserisi takip etmiştir. Kendisi mârifetin tahsilinde İbnü'l-Arabî zevkini diğerinden üstün tutar (a.g.e., s. 81-83). Bu sebeple Cumhuriyet sonrası Ekberiyye mektebinin mensupları arasında sayılabilir. Fikirlerini açıklamada işârî tefsir geleneğini takip eden Şemseddin Yeşil, Füyûzât adlı tasavvufî tefsirinde Ni'metullah b. Mahmûd Nahcuvânî, Abdülkādir-i Geylânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ı kaynak olarak kullanmıştır.

Eserleri. Kırkı aşkın eseri bulunan Şemseddin Yeşil'in başlıca eserleri

şunlardır: Meş'al-i Felâh: İslâm Dini'nin Bütün Beşeriyyetin Dini Olarak Gönderildiği Aklen ve Naklen İsbat Olunur (İstanbul 1947); Bilinmeli: Kırk Hadis (İstanbul 1948); Allah'a Nasıl Münâcât'ta Bulunmalı? (İstanbul 1950); Kitâbü't-Tasavvuf (İstanbul 1955); Dünya Gidişine Kur'an Ne Diyor? (İstanbul 1956); Şeyh-i Ekber Hakikati Nasıl Anlatıyor? (İstanbul 1956); Cennet Cehennem (İstanbul 1957); Allah De: Besmelenin Esrarı, Ruh Nedir? (İstanbul 1957); İslâm Dininde Sarsılmayan Esaslar (İstanbul 1957); Miracın Hakikatı Berat'ın Esrarı Orucun Manası (İstanbul 1960); Kitâbü'd-Dua ve Ed'iye-i Me'sûre (İstanbul 1962); Maneviyyat Bağçesi: Evliyâullah Sözleri, Ârifler Sofrası (İstanbul 1963); Din Nuru: On Üç Yazım (İstanbul 1965); Zirve-i Tevhid, Saadet Yolu (İlmihal) (İstanbul 1965); Gavs-ı Azam Abdülkādir-i Geylanî Hazretlerinin Hakikate ve Marifete Aid Nutuklarından (İstanbul 1968); İman-Küfür (İstanbul 1969); Hz. Muhammed (İstanbul 1983); Füyûzât: Kur'ân-ı Mübîn'in Meâlen Tefsîri (I-VII, İstanbul 1984); Cevaplar: İslâm Dininde Reform İsteyenlere Cevab, Dinsizlere Cevab, Org. Fahrettin Altay'a Cevab, Metropolit Yakovas'a Cevab, Amerikalıların Suallerine Cevab (İstanbul 1985); Bin Bir Hadis (İstanbul 1996); İslâm'ın Çağımıza Verdiği Cevaplar (İstanbul 1996); Dîvânü'l-huteb: İslâmın Ruhunu, Kâinatın Gidişini Bildiren Hutbelerim (İstanbul 2005); Varını Allah'a Sat (İstanbul 2010).

BİBLİYOGRAFYA

Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü Sicil Daire Başkanlığı, Şemseddin Yeşil Özlük Dosyası; Şemseddin Yeşil, Kitâbü't-Tasavvuf, İstanbul 1955; Abdullah Develioğlu, Büyük İnsanlar, İstanbul 1973, s. 476; Bekir Fındık, Şemseddin Yeşil'in Hayatı ve Tefsiri "Füyûzât" (yüksek lisans tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-40; Ümran Selman, Avâm-ı Nâs'da Yeşil Hoca Namıyle Ma'ruf (Halk Arasında Yeşil Hoca Diye Tanınan) Muhammed Şemseddin Yeşil Efendi Hazretleri Kimdir?, İstanbul 2007; Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, "Şems-üd-din Yeşil Efendi", Yeni İstanbul, 12 Temmuz 1968; "Beşeriyet Bir Gün Kur'ân Sofrasında Diz Dize Oturacaktır" (röportaj: Pınar Zengin - Sema Özkul),

Keşkül, sy. 18, İstanbul 2011, s. 51-61; Nihat Azamat, “Kādiriyye”, DİA, XXIV, 135.

Semih Ceyhan

YEŞİLCAMİ KÜLLİYESİ

Bursa’da XV. yüzyılda inşa edilen külliye.

Cami, medrese, imaret, türbe ve hanlardan meydana gelen, bulunduğu semte adını veren külliyenin bânisi Çelebi Sultan Mehmed’dir. Tarihî vesikalarda İmâret-i Sultân, İmâret-i Sultân Çelebi Mehmed Han gibi isimlerle anılmakla birlikte cami, türbe ve medresedeki çinilerden dolayı Yeşilcami Külliyesi adıyla meşhur olmuştur. Bânisinin, mimarının, süsleme programını yapan nakkaşbaşının, mihrap çinileri ustalarının, hünkâr mahfilindeki çinilerin ustasının ve ahşap işçiliklerini yapan ustanın adını veren altı adet kitâbesiyle külliye Osmanlı mimarisinde tek örnektir. Sultan I. Mehmed dedesi I. Murad’ın şehrin batısında, babası Yıldırım Bayezid’in şehrin doğusunda inşa ettirdiği külliyelerden sonra kendi külliyesini şehrin ortasında ve ovaya hâkim bir tepe üzerinde yaptırmıştır. Kardeşlerini bertaraf edip devleti yeniden oluşturan Çelebi Sultan Mehmed Edirne, Dimetoka, Merzifon gibi yerlerde mimari eserler inşa ettirmişse de içlerinde en muhteşemi bu külliyenin camisiyle türbesidir. Külliyenin diğer yapıları gibi şehrin siluetinde önemli bir yeri olan Yeşilcami planı ve çini süslemeleriyle Tebriz’deki Gökmescid’e çok benzemektedir. Timur, Ankara Savaşı’nda (1402) Yıldırım Bayezid’i mağlûp ettikten sonra Tebriz’e dönerken bazı Osmanlı âlimlerini ve sanatkârlarını da yanında götürmüş, 1405’te ölünce bunlar geri dönerken beraberlerinde Tebriz’den bazı sanatkârları da getirmişlerdi. Bu sanatkârların caminin planlanmasına ve kitâbelerdeki ibarelerin seçimine yardımda bulundukları, özellikle de çinilerini imal ettikleri anlaşılmaktadır.

Külliye binaları bir taraftan dere, iki taraftan derin bir yarla çevrilen arsa üzerine yerleştirilmiştir. Külliyenin merkezinde yer alan ve inşasına 817’de (1414) başlanan caminin taçkapısı üzerindeki celî sülüs yazılı, üç satır halinde bütün kavsarayı dolaşan, eşine az rastlanır uzunlukta bir metne sahip kitâbesinde bânisinin Çelebi Sultan Mehmed olduğu ve inşaatın Zilhicce 822’de (Aralık 1419) tamamlandığı

kaydedilmektedir. Yine taçkapının iki tarafındaki kartuşlardan sağdakinin üzerinde “râkımühû ve nâzımühû ve mukanninü kavânînihî”, soldakinin üzerinde “Hacı İvaz b. Ahî Bâyezîd” ibareleri görülür. Bu ibarelerden, Hacı İvaz Paşa’nın binanın planlarını ve hesaplarını da yaptığı anlaşılmaktadır. Yeşilcami’ye bir son cemaat yeri eklenmesi düşünülerek bunun için cephe duvarlarında kemer üzengileri hazırlanmış, yapının sağ ve solunda setler düzenlenmişse de sonra bundan vazgeçilmiştir. Cephedeki pencere alınlıklarında ve kartuşlardaki mermer yazı ve süslemelerin de yer yer eksik bırakılması ilginçtir. Yeşilcami’nin dört cephesinin alt sıralarında on dört adet pencere vardır, bu pencerelerin bronzdan yapılan parmaklıklarında ve bunları birbirine bağlayan lokmaların üzerinde telkâri süslemeler yer alır. Kare, üçgen, çokgen ve oval çerçeveler içinde soyut yazı, geometrik ve bitkisel motifler olarak binlerce süsleme bulunur. Beyaz mermere işlenmiş rûmî ve palmetlerden oluşan stilize bitkisel motifleri, biri celî sülüs, diğeri kûfî hatla yazılmış iki yazı kuşağı ve mukarnaslı kavsarasıyla çok etkileyici olan taçkapıdan girildiğinde bir giriş holüne ulaşılır. Holün iki tarafında birer sahn mevcuttur; bu sahnlarda hem doğuda ve batıdaki odalara geçiş koridorlarına hem de üst kattaki hünkâr mahfiline çıkan merdivenler yer alır. Hünkâr mahfili iki merdiven sahanlığı, bu sahanlıklardan geçilen kıble yönünde iki adet ocaklı oda, yine bu sahanlıklardan geçilen ve balkonları dışa bakan iki oda, ortada bir sofa ve bu sofanın önünde merdivenli mahfiliyle küçük bir kasır şeklinde planlanmıştır. Burada kullanılan çiniler diğerlerinden farklı olup renkli sır tekniğinde ve kabartma sarı, lâcivert, fîrûze, beyaz renklerden meydana gelen muhteşem sanat eserleridir. Sağda ve soldaki kemer üzengilerinde bulunan küçük iki usta kitâbesinde “amel-i Mehmed el-Mecnûn” ibaresi okunmaktadır.

Caminin havuzlu ve Türk üçgenlerine oturan 13 m. çapında, 25 m. yüksekliğinde bir kubbeyle örtülü ana mekânına geçit veren holün sağında ve solunda tamamen çini kaplı, günümüzde müezzin mahfili olarak kullanılan iki bölüm, ana mekânın iki tarafında iki büyük eyvan, yine ana mekânın sağ ve sol köşelerinde birer küçük tabhâne mevcuttur. Hünkâr mahfilinin cami içine bakan kemerinin üst tarafında yer alan Arapça kitâbesinden nakışların Ali b. İlyas Ali tarafından yapıldığı ve süslemelerin 827 yılı Ramazan ayının sonlarında (Ağustos 1424) tamamlandığı öğrenilmektedir. İnşa edildiği dönemde çinilerden itibaren bütün duvarlar kalem işi nakışlarla süslenmişti. Bugün sadece kubbe içlerinde ve

eteklerinde kalem işi süslemeler kalmıştır. Yapının kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerinde bulunan iki büyük odanın kubbeleri de tamamen kalem işi süslemeli, duvarları pencere üstlerine kadar çini, güney duvarları da kubbe eteğine kadar alçı nişlerle kaplıdır. Kuzeybatıdaki odanın alçı nişli duvarına sonradan bir kapı açılarak eyvana bağlanmıştır. Bu odaların çeşitli amaçlarla kullanıldığı düşünülmektedir. Sekizgen kasnağa oturan yan eyvanlardaki kubbeler yirmi dört dilimli olup 18 m. yüksekliğinde, 7 m. çapındadır ve kubbelerin içi tamamen kalem işi nakışlarla süslenmiştir. Duvarlar 2 metreye kadar çini karo, bunun üzerinde âyet ve hadislerden oluşan yazı frizi dolanmaktadır. Güneydoğu ve güneybatı köşelerindeki ocaklı, ahşap dolaplı ve alçı nişli odaların tabhâne şeklinde kullanıldığı ve bu mekânlara XVI. yüzyılın sonlarında dışarıdan kapı açılıp daha sonra kapatıldığı sicillerde kayıtlıdır.

Cami zâviyeli, tabhâneli, kanatlı, Bursa tipi, ters “T” planlı ya da çok fonksiyonlu gibi adlar verilen plan şemasında inşa edilmiştir. Giriş holü, ana kubbeli mekânı, tabhâneler ve köşelerdeki büyük odalar zeminle aynı seviyededir. Eyvanlar ve müezzin mahfilleri yerden 75 cm., mihrap ise 1 m. yüksekliktedir. Caminin hünkâr mahfiliyle birlikte en gösterişli yeri olan ve basamaklarla çıkılan mihrap bölümü 6 m. genişliğinde, 10,67 m. yüksekliğindedir; celî sülüs kelime-i tevhid ile taçlandırılan mihrap hem çinileriyle hem de Fetih sûresinden bir bölümün yazılı olduğu sarı, lâcivert, fîrûze ve beyaz renkli geniş yazı friziyle muhteşem görünüşe sahiptir. Sağdaki mihrap sütunçesinin başlığında “amel-i üstâdân-ı Tebrîz” ibaresi bulunur. Mihrap mukarnaslı kavsarası, koltuk kısmındaki bitkisel süslemeleri, sütunçeleri, mihrabı çepeçevre dolanan geometrik süslemeli frizleri ve yazı kuşakları ile erken devir Osmanlı mimarisinin en mükemmel örneğidir.

Pencerelerin ahşap kanatları geometrik süslemelidir ve aynalarında rûmîler

arasında sülüs yazılar işlenmiştir, binileri çok ince işçiliklere sahiptir. Caminin içinde ve avlu pencerelerinin alınlıklarında âyetlerin ve cömertliği öven hadislerin yanı sıra Farsça sözler de yer alır. Taçkapıda sultana ait kitâbenin iki yanında, hünkâr mahfilinde, mahfilin üst tarafında, cami içinde ve nihayet mihrapta usta isminin yer almasına izin verilmesi Çelebi Sultan Mehmed’in engin hoşgörüsünün bir göstergesidir. Pencere

alınlıklarında bulunan kartuşlardaki yazılardan bazıları tamamlanmadan bırakılmıştır. Camide iki adet minare düşünülmüşse de yalnız biri inşa edilmiştir. Minare 1855 depreminde çok hasar gördüğünden kaidesine kadar yıkılıp yeniden yapılmış, mahya kurulabilmesi için 1869'da ikinci bir minare ilâve edilmiştir. 1552, 1573, 1617, 1623, 1635, 1645, 1684, 1783, 1863, 1881, 1893 ve 1940'lı yıllarda büyük tamirler gören cami 2010'da yine kapsamlı bir restorasyona alınmıştır.

Caminin batısında yer alan medrese 36 × 38,5 m. boyutlarında, üç eyvanlı plan şeması gösterir. Biri müderris odası olduğu anlaşılan toplam on üç odası, yanlarda iki eyvanı, taçkapının tam karşısında dışa taşkın dershane eyvanı, helâları, revaklı avlusu ve ortasında şadırvanıyla plan tamamlanmaktadır. Moloz taş ve tuğla duvar işçiliğine sahip olan yapıda odaların üzeri kiremit kaplıdır, sadece dershane kısmında kesme küfeki taşı ve kurşun kaplama kullanılmıştır. Türk üçgenlerine oturan dershane 10 m. çapında bir kubbeyle örtülüdür. Avlu revaklarını taşıyan sütunların hepsi devşirme ve odaların üzeri tonozludur. Dershanenin çok yüksek tutulması, vakfiyesinde otuz öğrenci kaydedildiği halde sadece on üç öğrenciye on üç oda yapılması, medresenin de yarım kaldığını ve üst katın tamamlanmadan bırakıldığını göstermektedir. Osmanlı eğitim hayatında çok önemli yer tutan ve Bursa Sultânîsi diye anılan bu medresede Mehmed Şah Fenârî, Yûsuf Bâlî Fenârî, Alâeddin Ali et-Tûsî, Hızır Bey, Yâkub Paşa, Zenbilli Ali Efendi, Ebüssuûd Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi gibi tanınmış âlimler müderrislik yapmıştır. Caminin güneydoğusunda kalan çatılı imaretin iki kubbeli matbahı vardır. 10 × 23 m. ve 10 × 16 metrelik iki mekândan biri yemeklerin hazırlanıp dağıtıldığı yer, diğeri de yemekhane idi. Harap durumda iken son yıllarda restore edilen imaret yapısı bugün kahvehane olarak kullanılmaktadır. Günümüze ulaşmayan imaret ambarının caminin doğusundaki kahvehanenin yerinde bulunduğu sanılmaktadır.

Çelebi Sultan Mehmed'in caminin tam karşısında bir tepecik üstündeki türbesi çinileriyle Bursa'nın sembolüdür. Kripta kısmı üç bölümlü ve beş gözlüdür. Küfeki taşından kaide üzerine oturan, her kenarı 8,20 m. sekizgen gövdeli bina, yüksek kasnaklı ve Türk üçgenlerine oturan kubbesiyle 25,5 m. yüksekliğe ulaşmaktadır. Böylece türbe Osmanlı türbelerinin en yükseğidir. Dıştan bütün cepheleri ve pencere alınlıkları mavi beyaz çinili olup üzerlerinde hadisler yer alır. İç duvarları pencerelerinin üst seviyesine

kadar çinilerle kaplıdır. Pencere alınlıklarında yine hadisler ve pencere aralarında çok büyük salbekli şemse motifler görülür. Türbenin çini mihrabının ve Çelebi Sultan Mehmed'in sarı, lâcivert ve beyaz renkte, tamamen kabartma çinilerle kaplı sandukasının bir benzeri bulunmamaktadır. Türbenin ahşap kapısında Çelebi Mehmed'in ve Mimar Hacı İvaz Paşa'nın adlarıyla külliyedeki ahşap işlerinin ustasına işaret eden "Amel-i Hacı Ali b. Ahmed-i Tebrîzî" ibaresi yer alır. Türbe kapsamlı bir onarımdan sonra 2009 yılında yeniden ziyarete açılmıştır.

Yeşilcami Külliyesi'nin bünyesinde üç han mevcuttur. Bunlardan günümüze kadar gelemeyen Yeşilhan'ın arşiv belgelerinden caminin batısında, medresenin yakınında olduğu anlaşılmaktadır. Sultan Hanı ve Hân-ı Harîr de denilen İpek Hanı iki katlı, avlusunda dört oda üzerinde bir mescidi ve şadırvanı ile büyük bir handır, ancak ahırlarından bir iz kalmamıştır (bk. İPEK HANI). Bir diğer han, Hacı İvaz Paşa'nın inşa ederek Çelebi Sultan Mehmed'e takdim ettiği Geyve Hanı'dır (Lonca Hanı). Kapalı Çarşı'dan Yorgancılar Çarşısı'na dönüldüğünde Demirkapı mevkiinde bulunmaktadır. Dıştan moloz taş ve tuğla, içten kemerler, ayaklar ve kapılar tamamen tuğla duvar işçiliğine sahip, iki katlı ve kirpi saçaklı bir yapıdır. Alt katta yirmi altı, üst katta otuz odası vardır, bunun da ahırları

yok olmuştur. Han son yıllarda Osmangazi Belediyesi'nce esaslı bir tamirden geçirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İ. DH. 46112/662; E V 15785; A. MKT. MHM. 24/286; 35/288; A. MKT. MVL. 59/112; EV. d. 25117/1-1 MAD. D. 8810/1-1; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 46-118; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 216-227; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 137-141; Özer Ergenç, Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara 1995, s. 48-49; Mefail Hızlı, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998, s. 81-87; Bedri Yalman, Bursa Yeşil Cami Pencere Parmaklıklarındaki Gümüş

Kakma Motifler, Bursa 2003, s. 15; Salih Pay, “Kentleşmeye Katkı Bakımından Yeşil Külliyesi”, Bursa Şehrinin Gelişmesi ve Kentsel Planlama Kültürü, Bursa 2008, s. 47-53; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü (haz. Hüseyin Algül v.dğr.), Bursa 2009, IV, 252-261; Feridun Akozan, “Türk Külliyeleri”, VD, VIII (1969), s. 306.

Doğan Yavaş

YEŞİLCAMİ KÜLLİYESİ

İznik’te XIV. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen külliye.

Caminin iç kapısı üzerinde yer alan kitâbeye göre yapının Sultan I. Murad devrinde Çandarlı Halil Hayreddin Paşa tarafından 780’de (1378-79) inşasına başlanmış, dış kapı üzerinde üç satır halindeki kitâbeye göre de Hayreddin Paşa’nın ölümünden sonra 794’te (1392) inşaat tamamlanmıştır. Dış kapı üzerindeki kitâbede yapının mimarının Hacı b. Mûsâ olduğu yazılıdır. Külliyede günümüze ulaşmayan bir dârülhadisle bir imaretin varlığı bilinmektedir. Ayrıca caminin güneydoğusunda harap durumda bugüne intikal eden bir hamam kalıntısı bulunmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bakımsızlıktan harap olan cami Yunan işgali esnasında tahrip edilmiştir. Cami 1956-1960, minare ise 1961-1965 yılları arasında esaslı bir onarımdan geçirilmiştir.

Adını sırlı tuğla ve çinilerle süslü minaresinden alan caminin cepheleri hafif sarımtırak renklerde düzgün kesilmiş mermer bloklarla kaplıdır. Yapının dikdörtgen planlı ve kubbeyle örtülü, üç birimli son cemaat yeri oldukça derin tutulmuştur. Ön cephede üç, yanlarda ikişer sivri kemerli açıklıklı olarak düzenlenen son cemaat yerinde köşelerde “L” şeklinde pâyeler, ortada ön cephede iki, yanlarda ise birer sütun mevcuttur. Sütunlarda mukarnaslı, pâyelerde ise mukarnaslı ve bitkisel süslemeli başlıklar vardır. Cephede ortadaki açıklığın içine sütun başlıkları kesilip iri mukarnaslı söve ve lento yerleştirilmiştir. Taçkapı görünümü kazanan girişte lento üzerinde yapının kitâbesi yer almaktadır. Kapının iki yanındaki sütunların arkasına birer sütun yerleştirilerek ortada bir küçük, bir büyük kemerli düzen elde edilmiştir. Son cemaat yerinde orta birim, mihrap ekseninde iki yarım tonoz arasında mukarnaslı geçişli yüksek sekizgen kasnak üzerinde onaltı dilimli bir kubbe ile örtülüdür. Kubbenin kasnağında dört yönde sivri kemerli birer küçük pencere görülür. İki yanda bulunan birimler ise aynalı tonozla örtülü olup tonozlar dıştan kurşun kaplı çatı altına gizlenmiştir. Son cemaat yerinde oldukça yüksek tutulan yan birimlerin cepheleri rûmîli ve palmetli bordürle çevrelenmiş, geometrik kompozisyonlu ve ajurlu taş şebekelerle kapatılmıştır.

Mihrap ekseninde yer alan kapı, mukarnaslı başlıklara oturan sivri kemer altında iki renkli taş geçmeli ve basık kemerli bir açıklığa sahiptir. Sivri kemerin üstünde üç dilimli bir palmetten oluşan tepelik görülür. Kapı açıklığının köşeleri farklı başlıkları olan yivli sütunçelerle yumuşatılmış, sütunçelerin etrafı lotus-palmet dizisiyle çevrilmiştir. Kapının sağındaki pencerenin üzerinde girift bir süsleme bulunmaktadır. Lento üzerinde kûfî hatlı bir besmele yazılıdır. Sivri kemerli alınlık içinde lotus-palmet ve rûmîlerden meydana gelen bitkisel bezeme, köşeliklerde iri rûmîli bir düzenleme, üstte ise palmetli bordür mevcut olup pencere dıştan rûmîli bir diziyle çevrelenmiştir. Soldaki pencere sivri kemerli alınlıklıdır, alınlığın ortasında palmet dolgulu iri bir rozet vardır. Birkaç basamakla ulaşılan harim dikine dikdörtgen planlıdır ve mihrap yönünde prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan dıştan çokgen kasnaklı sivri kubbe ile örtülüdür. 11 m. çapındaki kubbenin göbeğinde kalem işi olarak asimetrik dilimler halinde düzenlenmiş mavi, turuncu, kiremit kırmızısı, siyah ve beyaz renklerin kullanıldığı bitkisel dekorlu bir madalyon bulunmaktadır. Kuzey yönünde mekân, mukarnas başlıklı iki sütuna oturan sivri kemerli üç birimle bir kademe genişletilmiştir. Ortadaki birim iri mukarnaslı geçişli sekiz dilimli bir kubbe ile örtülü olup kubbe ortasında muhtemelen sonradan kapatılmış olan küçük bir aydınlık feneri vardı. İki yanda yer alan birimler aynalı tonozla örtülmüştür. Sağdaki birimde vaktiyle ahşap bir mahfilin bulunduğu, duvarla sütun ve başlığındaki izlerden anlaşılmaktadır. Harimin duvarları 3,34 m. yüksekliğe kadar mermer levhalarla kaplıdır. Gri damarlı mermerler simetrik yerleştirilip dekoratif bir görünüm elde edilmiştir. Yer yer siyah ve kırmızımsı

renklerde taşlarla panolar meydana getirilerek daha etkileyici bir mekân oluşturulmaya çalışılmıştır. Cephelerde alt sırada ikişerli yer alan dikdörtgen açıklıklı pencereler dıştan sivri kemerli alınlıklıdır ve her biri farklı düzenlenmiştir. Eskiden bu pencerelerin üstlerindeki ahşap tavanların boyalı olduğu bilinmektedir. Üst sıra pencereler sivri kemerli açıklıklı olup mihrap yönünde iki, yan duvarlarda tekli olarak ele alınmıştır. Ayrıca kasnakta dört yönde sivri kemerli birer pencere vardır. Zengin süslemeli mermer mihrap iki yandan sütunçelerle sınırlanmış ve süslemesiz bir bordürle çevrelenmiştir. Mihrap nişinin iki köşesi de sütunçelerle yumuşatılmış, ancak sağ köşedeki sütunçe tahrip olmuştur. Beş kenarlı nişin

içinde ortada geometrik kompozisyonlu madalyon, iki yanda yine geometrik kompozisyonlu sekiz kollu yıldızlar yer almaktadır. Üstte iri silmeli altıgenlerden meydana gelen zencerek bordürden sonra mukarnaslı yaşmak mevcuttur. Yaşmağın üzerinde mukarnaslı çıkmalı kûfî kitâbede, "Bi'smi'l-meliki'l-aliyyi'l-âlî el-müteâlî" (her şeye hükmedici, yüce, ulu ve her şeyi kuşatıcı olan Allah'ın adıyla) yazılıdır. Mihrap üç yönden geometrik kompozisyonlu bir bordürle çevrelenmiştir. Üstte yüksek kabartma olarak işlenmiş rûmî kompozisyonlu üç dilimli bir tepelik görülmektedir. Camideki ahşap minber ve vaaz kürsüsü yenidir.

Harimin batı köşesinde beden duvarları üzerinde yükselen minare mermer kaplamalı onikigen kaideye sahiptir. Mukarnaslı bilezikten sonra silindir biçiminde devam eden gövdenin alt kısmı iki renkli taştan geometrik düzenlemelidir. Bunun üzerinde sırlı tuğla ve çinilerle kaplı olan bölümde mangan moru zemin üzerinde, fîrûze renkli altıgen ve dokuzgenlerin kesişmesiyle elde edilen geometrik süslemeli bir kuşak bulunmaktadır. Yine fîrûze renkli küçük zencerek motifli bordürden sonra gövdenin büyük bir kısmının tuğlaları arasında mangan moru ve fîrûze renkli sırlı tuğlalarla elde edilmiş zikzak deseni mevcuttur. Fîrûze renkli zikzakların uçlarındaki piramidal çıkıntılar gövdeye hareket kazandırmıştır. Üstte mangan moru zemin üzerinde fîrûze altıgenlerden meydana gelen zencerek motifinin ardından yine aynı renklerin kullanıldığı geometrik geçmeli bir kuşak şerefe altında yer almaktadır. Üç sıra mukarnaslı şerefede mangan moru ve fîrûze sırlı çiniler, kalıp tekniğiyle oluşturulmuş kabarık geometrik süslemeli çiniler ve küçük sarkıtlar bulunmaktadır. Korkulukta fîrûze ve kobalt mavisi renkli çinilerle yapılmış kaplamalar vardır. Petek kısmında mangan moru, fîrûze ve sırsız tuğlalarla dikeyde zikzak düzenleme teşkil edilmiştir. Üstte kurşun kaplı külâhla sonlanan minareye yapının içinde pencereden geçilerek ulaşılmaktadır. Hamamın XV. yüzyılda inşa edilerek külliyeye dahil edildiği tahmin edilmektedir. Çifte hamam olduğu anlaşılan yapının güneydoğu yönünde bir bölümü yola gitmiş, diğer kısımları da büyük ölçüde yıkılmış ve üst örtüleri çökmüştür. Moloz taş ve tuğla malzeme ile inşa edilen hamamın XVII. yüzyılda fonksiyonunu yitirdiği, daha sonra içine bir çini fırınının yapıldığı yakın zamanda kalıntılar içinde yapılan temizlik çalışması ile anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Otto-Dorn, Das Islamische İznik, Berlin 1941, s. 20-33; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 309-320; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi’nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 595-614; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 4-5; Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye’de Vakıf Abideleri ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 259-265; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserler, İstanbul 1988, s. 35-37, 47; Ahmet Sipahioğlu, İznik’te İsmail Bey Hamamı ve Diğerlerinin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 98-110; Abdülhamit Tüfekçioğlu, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı, Ankara 2001, s. 42-47; E. Emine Naza Dönmez, “İznik Yeşil Camii ve Türk Mimarisindeki Yeri”, Prof. Dr. Haluk Abbasoğlu’na 65. Yaş Armağanı, Antalya 2008, s. 1-25; C. Gurlitt, “Die Islamitischen Bauten von Isnik-Nicea”, OA, III (1912), s. 56-57; Ali Saim Ülgen, “İznik’te Türk Eserleri”, VD, sy. 1 (1938), s. 53-69; Faruk Şahin, “İznik Yeşil Camii Minaresi ve Unutulmuş Bir Çini Tekniği”, STAD, II/4 (1989), s. 48-54.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

YEŞİLİMARET CAMİİ

Tire'de XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami.

Yahşi Bey Camii adıyla da bilinir. 1935-1971 yılları arasında Tire Müzesi olan yapı bugün cami olarak kullanılmaktadır. İnşa kitâbesi bulunmayan yapının mevcut vakfiyesinden 845 (1441) yılında II. Murad'ın emîrlerinden Tire sancak beyi Halil Yahşi Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. 1915'te yanarak tamamen ortadan kalkan Tire Mevlevîhânesi'nin semâhânesi olduğuna dair kaynaklarda bilgi yer alır; nitekim Evliya Çelebi de mevlevîhâneden dönüştürüldüğünü söyler. En son 1996'da onarım gören yapı, aynı eksen üzerinde yan odaların açıldığı bir kubbeli mekânla buna bağlanan aynı genişlikteki, dışarıya beşgen şeklinde çıkıntı yapan yarım kubbeli bölüm ve giriş cephesini kaplayan son cemaat yerinden meydana gelir. Doğu tarafından yapıya köşeli bir kaide üzerinde yükselen tuğla minare bitişir. Yapım malzemesi moloz taş-tuğla karışımıdır. Beden duvarlarının tuğla ile çevrili, kaba taş sıralı örgüsüne karşılık son cemaat yerinin tamamında daha özenli bir işçilik görülür. Burayı, yatay ve dikey olarak bir ya da iki sıra tuğla ile çevrilmiş düzgün taşlardan meydana gelen bir örgü kaplar. Beden duvarlarının üzerini çepeçevre çift sıra halinde kirpi saçak dizisi dolaşır. Üst örtüyü oluşturan kubbelerin üzeri kurşunla kaplıdır. Yandaki kubbeli mekânlarda birer pencere, güney yönündeki yarım kubbeli mekânda ise dört adet pencere yapının dışa

açıklığını sağlar. Tuğladan sivri kemer örülü, söve ve lentoları beyaz mermerden olan pencerelerde farklı düzenlemeler göze çarpar. Çift sıralı ya da kademeli sivri kemerleri düz silmeli veya kademeli silmeli birer bant kuşatır. Üst pencereler sivri kemerli, dıştan şebekeli küçük açıklıklardır. Merkezî kubbenin sekizgen kasnağının her yüzünde yine sivri kemerli, dıştan şebekeli pencereler yer alır.

Son cemaat yeri beş bölümlü olup köşelerde pâye, aralarda dört granit sütuna oturan tuğladan sivri kemerlerle dışa açılır. Girişe ayrılan ortadaki kemerin daha dar olduğu revak cephesinde yan yüzlerdekiler dahil bütün kemerler dıştan kalın silmeli tuğla bir bantla kuşatılmıştır. Son cemaat

yerinde kaidesiz olarak zemine oturan sütunlarla sütun başlıkları ve kemer ayakları devşirme parçalardır; batıdaki başlıkla kemer ayaklarının süslemesi dikkat çeker. Yan bölümler girişe ayrılan orta kısımdan bir seki ile yükseltilmiştir. Bölümleri sekizgen kasnaklara oturan kubbeler örter. Minareye geçişten dolayı son cemaat yerinin doğu tarafındaki derinliği batı tarafına göre daha azdır ve bu kısımda mevcut iki kubbe daha küçüktür. Son cemaat yerinde giriş ekseninin iki tarafının asimetrik oluşu dikkat çekicidir; bu durum buranın sonradan yapıldığını göstermektedir. Yandaki dört kubbede geçişler pandantifle, ortadaki kubbede ise üçgenli bir kuşak üzerine oturan üçgenlerle sağlanmıştır. Cephede minare giriş koridorunun yer aldığı, doğu kısmındaki daha kalın olan duvar yüzeyinde pencere ya da niş yoktur, girişin sağına düşen batı tarafında ise altta iki, üstte bir pencere ile mukarnas kavsaralı bir mihrap görülür. Cephenin ortasında bulunan ana kapıda giriş açıklığının üzerini iki renk mermerden geçmeli basık bir kemer örter, üst kısım yedi sıralı mukarnaslı kavsara şeklinde devam eder. Kavsaranın orta kısmına bir pencere açılmıştır. Kapının yanlarında karşılıklı üç sıra mukarnaslı birer niş yer alır. İki kanatlı ahşap kapı rûmîli, kıvrık dallı bordürlerle sınırlanan üçer panoya ayrılmıştır. Daha geniş olan ortadakilerde içleri bitkisel dolgulu sekiz kollu yıldızlar, daha küçük olan alt ve üst bölümlerde ise kıvrık dallı girift bir bitkisel ağ vardır.

Harimde ortadaki kare mekân düz geçişler üzerine oturan üçgenli bir kuşakla geçilen kubbe ile örtülmüştür. Kubbenin oturduğu sekizgen kasnağın yüzeyine yedi adet sivri kemerli pencere açılmıştır. Ana mekânın iki yanında kubbeli birer mekân bulunur. Pandantiflerle geçilen kubbelerin örttüğü mekânların ana mekâna bağlantısını altlı üstlü birer pencere ve kapı sağlar. Mekânlardan batıdakinin güney duvarında yarım daire planlı bir ocak nişi, doğu duvarında altlı üstlü pencere, kuzey duvarında dikdörtgen planlı bir niş, doğudakinde yine güney duvarında ocak nişi, batı duvarında altlı üstlü pencere, kuzey duvarında son cemaat yerine açılan bir pencere yer alır. Doğudaki odanın kuzeydoğu köşesine minarenin beşgen planlı kaidesi bitişir. Mekânların ana mekâna açılan pencereleri Bursa kemerli derin nişler içine yerleştirilmiştir. Nişleri taçlandıran kemerler mukarnaslı ayaklara oturur. Mekân girişlerinde ahşaptan zengin oyma işçilikli, iki kanatlı kapılar görülür. Kapı kanatlarında yüzey ana girişte olduğu gibi ortadaki daha büyük üç panoya ayrılmıştır. Ortadaki panoda girift bitkisel, alt ve üst panolarda ise rûmî-palmet dolgulu geometrik geçmeli

kompozisyonlara yer verilmiştir. Yarım kubbeli kısım bir seki yardımıyla ana mekândan yükseltilmiştir. Mukarnaslı konsollara oturan bir kemer yardımıyla ana mekâna bağlanan bu kısımda köşegen alt yapının üzeri üçgen şeklinde kesilmiş yivlerin teşkil ettiği yirmi iki dilimli bir yarım kubbe ile örtülmüştür. Yivlerin alt yapıya oturduğu kısımda oldukça yüzeysel iri bir mukarnas sırası göze çarpar. Bu mekânda kıble duvarının ortasında derin bir niş içinde bulunan mihrap dış yapıda bir kütle halinde çıkıntı yapar. Bir hücre şeklinde gelişen derin mihrap nişinin üzerini on üç keskin dilimin oluşturduğu bir kemer örter. Mihrap, derinliği 1 metreden fazla olan, tavanı ve köşeleri mukarnaslarla bezenmiş bir niş içine alınmış, nişin üst kısmına ufak bir pencere açılmıştır. Mihrabın dilimli kemeri mekânın dört köşesine gelecek şekilde duvarlardaki nişlerde de tekrarlanmış, alınlık kısımlarını bitkisel dolgulu kalem işinden madalyonların süslediği nişlerin alt kısımlarına birer pencere açılmıştır. Bu kısımda süsleme özelliği olarak ana mekâna bağlanan kemerin iç yüzeyi ile yarım kubbenin alt kısmı, mihrap nişi ve yan duvarlardaki nişlerin yüzeyi üzerinde XIX. yüzyılın karakteristiğini veren kalem işi dekorasyon göze çarpar.

Yapının doğu duvarına bitişik durumda yükselen minareye giriş ana mekânın kuzeydoğu köşesine açılmış uzun koridorlu bir kapı ile sağlanır. Beşgen tuğla, taş sıralı bir kaideye doğrudan oturan minare tamamıyla yenilenmiş, bu sebeple özgün dokusunu ve yapısal bazı özelliklerini büyük ölçüde yitirmiştir. Günümüzde silindirik gövde kısmı dıştan iki sıra kirpi dişi dizisinin sınırladığı kaideye oturur. Eski resimlerden kaideden gövdeye, alt bölümüne sivri kemerli nişlerin açıldığı, üst kısmında prizmatik üçgenlerin sıralandığı pabuçluk kısmı ile ulaşıldığı görülür. Onarım sonucunda bu kısım yok olmuştur. Bütün gövdeyi kapladığı anlaşılan fîrûze ve mor renk sırlı tuğlalarla oluşturulmuş baklavalı kaplamanın bir kısmı tamamen dökülmüştür. Şerefe altı dört sıra mukarnaslıdır. Yapının içinden minareye geçişi sağlayan uzun koridor alışılmışın dışında bir uygulamadır ve bazı araştırmacılar bu uygulamadan minarenin sonradan eklendiği sonucunu çıkarmıştır. Evliya Çelebi'nin eserinde mevlevîhâne kökenli, kalabalık cemaatli bir cami olarak geçen, ayrıca bir aşevi imareti fonksiyonu gördüğünden de bahsedilen Tire Yeşilimareti'nin zamanında kompleks bir yapıya ait bulunduğu anlaşılmaktadır. Esasen yapının hem ismi

hem plan özellikleri orijinal halinde bir zâviye olduğunun açık kanıtıdır. Yapının tarihçesini aydınlatan belge Yahşi Bey'in 845 (1441) tarihli vakfiyesidir; burada onun inşa ettirdiği zâviye için vakfettiği çeşitli yapılarla arazi ve bahçe gibi taşınmazların kaydına rastlanmaktadır.

Cami, mimari özellikleri itibariyle Osmanlı bölgesindeki imaretlerin tipolojisini devam ettiren bir örnektir. Yapıda mihrabın yer aldığı kısmın yarım bir kubbe ile örtülmesi 833 (1429-30) tarihli Edirne Beylerbeyi Camii'nde görülen bir uygulamanın tekrarıdır. Edirne Beylerbeyi Camii'nin mihrap önündeki küçük yivli yarım kubbesi burada daha büyük ölçülerde ve ana kubbeye bağlı biçimde ele alınmıştır. İstanbul Beylerbeyi Camii'nde dışa taşma yapmayan mihrabın aksine bu camide dış kütlede çıkıntı oluşturan, bir hücre gibi derin niş halindeki mihrabın önemle vurgulanması dikkat çekicidir ve bu belki de taşıdığı fonksiyonel nitelikle ilgilidir. Tire Yeşilimaret Camii'nde ilk defa ana kubbeye bağlanan yarım kubbe ile sağlanan gelişme, Osmanlı cami mimarisinde merkezî kubbenin yarım kubbelerle birlikte çeşitli denemeler halinde uygulandığı plan şemalarıyla daha ileri bir aşamaya taşınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 164, 166; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 26-27; Semavi Eyice, İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, İstanbul 1963, s. 41, 72; Ayda Arel, "Batı Anadolu'dan Birkaç Yapının Tarihlendirilmesi ve XV. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi Hakkında", Anadolu Sanatı Araştırmaları, İstanbul 1970, II, 82-95; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 37-38; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 542-548; İnci Aslanoğlu, Tire'de Camiler ve Üç Mescit, Ankara 1978, s. 36-39; a.mlf., "Tire Beylik Dönemi Camileri", Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 89-96; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 642-651; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 72-73; Şakir Çakmak, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde

Taçkapılar: 1300-1500, Ankara 2001, s. 134, 226; Yıldıray Özbek, Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme: 1300-1453, Ankara 2002, s. 441-448; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2008, s. 64, 120-121; Aydın Seçkin, “Türkiye’de Önemli Mevlevîhâneler ve Mevlevîhânelerin Yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğünün Rolü”, Dünyada Mevlâna İzleri Uluslararası Sempozyumu (13-15/12/2007) Bildiriler, Konya 2010, s. 1-45; Halim Baki Kunter, “Tire Minareleri”, Arkitekt, VI/12, İstanbul 1936, s. 337-339; Suut Kemal Yetkin, “Beylikler Devri Sanatından Klasik Türk Sanatına”, TTK Bildiriler, V (1960), s. 257-267.

Selda Kalfazade

YEŞİLZÂDE MEHMED SÂLİH EFENDİ

(1872-1954)

Siyaset adamı, eğitimci, sûfî müellif.

Erzurum'da doğdu. Medine'den Erzurum'un İspir kazasına göç eden ve soyu Hz. Hüseyin'e ulaşan Pîr Hızrîler'dendir. Babası şeyhülkurrâ Seyyid Mustafa Niyazi Efendi, annesi Hacer Hanım'dır. İlk eğitimini babasından aldı. Daha sonra mülkiye rüşdiyesini bitirdi. 1890'da hıfzını tamamladı. 1905'te Şeyh Abdülgafur Efendi'den sülüs, nesih ve ta'lik hatlarından icâzet aldı. Şeyhülulemâ Hacı Süleyman Efendi'nin yanında dinî ilimleri tahsil etti. Yazıcızâde Hacı Derviş Efendi'nin Mes̱nevî derslerine ve Hâşiîzâde Şeyh Ali Rızâ'nın sohbetlerine katıldı. Dârülmuallimînden mezun oldu. 1898-1901 yıllarında dava vekilliği yaptı. 1902'de medrese imtihanlarına girerek askerlikten muafiyet kazandı. 1903'te Erzurum İbrâhim Paşa Mektebi'nde öğretmenliğe başladı. 1907'de muallimi evvel olarak Numûne-i Terakkî Mektebi'ne geçti; 1911'de bu okula müdür oldu. Bir yandan da Câferiye Camii'n-de hatiplik yapıyordu. Öğretmenlik yıllarında ilkmekteplerde okutulmak üzere İslâm Elifbası, Kırâat-ı Merdân, Risâle-i Merdân, Mecmûa-i Merdân adlı dört kitap hazırladı. Meşrutiyet'in ikinci yılında Erzurum'da basılan Müslümanlara Rehber adlı risâlesinden dolayı Rus Sefâreti'nce açılan davadan altı ayda kurtulabildi. Bir ara Sosyal Demokrat Fırkası adıyla bir fırka kurmaya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. I. Dünya Savaşı'na kendi isteğiyle katıldı, kışlık hediye komisyonunda, hastahane teftişinde, cephelerde irşad-hitabet hizmetlerinde görev aldı. İki yıl Kafkas cephesinde bulundu. Erzurum'un Ruslar'ın eline geçmesinden (16 Şubat 1916) birkaç gün önce ailesiyle birlikte şehirden ayrılıp büyük zorluklarla İstanbul'a geldi. Bu sırada tanıdığı küçük yaşta yetim kalan Şemseddin Yeşil'i mânevî evlât edinip eğitimini üstlendi. Bir süre sonra geçim sıkıntısından dolayı Bursa'ya yerleşmek zorunda kaldı. Burada zeytin ticareti ve fırıncılık yaptı. 1919'da Bursa'da Redd-i İlhak ve Müdâfaa-i Hukuk cemiyetlerinin kurulmasına öncülük etti. Bursa'nın on bir

kazasında teşkilât kurup yüzlerce eşkıyayı vatan hizmetine sevketti. Bursa Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti başkanı iken fırınında bildiriler basarak halkı Millî Mücadele'ye katılmaya çağırdı. Millî Mücadele sırasında çeşitli kuruluşlara aynî ve nakdî 23.000 altın verdi.

1919'da yapılan son Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı seçiminde Bilecik'ten mebus seçildiyse de bunu kabul etmedi. Ertesi yıl Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Erzurum'dan milletvekili seçildi. 23 Nisan 1920'de Ankara'ya gidip meclisin açılışına katıldı. 1 Haziran 1920'de "meclis reisi Mustafa Kemal" imzalı bir yetki yazısıyla Bursa'ya döndü. Burada Büyük Millet Meclisi adına Anadolu'nun batısındaki şehirlerin temsilcisi olarak görev yaptı. Meclisin açılışının üçüncü ayında şehid ailelerinin sefaletten kurtarılmasını, fuhşun önüne geçilmesini ve nüfusun arttırılmasını amaçlayan taaddüd-i zevcât ve mecburi izdivaçla ilgili meşhur kanun teklifini verdi, üç yıl boyunca bu teklifini tekrarladı. Buna göre evlilere bazı kolaylıklar sağlanırken bekârlara çeşitli yükümlülükler getirilecek, çok defa evlenmek istemeyenler birkaç şehid çocuğuna bakacaktı. Konya isyanı sırasında (Ekim 1920) Alâeddin tepesinde üç gün aç susuz mahsur kaldı. Müteakip iki gün Konya valiliği ve kumandanlığını yürüttü. Bolu ve Mudurnu isyanını yatıştırmakla görevlendirildi. Millî Mücadele sırasında savaş cephelerinde bulundu. Mecliste Dîvân-ı Muhâsebât, İktisat, Müdafâa-yı Milliyye, Muvâzene-i Maliyye, Nizamnâme-i Dâhilî encümenlerinde görev yaptı. Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun kabulü üzerine (1921) Kadı Râif Efendi ile birlikte Erzurum Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'ni, hilâfet ve saltanat makamıyla devlet şeklinin korunmasını esas alan Muhâfaza-i Mukaddesât Cemiyeti'ne dönüştürdü (1922). Bütçe müzakereleri sırasında yaptığı, Hindistan ve Azerbaycan'dan gelen paraların âkıbetine dair konuşması reddedildi ve söylediği sözlerden dolayı kendisine on beş gün meclisten uzaklaştırılma cezası verildi.

Mecliste muhalif milletvekillerinden teşekkül eden ikinci grup içerisinde yer alan Sâlih Efendi 1922'de hilâfeti savunan ve Ankara'nın ilk muhalif gazetesi olan Şarkın Sesi'ni çıkardı (29 sayı). İstiklâl mahkemelerinin ilgasına, Mîsâk-ı Millî'den fedakârlık yapılmamasına ve Ali Şükrü Bey'in ailesine maaş bağlanmasına dair teklifler verdi. Birinci meclisin feshedilmesinin ardından ikinci meclise alınmadı, ayrıca kendisine Erzurum ve Bursa'ya gitmesinin uygun görülmediği bildirildi. Bir süre sonra

İstanbul’a taşınarak ticaret yapmaya başladı. 1925 Haziranında, komite kurarak Mustafa Kemal Paşa’yı öldürüp hükümeti değiştirme suçlamasıyla İstiklâl Mahkemesi’nce tutuklandı; yetmiş beş gün sonra serbest bırakıldı. Ardından İstanbul İmam-Hatip Mektebi ilm-i ferâiz ve akaid dersleri muallimliğine tayin edildi. 1929’da bu mektep kapatılınca Çemberlitaş Ortaokulu’nda tarih öğretmenliğine getirildi. 1931’de öğrencilere dinî propaganda yaptığı gerekçesiyle emekliye sevkedildi. 1932’de gıda komisyonculuğuna başladıysa da bunu sürdüremedi. 1934’te Afgan ve İran hükümetleri için Farsça alfabe hazırladı. 1937-1945 yılları arasında Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu’nda çalıştı. Bu sırada İçişleri Bakanı Hilmi Uran’a Said Nursi’yi savunan bir mektup gönderdi. 1945’te şeker hastalığından kangren olan bir bacağı kesildi. 1947-1949 yıllarında Şemseddin Yeşil ile birlikte çıkardığı Hakikat Yolu mecmuasıyla İslâmiyet gazetesinde 200 civarında yazısı yayımlandı. Hz. Ali, Ehl-i beyt muhabbeti ve Muâviye konusunda İstanbul ulemâsıyla polemiklere girişti. Muhaliflerinden bir grup tarafından evi yakılmak istendi. Bu kişileri bildiği halde şikâyetçi olmadı. Bazı eserlerinde Kādirî tarikatına mensubiyetini ifade etmek için kullandığı Kādirî nisbesinden dolayı hakkında dava açılıp yargılandı. Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi 4 Temmuz 1954’te Fatih Sofular’daki evinde vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı’na defnedildi.

Eserleri. Tarih, edebiyat, tasavvuf, akaid ve kelâma dair ellinin üzerindeki eserinden yirmi beş kadarı basılmış olup başlıcaları şunlardır: Cenâb-ı Hakk’ı İnkâr Edenlere Cevap (İstanbul 1342; müellifi tarafından kısmen sadeleştirilerek Ulu Tanrı Her Varlığın Sahibi İnkâr Edilebilir mi adıyla da yayımlanmıştır [İstanbul 1944]); Din Öğretici (İstanbul 1932; küçük bir ilmihaldir); Ruh ve Mevt Hakkında (İstanbul 1940, 1976; kelâm âlimleri, filozof ve mutasavvıfların ruh ve ölümle ilgili görüşlerini içerir); Hikâyeli Mevlid, Mensur ve Manzum Muhtasar Tarihçe-i Nûr-ı Muhammedî ve Velâdet-i Cenâb-ı Ahmedî (İstanbul 1940); Hakikat Duygusu İbâdet Bilgisi: Din Duygusu Namaz Bilgisi (İstanbul 1943); Yüzbeş Hadîs-i Şerîfi Cami Ahlâk-ı Âliye ve Vezâif-i İslâmiyye (İstanbul 1946); Güldeste-i Kerâmât-ı Gavs-ı Azam Seyyid Abdülkâdir Hazretlerinin Hal Tercümesiyle Kerâmât-ı Aliyyelerinden Binde Birini Havidir (İstanbul 1947); Hazreti İmam Ali (a.s.) ve Düşmanları (İstanbul 1947); İlme, Ulemaya Ait Açık Mektup (İstanbul 1947); Ashaba Hürmet, Sövenlere Lanet, Peygamber Buyruğu (İstanbul 1949); Kerbelâ Mezalimi (İstanbul 1950); Tercüme-i Hâl (Millet

Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1391; I. Dünya Savaşı, Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla ilgili önemli bilgiler ihtiva eden eser Ömer Hakan Özalp tarafından bazı notlarla birlikte sadeleştirilerek yayımlanmıştır [Selâm Dergisi, sy. 104-105, Temmuz-Ağustos 1995]).

Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi'nin kendi hattıyla yazdığı, henüz yayımlanmamış bazı eserleri de şunlardır: Durûb-ı Emsâl (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 290); Tatlı Zehir, Yaldızlı Tuzak (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1386/4); Farmasonlar ve Maksatları (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1386/5); Rehberi Tekâyâ (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1338/2; İstanbul Üsküdar, Beşiktaş, Beyoğlu, Eyüp ve civarındaki mâmur ve harap tekkelerin yerleriyle âyin günlerine ait rehberdir; müellifin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı [Tırnovalı, nr. 1035] aynı adı taşıyan eseri bazı ilâve bilgiler içerir); Dervişâne Tevhid Risâlesi (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 941/1); Vehhâbî Mezhebi ve Protestanlığın Eşkâliyle Mukayesesi (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1386/6); Elifbâ-yı İslâm (İÜ Ktp., FY, nr. 1226, İran ve Afganistan hükümetlerinin siparişi üzerine hazırlanmıştır); Vahdeti Vücûd (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 943). Eserlerinden bazı örneklerle eser ve makalelerinin tam bir listesi Ömer Hakan Özalp'ın çalışmasında verilmiştir (Hoca, Şeyh, Siyasetçi, s. 63-270).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Hakan Özalp, Hoca, Şeyh, Siyasetçi Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi, İstanbul 1999; a.mlf., "Hoca, Şeyh, Siyasetçi Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi", İstanbul Araştırmaları, sy. 6, İstanbul 1998, s. 105-178'den ayrıbasım; Türkiye Büyük Millet Meclisi Albümü: 23 Nisan 1920 - 14 Ekim 1973 (haz. Kâzım Öztürk), Ankara 1973, s. 27; Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Yeşil İmam Oğlu Salih", Tarih-Coğrafya Dünyası, sy. 2, İstanbul 1959, s. 104; Nizameddin Nazif Tepedelenlioğlu, "Yeşilzâde Salih Efendi", Yeni İstanbul, 12 Temmuz 1968.

Ömer Hakan Özalp

YEŞRUTÎ

(اليشرطي)

Alî Nûrüddîn b. Muhammed Nûriddîn b. Ahmed el-Yeşrutî et-Tûnisî (ö. 1316/1899)

Şâzeliyye-Derkāviyye tarikatının Yeşrutiyye kolunun kurucusu.

1208'de (1793) Tunus'un Benzert (Bizerte) şehrinde doğdu. Hz. Hasan'ın soyundan olup Yeşrut kabilesine mensuptur. Benzert'te başladığı eğitimini Zeytûne Medresesi'nde tamamladı. Ardından tasavvufa yönelerek Şâzeliyye-Derkāviyye'nin pîri Mevlâ b. Ahmed ed-Derkāvî'ye intisap etti. Onun ölümünden (1239/1823) sonra bugün Libya sınırları içinde kalan Mısrâte'ye giderek Şâzeliyye tarikatının Medeniyye kolunun pîri Muhammed Hasan b. Hamza Zâfir elMedenî'ye intisap ederek ondan hilâfet aldı. On üç yıl kadar şeyhinin hizmetinde bulundu. Zaman zaman şeyhin emriyle çeşitli bölgelere seyahat ederek irşad faaliyetini sürdürdü. 1846'da Medenî'nin ölümünün ardından hacca gitti ve dört yıl Medine'de kaldı. Dönüşte Mısır'a uğradı. Kızıldeniz kenarında Humeyserâ beldesinde medfun olan Şâzeliyye tarikatının pîri Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin, ardından İskenderiye'de Şâzelî meşâyihinden Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin kabrini ziyaret ettikten sonra Mescidi Aksâ'yı ziyaret amacıyla çıktığı deniz yolculuğunda bindiği gemi fırtınaya yakalanınca zorlukla Yafa Limanı'na ulaştı. Kızı Fâtıma, babasının bu sırada aldığı mânevî uyarılar neticesinde Filistin'de kalmaya karar verdiğini söyler.

1850'de Beyrut'un Terşîha köyüne yerleşen Yeşrutî burada irşad faaliyetine başladı. Terşîha'da dul bir kadın olan Hatice Tûsiz ile evlendi. Kısa zamanda Filistin'in önde gelen Türk, Mısırlı, Suriyeli ve Mağribli aileleri arasında saygın bir yer edindi. 1862'de Terşîha'da ilk zâviyesini açtığında halkın yanı sıra bölgenin ileri gelenleri ve âlimlerinden de kendisine intisap edenler oldu. Safed, Hayfa, Kudüs, Beyrut, Bekaa vadisi, Sayda, Halep, Şam ve İstanbul'dan kendisine intisap etmek için gelenlerin sayısı artınca

Şam valisinin Bâbıâli nezdinde yaptığı girişimler sonucu 1867 yılı Şubat ayında üç müridiyle birlikte

Rodos adasına sürgüne gönderildi ve adanın kalesine hapsedildi. Şeyh Yeşrutî, 19 Mayıs 1867'de Sultan Abdülaziz'e gönderdiği mektupta sürgüne gönderilmesinin sebebini bilmediğini, müridleriyle beraber gurbette çok kötü durumda kalmasına ne Cenâb-ı Hakk'ın ne padişahın ne de merhamet sahibi kimselerin rıza göstereceğini ifade etti. Yeşrutî mektubunda, yanındaki müridleriyle birlikte evrad ve ezkâr ile meşgul olduklarını ve padişahın ömrüne dua ettiklerini özellikle belirtiyordu. Ertesi yıl, 26 Ağustos 1868 tarihinde Şeyh Yeşrutî Şûrâ-yı Devlet kararıyla serbest bırakıldı; durum Suriye ve Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valilerine bildirildi. Fakat kararın uygulanması birkaç ay daha sürdü ve Yeşrutî 1 Şubat 1869'da serbest kalabildi. Kendisiyle birlikte adaya gönderilen üç müridi de bir süre sonra affedildi. Şeyh Yeşrutî sürgünden Akkâ'ya döndükten sonra müntesipleriyle daha yakından ilgilenmeye başladı. Osmanlı memurları da kendisine herhangi bir zorluk çıkarmamaya özen gösterdi. Bu dönemde onun hakkında yazılan bir belgede Şâzeliyye tarikatı şeyhlerinden ve sâdâttan olduğu, Akkâ sancağına bağlı Terşîha'da fakirleri doyurmak için 300 baş koyun beslediği ifade edilmekte, Abdülhamid'in emriyle beslediği hayvan sayısının bu miktarı geçmemesi şartıyla 1298 malî senesi (1882) Mart ayından itibaren geçerli olmak üzere vergiden muaf tutulduğu belirtilmektedir. 19 Ramazan 1316 (31 Ocak 1899) tarihinde 108 yaşında vefat eden Şeyh Yeşrutî, Terşîha'daki zâviyesinin içinde yapılan türbeye defnedildi. Yerine geçen büyük oğlu İbrâhim el-Yeşrutî, otuz altı yıl süren şeyhliği döneminde bütün Ortadoğu coğrafyasında zâviyeler açarak tarikatın yayılmasını sağladı. İbrâhim el-Yeşrutî'nin 1927'de ölümünün ardından oğlu Muhammed el-Hâdî tarikatın yeni postnişini oldu.

1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra Akkâ ve Terşîha'daki sekiz Yeşrutî Zâviyesi devlet tarafından yıktırıldı; 1952'de tarikata ait vakıflara el konuldu. Zâviyelerdeki dervişlerin büyük bir kısmı Filistin'i terketmek zorunda kaldı. Bu gelişmeler üzerine Şeyh Muhammed el-Hâdî tarikatın merkez zâviyesini Beyrut'a taşıdı. İsrail'de kalan Yeşrutîler'le ancak 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın ardından ilişki kurulabildi. Sürgündeki Yeşrutîler'in yardımıyla Şeyh Yeşrutî'nin zâviyesi ve türbesi kısmen ihya edildi. 1980'de Beyrut'ta vefat eden Şeyh Muhammed el-Hâdî'nin naaşı İsrail

yetkililerinden alınan izinle Haziran 1981’de Terşîha Zâviyesi’ne nakledildi. Defin merasiminden sonra Şeyh Muhammed’in oğlu Şeyh Ahmed el-Yeşrutî, Gazze ve Batı Şerîa’daki Yeşrutî zâviyelerini ziyaret etme imkânı buldu. İsrail işgali altında bulunan topraklardaki zâviyelerde yeniden zikir halkaları düzenlendi. Bugün İsrail Devleti’nin nüfusunun beşte birini oluşturan müslümanların önemli bir kısmı Yeşrutiyye tarikatına mensuptur ve merkez zâviyeleri Ümmülfehm köyündedir. Şeyh Muhammed el-Hâdî’nin Beyrut’a yerleşmesinin ardından Beyrut ve civarında açılan Yeşrutî zâviyelerinin mensupları genellikle Filistinli mültecilerdi. Bunların çoğu Filistin direniş hareketinde etkin rol oynadı. Şeyh Ahmed el-Yeşrutî tarikatın merkez zâviyesini daha sonra Amman’a nakletti. Böylece tarikatın yaygın olduğu Doğu Afrika’da ve diğer ülkelerdeki mensupların merkez zâviyeyi ziyaret etmeleri imkânı doğdu. 1981’de Şeyh Yeşrutî’nin kızı Fâtıma el-Yeşrutiyye’nin eserleri başta olmak üzere Yeşrutiyye’ye dair eserler Amman’da yayımlandı.

Tarikatın İsrail, Filistin ve Lübnan’ın yanı sıra Suriye’nin Şam, Halep şehirlerinde ve Doğu Afrika’da zâviyeleri bulunmaktadır. Yeşrutiyye, Doğu Afrika’da dört küçük adadan meydana gelen Komor adaları devletine Şeyh Yeşrutî’nin Abdullah Dervîş adlı Zengibarlı bir halifesi tarafından götürülmüştür. Hac dönüşü uğradığı Filistin’de Şeyh Yeşrutî’ye intisap eden Abdullah Dervîş ülkesine dönünce Büyük Komor adasında doğup büyüyen Saîd Muhammed Ma‘rûf’a hilâfet vermiştir. Yeşrutiyye Komor adalarına, Zengibar ve Madagaskar’a onun faaliyetleri sonucu girmiştir. Morina’daki zâviyesine defnedilen Şeyh Ma‘rûf’un (1904) kabrine Doğu Afrika müslümanları büyük saygı göstermektedir. Şeyh Ma‘rûf’un yerine geçen Bin Smet (ö. 1975) Zengibar ve Komor’da müftülük görevinde bulunmuştur. Yeşrutiyye, Bin Smet döneminde Doğu Afrika sahillerinin önemli merkezlerinde, adalarda, Tanzanya’nın Tabora ve Ujiji şehirlerinde, Uganda’nın merkezi Kampala’da, Mozambik’te, Madagaskar’da yaşayan müslümanlar arasında yayılmıştır.

Şeyh Yeşrutî’nin Meryem (ö. 1975) ve Fâtıma (ö. 1978) adlı iki kızı tarikatın tarihinde önemli şahsiyetler olarak dikkat çekmektedir. İtalyanlar’ın 1911-1912’de Akkâ’yı ve çevresini denizden bombalama hazırlığına giriştiği sırada iki kardeş, anneleri ve diğer aile mensuplarıyla birlikte önce iç bölgelere çekilip daha sonra Şam’a gitti. Bunlar 1936’da

Kahire’ye yerleştiler ve ikamet ettikleri evi bir zâviyeye dönüştürdüler. II. Dünya Savaşı yıllarında zor günler yaşayan Fâtıma el-Yeşrutiyye tasavvufa, tarikata ve ailesine dair Mesîretî fî ṭarîḳi’l-ḥaḳ (Beyrut 1981), Riḥle ile’l-ḥaḳ (Beyrut 1990), Mevâhibü’l-ḥaḳ ve Nefeḥâtü’l-ḥaḳ adlı dört eser yazmış, otobiyografik nitelikteki Mesîretî fî ṭarîḳi’l-ḥaḳ adlı kitabında Filistin müslümanlarının özellikle 1948-1978 yıllarında çektiği acıları anlatmıştır. Fâtıma el-Yeşrutiyye’nin ilim ve mâneviyat yoluna adadığı seksen yedi yıllık hayatı sadece Filistin’deki kadınlar için değil bütün müslüman kadınları için bir örnek teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.MKT.MHM., nr. 272/28; 273/13, 80; 369/40; 377/34; 384/27 (22 Muharrem 1284), 384/27 (7 Safer 1284); 392/40; 419/89 (18 Rebîülevvel 1285); 419/89 (Cemâziyelevvel 1285); 433/37; BA, İrade-Dahiliye, nr. 68505; Ahmed b. Abdurrahman, La vie et l’oeuvre du grand marabout des Comores, Said Mohammed ben Ahmed al Ma’arouf (trc. P. Guy - Abdourahamane ben Cheik Amir), Tananarive/Madagaskar 1949; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 126, 279; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa, Cambridge 1976, s. 152-155; Fâtıma el-Yeşrutiyye, Mevâhibü’l-ḥaḳ fî kerâmâti’l-Yeşruṭiyyeti’ş-Şâẕeliyye, Beyrut 1399/1979, s. 5, 57-62; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 216-217; F. de Jong, “Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe”, Les ordres mystiques dans l’Islam: Cheminements et situation actuelle (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1986, s. 216-218 (Türkçe tercümesi: İslâm Dünyasında Tarikatlar: Gelişmeleri ve Aktüel Durumları [trc. Osman Türe], İstanbul 2004, s. 423-430); Taoufik Bachrouch, Le saint et le prince en Tunisie, Tunus 1989, s. 193-208; Ali Hasan, “Akkâ”, Mevsûʿatü’l-müdüni’l-Filisṭîniyye, Dımaşk 1990, s. 510-511; Abdullah Nûreddin, el-Medresetü’ş-Şâẕeliyye, İskenderiye 1411/1991, I, 58-59; J.-Cl. Penrad, “La Shâdhiliyya Yashrûtiyya et la Alawiyya dans l’océan indien occidental: Nouveaux matériaux comoriens”, Islam in East Africa: New sources (ed. B. S. Amoretti), Roma 2001, s. 253-273; a.mlf.,

"Religieux et profane dans l'école coranique: Le cas de l'Afrique orientale", Cahiers d'études africaines, XLIII/1-2, Paris 2003, s. 321-336; Ahmed Chanfi, "Etat et enseignement islamique aux Comoros. Réseaux d'hier et d'aujourd'hui", l'Islam politique au sud du Sahara (ed. M. Gomez-Perez), Paris 2005, tür.yer.; L. Cadovid, "Fatima al-Yashrutiyya: The Life and Practice of a Sufi Woman and Teacher", Voices of Islam (ed. V. J. Cornell), Wesport 2007, II, 175-199; J. van Ess, "Die Yašruṭiyya", WI, XVI/1-4 (1975), s. 1-103; E. A. Alpers, "A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries", Cahiers d'études africaines, XLI/1 (2001), s. 73-95; Ahmet Kavas, "Filistin'den Doğu Afrika'ya Yayılan Yeşrutiye Tarikatı ve Kurucusu Şeyh Ali Nureddin'in Rodos'a Sürgün Edilmesi Meselesi", İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 19, İstanbul 2009, s. 16-36; A. Böttcher, "Yas̲h̲ruṭiyya", EI² (İng.), XI, 298-299.

Ahmet Kavas

YEŞRUTİYYE

(اليشرطيّة)

Şâzeliyye-Derkāviyye tarikatının Ali Nûreddin b. Muhammed el-Yeşrutî’ye (ö. 1316/1899) nisbet edilen bir kolu

(bk. DERKĀVİYYE; YEŞRUTÎ).

YETİM

(اليتيم)

Sözlükte “yalnız olmak, tek başına kalmak” anlamındaki yütm kökünden türeyen yetîm kelimesi çeşitli nesnelerin tekliğini ifade eder. Meselâ benzeri zor bulunan ve sedeften tek çıkan iri inci tanesine “dürr-i yetîm”, öncesinde ve sonrasında şiir olmayan tek beyte “beyt-i yetîm” denir. Bu anlamdan hareketle babası ölmüş çocuğa da yetim (çoğulu eytâm, yetâmâ) adı verilir. “Yütm”ün asıl mânasının bir çocuğun babasını kaybetmesi olduğu ve tek başına kalma mânasının buradan geldiği şeklinde ikinci bir görüş de vardır (Lisânü’l-ʿArab, “ytm” md.). Bir hadiste yetimin zayıflığına işaret edilmiştir (İbn Mâce, “Edeb”, 6). Babasını kaybeden küçük büyük herkese (sözlük anlamı bakımından) yetim denilebilirse de fıkıhta yetim henüz bulûğ çağına ermemiş çocuklar hakkında kullanılır. Bir hadiste de bulûğ çağından sonra yetimliğin kalkacağı belirtilmiştir (Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 9). Çocuğun nafakasını temin etme, haklarını koruma ve onu yetiştirmede babanın daha çok rolü bulunduğundan yetimlik özellikle babaya bağlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ytm” md.). Arapça’da annesini kaybeden çocuk için aciyy, hem annesini hem babasını kaybeden çocuk için latîm kelimeleri varsa da gerek konuşma dilinde gerekse yazılı metinlerde yetim bütün bu durumları ifade etmektedir. Günümüzde bazı Arap ülkelerinin mevzuatında yetim, anne ve babasından her ikisini veya birini kaybeden yahut babası veya hem annesi hem babası bilinmeyen çocukları ifade eder (Abdullah b. Nâsır b. Abdullah es-Sedhân, s. 50). Bazı İslâm ülkelerinde ebeveynden birinin kaybolması, çocuğu terketmesi yahut boşanma sonucu ondan uzaklaşması gibi sebeplerle ortaya çıkan hükmî yetimlik de yetim tanımı içerisinde görülmektedir. Babaları ölmüş olan çocuklara bulûğ çağına girdikten sonra da mecazen yetim denilebilir. Nitekim müşrikler Hz. Muhammed’e küçümsemek amacıyla “Ebû Tâlib’in yetimi” derlerdi. Ayrıca evlendirilirken kendisine danışılması gerektiğini bildiren bir hadiste babasını küçük yaşta kaybeden yetişkin kız için “yetîme” lafzı kullanılmıştır (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 23, 25). Türkçe’de yetim kelimesi genelde babası ölmüş çocuğu ifade etse de bazı yerlerde Arapça’da olduğu gibi geniş bir kullanıma sahiptir. Sadece annesini veya

hem annesini hem babasını kaybeden çocuğa daha çok öksüz denilir.

Câhiliye döneminde kabileler arası savaşlarda ve yıllarca süren kan davalarında ölenler arkalarında çok sayıda yetim bırakıyordu. Arap yarımadasında kızlara, eli silâh tutmayan çocuklara, yaşlılara ve kadınlara genellikle miras hakkı tanınmaz, yetimlere de babalarından kalan mal verilmezdi. Bazı yetim kızlar vasîleri tarafından evlendirilerek mehirlerine el konur, bazan da vasîleri sırf mallarına sahip olmak için onlarla evlenirlerdi. Kur'an'da yirmi iki âyette yetimlerle ilgili meselelere temas edilmiş ve yetimlere karşı iyi davranılması emredilmiştir. Bu husus Allah'a iman ve ibadet yanında anılmış (el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/36), yetimlerin itilip kakılması ve onlara karşı ilgisiz davranılması kınanmış (el-Fecr 89/17; el-Mâûn 107/2), yetimlerin küçümsenip kendilerine kötü muamelede bulunulması yasaklanmıştır (ed-Duhâ 93/9). Müminler muhtaç durumdaki yetimleri doyurmaya, onları malî yönden desteklemeye ve yaşam şartlarını düzeltmeye teşvik edilmiştir (el-Bakara 2/215, 220; en-Nisâ 4/8; el-İnsân 76/8; el-Beled 90/15). Medine döneminde devlet gelirlerinden ganimet ve fey içinde yetimlerin hakkı olduğu bildirilmiş, bu hakkın ödenmesine gelirlerin harcama kalemleri arasında yer verilmiştir (el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7). Yetimlere adaletle davranılması, özellikle mallarını ele geçirmek amacıyla yetim kızlarla evlenip haksızlık yapılmaması, evlendirilen yetim kızların mehirlerine el konulmaması (en-Nisâ 4/3, 127), yetimlerin mallarının en güzel şekilde korunup yönetilmesi (el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34), büyüdüklerinde mallarının geciktirilmeden kendilerine teslim edilmesi ve teslim sırasında şahit bulundurulması hususu (en-Nisâ 4/6) Kur'an'da yetim haklarına dair temel prensiplerdir. Yetim malı yemek büyük günahlardan sayılmış, haksız yere yetim malı yiyenlerin şiddetli azap görecekleri bildirilmiş, yetimin veli ve vasîlerine ancak fakir olmaları durumunda onun malından belli ölçüde faydalanma izni verilmiştir (en-Nisâ 4/2, 6, 10).

Yetimliği bizzat yaşamış olan Hz. Peygamber birçok hadisinde yetimlerin hukuku üzerinde hassasiyetle durmuştur. Resûl-i Ekrem'in, "Allahım! Ben yetimin ve kadının, bu iki zayıf insanın hakkını ihlâl etmekten insanları şiddetle sakındırıyorum" dediği (İbn Mâce, "Edeb", 6), bir defasında şahadet parmağı ile orta parmağını birleştirerek, "Yetimi koruyup gözetenle cennette böyle yan yana olacağız" buyurduğu nakledilir. Resûlullah ayrıca

Allah rızası için yetimin başını okşayan kimseye elinin dokunduğu her saç teli kadar sevap verileceğini bildirmiş (Müsned, V, 250; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 121), yetimlere ait malların ticaret yoluyla arttırılmasını istemiştir (Tirmizî, “Zekât”, 15). Öte yandan yetim malı yemenin insanı helâke sürükleyen yedi büyük günahtan biri olduğu belirtilmiş, müminlerin bundan şiddetle kaçınması gerektiği vurgulanmıştır (Buhârî, “Veṣâyâ”, 23). Yetim malının idaresi kişiye ağır bir sorumluluk yüklediğinden, Hz. Peygamber’in bu sorumluluğu taşımaya ehil görmediği Ebû Zerr’e yetim malının idaresini üstlenmemesini tavsiye ettiği nakledilir (Nesâî, “Veṣâyâ”, 10).

Hükümler. Fakihler, yetimleri himaye edip yetiştirmeyi farz-ı kifâye olarak kademeli biçimde toplumun görevleri arasında saymıştır. Bu husus öncelikle mahremi olan yakın akrabaların sorumluluğundadır. Bunların yokluğunda veya sorumluluklarını yerine getirememeleri durumunda sorumluluk diğer müslümanlara geçer. Devlet başkanının, velisi olmayanların velisi olduğu yolundaki genel kurala göre (Tirmizî, “Nikâḥ”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 19; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 15) bu vazifenin devlet tarafından veya devletin denetiminde koruyucu ailelerle ya da kurumlarla yerine getirilmesi gerekir. Yönetim boşluğu halinde çocuğun bulunduğu beldedeki müslümanlar sorumlu olur. Anne ve babaları müslüman olsun olmasın yetim çocukların terkedilmemesi ve kötü niyetli kişilerin eline bırakılmaması istenmiştir. Yetimin bakımı ve yetiştirilmesinin gerektirdiği masraflar kendi malından, malı yoksa yakın akrabaları tarafından, onların da gücü yetmezse devletçe yahut belli vakıfların geliriyle karşılanır (ayrıca bk. HİDÂNE; LAKœT).

Fıkıhta kişilerin vücûb ve edâ ehliyeti açısından geliştirilen doktrin aynı zamanda yetimlerin hukukunu da koruyucu bir fonksiyona sahiptir. Bu sebeple yetime miras, vasiyet ve vakıf gibi yollarla intikal eden mallar kendisine verilmeyip, velî, vasî veya hâkim tarafından idare edilir. Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre yetimin temyiz çağından önceki bütün tasarrufları

hükümsüzdür. Temyiz çağına girdikten sonra yapacağı sözlü tasarruflar mahiyetlerine göre değişir. Eğer hibe ve sadaka gibi yetimin sırf yararına ise kanunî temsilcilerin icâzetine ihtiyaç duymadan sahih ve nâfiz olur. Eğer tasarruf hibe etme, sadaka veya borç verme şeklinde yetimin sırf zararına

ise kanunî temsilcisi icâzet verse de hükümsüzdür. Yetimin alım satım, kiraya verme, kiralama ve şirket kurma gibi hem yarar hem zarar ihtimali bulunan tasarrufları askıdadır; kanunî temsilcisi icâzet verirse geçerli, vermezse geçersiz olur. Hanbelî ve Şâfiî hukukçularına göre henüz bulûğa ermemiş çocuğun temyiz çağından önceki ve sonraki bütün malî tasarrufları hükümsüzdür (bk. VELÂYET). Yetimin haksız fiilleri sonucu meydana gelen zarar, yetimliğin rüşd ile sona erip edâ ehliyetindeki kısıtlılığın kalkması beklenmeden, varsa onun malından karşılanır; çünkü tazmin sorumluluğu edâ ehliyetine değil vücûb ehliyetine dayanır ve kişi, doğduğu andan itibaren kendisini borçlanmaya elverişli kılan tam vücûb ehliyetine sahiptir. Yetimin bulûğa ermesi ve fikrî olgunluk (rüşd) seviyesine ulaşması halinde malı kendisine teslim edilir ve bundan sonraki tasarrufları geçerli olur. Bulûğ çağına ermeden görülebilecek rüşd emareleri dikkate alınmadığı gibi yetim bulûğa erdiği halde malını yönetme konusunda yeterli dirayete sahip değilse ve gerekli zihnî gelişmişliği gösteremezse yine malı teslim edilmez. Zira bu gelişme yeteneğe, çevreye, sosyal şartlara ve eğitime göre farklı yaşlarda ortaya çıkabilir. Rüşd hali görülünceye kadar bu mallar veli veya vasînin idaresinde kalmaya devam eder. Ebû Hanîfe'ye göre yetime ait malların veli yahut vasî idaresinde kalma süresinin son sınırı yirmi beş yaştır; bu yaşa gelen kişide rüşd hali görülmese de malları kendisine teslim edilir. Hanefîler'den İmâmeyn ile diğer mezhep hukukçularına göre ise hangi yaşına gelirse gelsin rüşd görülmedikçe sefih durumundaki kişiye malları verilmez. Malların teslimi sırasında şahit bulundurma Hanefîler'e göre mendup, Şâfiî ve Mâlikîler'e göre vâciptir.

Yetim hakkını korumaya yönelik bir başka hukukî tedbir gasp konusunda gündeme gelir. Hanefî mezhebine göre gasbedilen bir malın menfaati -kullanmak veya sahibinin yararlanmasını engellemek suretiyle-tüketilecek olsa kural olarak tazmin edilmez. Ancak zamanla insanlarda yetim malını koruma duyarlılığının azalması ve toplumda meydana gelen diğer olumsuzluklardan dolayı sonraki Hanefî hukukçuları yetim malını bu genel kuraldan istisna etmiş ve malın menfaatinin tazmin edileceği görüşünü benimsemiştir. Hanefî mezhebi esasına göre hazırlanan Mecelle'de menfaatin tazminine ilişkin 596. madde bu görüş doğrultusunda düzenlenmiştir.

Kurumlar. Babasını kaybetmekle kendisi için çalışıp kazanan ve haklarını

koruyan bir hâmiden yoksun kalan yetimin kendi ailesi içinde bakılıp büyütülmesi esastır ve ilk dönemlerden itibaren İslâm toplumlarında yaygın olan uygulama da bu şekildedir. Kabile bağlarının güçlü olduğu ilk dönemlerde yetimlerin bakımı yakın akrabalarına (asabe) verilirdi. Ancak anne babanın her ikisinin de vefat etmesi, annenin ikinci bir evlilik yapması veya aile ortamının elverişsizliği gibi durumlarda yetimlerin bakımını üstlenecek kurumlara ihtiyaç duyulmuştur. İslâm toplumlarında uygulamada yetim mallarının korunmasına özel bir önem verilmiş, insanlar yetimlerle kendi çocukları gibi ilgilenmeye teşvik edilmiş, idarî açıdan kadılar eliyle, malî açıdan vakıflar yoluyla çözümler getirilmiştir. Bilhassa Selçuklular'dan itibaren eytamhâne ve ıslahhâneler kurularak yetimlerin bakımı sağlanmaya çalışılmıştır. Eyyûbîler ve Memlükler döneminde yetimler için özel mekteplerin açıldığı, vakıfların tahsis edildiği bilinmektedir. Osmanlılar'da yetimlerin himayesine yönelik uygulamalar daha da geliştirilmiş, avârız vakıfları fakir yetimler için bir tür sosyal güvence olmuş, dârüleytamlarda yetimlerin ihtiyaçları karşılanmıştır. Yeniçeri birliklerindeki orta sandıkları şehidlerin yetimlerine, esnaf birliklerince kurulan esnaf sandıkları da kendi mensuplarından ölenlerin çocuklarına maddî destek sağlamış, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren eytam sandıkları oluşturulmuştur. 1873'te tesis edilen Dârüşşafaka yetimlerin eğitim ve himayesine yönelik bu anlayışın bir ürünüdür. 1917'de kurulan Himâye-i Etfâl Cemiyeti daha sonra Çocuk Esirgeme Kurumu'na dönüştürülmüş, 1981 yılına kadar faaliyetlerini dernek statüsünde sürdürmüş, 1983'te Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu teşkil edilmiştir. 2011 yılında gerçekleştirilen yasal düzenlemeyle bu hizmetlerin yeni kurulan Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından yürütülmesi kararlaştırılmış, küçük çocuklar için açılan bakımevleriyle on üç-on sekiz yaş arasındaki gençlere hizmet veren çocuk yetiştirme yurtları il özel idarelerine bağlanmıştır. Son yıllarda yetimlerle ilgili uluslar arası veya bölgesel sempozyumlar düzenlenerek problemlere ortak çözümler bulmaya gayret edilmektedir.

Günümüzde savaş, salgın hastalık, deprem vb. sebeplerle anne babaları ölen milyonlarca yetim bulunmaktadır. Yetimlerin en yoğun olduğu bölgeler Afganistan, Sahrâaltı Afrikası ve Latin Amerika'dır. Bunun dışında kaçırılma veya aileyi terketmekten dolayı fiilen yetim kalan çocuklar da büyük bir sorun teşkil etmektedir. UNICEF tarafından hazırlanan bir rapora

göre Güney ve Güneydoğu Asya ülkelerinde çocuk kaçırma olayları yaygındır. Orta ve Doğu Avrupa ülkeleriyle Türkî cumhuriyetlerde fakirlik yüzünden aileleri tarafından resmî kurumların bakımına terkedilen yahut aile içi şiddet ve alkol yüzünden evini terkeden çocuk sayısında artış gözlenmekte, bunların arasında engelli çocuklar önemli bir yekün tutmaktadır (Progress for Children, s. 27, 33, 34-35). Bir başka raporda Balkanlar, Doğu Avrupa ve Orta Asya ülkelerinde aileleri tarafından terkedilen veya anne baba şefkatinden mahrum kalan çocukların sorunlarına değinilmektedir (At Home or in a Home?, s. 2, 5-7, 20, 44-45). Gelişmiş ülkelerde evlilik dışı ilişkilerin ve boşanmaların yaygınlaşması sonucu anne ve babadan birinin gözetimine verilen çocukların sayısında da büyük artış görülmekte, bunlar da yetim gibi alâka ve himayeye muhtaç olarak büyümektedir. Son yıllarda sokak çocukları, çocuk hakları, çocuk istismarı ve çocuk suçları gibi konularda kamuoyunda duyarlılığın artmasına rağmen henüz çözüm için yeterli adımların atıldığı söylenemez.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿacy", "ltm" md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 537; Müsned, V, 250; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 14; V, 38, 42, 44; Tecrid Tercemesi, VI, 510; VIII, 225; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1412/1992, III, 569, 583; IV, 149, 337, 407, 525; V, 386, 587; VI, 186, 206, 216; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 950; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 367, 368; IV, 339, 391; Elmalılı, Hak Dini, İstanbul 1960, II, 1280-1281; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm, Dımaşk 1965, II, 736, 744, 754-759, 776, 777; Bilmen, Kamus2, VII, 273, 278, 284, 286, 317; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, V, 417-422; A. B. Rugh, "Orphanages in Egypt: Contradiction or Affirmation in a Family-Oriented Society", Children in the Muslim Middle East (ed. E. W. Fernea), Austin 1995, s. 124-141; Abdullah b. Nâsır b. Abdullah es-Sedhân, Riʿâyetü'l-eytâm fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1419/1999; Nurullah Eski, Hak ve Sorumlulukları Bakımından İslam Hukukunda Yetimler (yüksek lisans tezi, 2007), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

Tahsin Özcan, “Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları”, İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 14, İstanbul 2006, s. 103-121; Cemal Ağırman, “Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII/2 (2007), s. 9-30; Hüseyin Ertuç, “İslamda Yetimlerin Hukuki Statüsü”, EAÜİFD, sy. 31 (2009), s. 127-150; Progress for Children-A Report Card on Child Protection (UNICEF), sy. 8 (September), New York 2009, s. 17, 19, 23, 24, 27, 33, 34-35; At Home or in a Home? Formal Care and Adoption of Children in Eastern Europe and Central Asia (UNICEF), (September), Cenevre 2010, s. 2, 5-7, 20, 44-45, ayrıca bk. tür.yer.; İbrahim Kâfi Dönmez, “Yetim”, İA, XIII, 401-403; Saîd Âşûr, “el-Müʾessesâtü’l-ictimâʿiyye fi’l-ḥaḍâreti’l-ʿArabiyye”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye, Beyrut 1987, III, 341-345; “Yetîm”, Mv.F, XLV, 254-259.

Abdüsselam Arı

YETÎMETÜ'd-DEHR

(يتيمة الدهر)

Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) şair ve ediplere dair eseri.

Tam adı Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr'dır. Müellif eserini 340-400 (951-1010) yılları arasında vefat eden şair ve edipler için yazmış, eserinin ilgi görmesi üzerine de kendi ölüm tarihi olan 429 (1038) yılına kadar vefat edenleri kapsayan Tetimmetü'l-Yetîme adıyla bir zeyil hazırlamıştır. Bu iki eserin yöntem bakımından tabakat kitaplarından farkı şair ve ediplerin alfabetik değil yaşadıkları bölge, şehir ve beldelere, mensup bulundukları saraylara göre tasnif edilmesidir. 384'te (994) Nîşâbur'da yazılmaya başlanan eser, mukaddimede belirtildiğine göre öncelikle bir vezire ithaf edilmek amacıyla âcilen kaleme alınmış, daha sonra telifine devam edilerek yazımı tamamlanmıştır. Kitap coğrafî bölgelere göre dört bölüm (kısım) ve her bölüm on alt bölüm (bab) halinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde Şam, Musul, Mısır, Mağrib ve Endülüs şair ve edipleri kaydedilmiştir. Şam'daki şairlerin diğer bölgelerin şairlerinden daha üstün olduğunun ileri sürüldüğü ve üstün yanlarının anlatıldığı babla başlayan bölümde bilhassa Hamdânî şairleriyle Seyfüddevle ve onun saray şairlerinden zengin seçmeler kaydedilmiştir. Mütenebbî'nin şiirlerinden seçmelerle ahbârına geniş yer ayrılmış, onun şiirlerinde kullandığı edebî sanatlar, bazı şiirlerinin eleştirisi, Mütenebbî'nin intihalleriyle kendisinden yapılan intihaller üzerinde durulmuş, ayrıca Serî er-Reffâ'nın serikatına dair zengin örnekler zikredilmiş, bu bölümde toplam 213 şaire yer verilmiştir. F. Dieterici, Mütenebbî ile ilgili kısmı Mutanabbi und Seifuddavla adlı eserinde (Leiden 1847) iktibas etmiştir.

İkinci bölümde Irak ve civarı edip ve şairleri söz konusu edilmiş, Büveyhî Devleti edip ve şairlerinden seçme şiir ve inşâ örnekleriyle ahbâr ve anekdotlar kaydedilmiştir. Özellikle Vezir Sâbûr b. Erdeşîr hakkında yazılan kasideler geniş yer tutmuştur. Bu kısımda toplam kırk şair ve edip zikredilmiştir. Üçüncü bölüm Cebel, Fars, Cürcân, Taberistan, İsfahan, Ahvaz şair ve ediplerine ayrılmış, Deylemîler'in (Büveyhîler) melik, vezir,

kadı, kâtip ve şairlerinin edebî ürünlerinden yapılan seçmeler ve ahbâr nakledilmiştir. Burada Emîr Kābûs b. Veşmgîr yanında vezirler Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve oğlu Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd, Ahmed b. İbrâhim ed-Dabbî isimli vezirler, özellikle de Vezir Sâhib b. Abbâd hakkında yazılan methiye ve mersiyelere geniş yer verilmiş, bu bölümde toplam altmış dört şair ve edip ele alınmıştır. Dördüncü bölüm Horasan, Mâverâünnehir, Buhara, Nîşâbur şair ve ediplerine dairdir. Burada özellikle Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin edebî risâlelerinden, şair Ebü'l-Feth el-Büstî ile Vezir Ebü'l-Fazl el-Mîkâlî'den seçmeler kaydedilmiş, toplam 125 şair ve edibe değinilmiştir. Aynı yöntemle yazılan Tetimmetü'l-Yetîme üç bölümden meydana gelir. Birinci bölümde Şam ve el-Cezîre'nin zeyli olarak kırk sekiz şair ve edip, ikinci bölümde Irak'ın zeyli olarak otuz bir şair ve edip, üçüncü bölümde Rey, Hemedan, İsfahan ve diğer Cebel beldelerinin zeyli olarak 128 şair ve edipten bahsedilmiştir.

Gerek Yetîmetü'd-dehr gerekse zeyli biyografi amacıyla kaleme alınmadığından şair ve ediplerin hayatına dair yeterli bilgi verilmemiştir. Dolayısıyla eser zengin nazım ve nesir seçmeleriyle ahbâr ve anekdotlardan meydana gelen bir antoloji niteliği taşımaktadır. İbn Kalâkıs eserle ilgili şu dizeleri yazmıştır: "Yetîme'nin eşsizdir şiir beyitleri/Onlar bâkir efkâr-ı kadîme//Şairleri öldüler, onlarsa yaşamakta/Onun için denildi ona Yetîme". Yüksek bir edebî zevki gösteren bu seçmelere yer yer edebî tahlil ve tenkitler yöneltilmesi, şairler arasında şiir sanatı ve tekniği açısından mukayeseler yapılması, şiirlerde yer alan tasvir ve anlam güzellikleriyle kusurların belirtilmesi, şiirdeki orijinal ve taklit fikirlerin eleştirisi, özellikle serikat türleri ve sanat açısından serikatın değerlendirilmesi, sık sık istitratlara yer verilmesi, bir bölgenin yerli şairleriyle oraya başka yerlerden gelen şair ve ediplerin titizlikle ayırt edilmesi gibi özellikler eserin değerini daha da arttırmaktadır.

Seâlibî'nin kendi zamanında bazı bölgelerdeki meşhur şair ve edipleri eserine almaması eleştirilmiştir. Kurtuba'da (Cordoba) Endülüs Emevî Devleti, özellikle III. Abdurrahman ile oğlu II. Hakem, ayrıca İbn Ebû Âmir el-Mansûr zamanları ve Mısır'da İhşîdîler buna örnek teşkil eder. Yine müellifin iki konudaki taassubu da kusur gibi görülmüştür. Bunlardan ilki, Şam şairlerini diğer bölgelerin ve özellikle İran'a komşu olmaları sebebiyle dillerinin bozulduğuna hükmettiği Irak şairlerinden üstün tutmasıdır;

halbuki Suriye de Bizans’a komşudur. İkincisi önsözde en güzel şiirleri seçmeyi ilke edindiğini söylemesine rağmen melik, halife, emîr ve vezirlerin kötü şiirlerine yer vermesini, “Bazı şiirler bizâtihi güzel sayılmasa da söyleyenlerine nisbetle güzellik kesbeder” şeklinde açıklamış olmasıdır (Yetîmetü’d-dehr, neşredenin girişi, I, 7). Yetîmetü’d-dehr ilk baskısından sonra (Dımaşk 1304; Osman Reşer indeksini hazırlamıştır, İstanbul 1914) Ali Muhammed Abdüllatîf (Kahire 1934), Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-IV, Kahire 1366, 1375-1377/1956-1958) ve Müfîd Muhammed Kumeyha (I-V, Beyrut 1403/1983 [V. cildi Tetimmetü’l-Yetîme]) tarafından neşredilmiş, Abbas İkbâl Tetimmetü’l-Yetîme’yi ayrıca yayımlamıştır (I-II, Tahran 1353/1934).

Seâlibî’den sonra onun yöntemiyle epeyce eser ortaya konulmuştur. Bunların çoğunda gerek ifadeler gerekse secili isimler bakımından Seâlibî yönteminin etkisi açıkça görülmektedir. Öte yandan Seâlibî işaret etmese de kendisinden çok önce Hârûn b. Ali İbnü’l-Müneccim (ö. 288/901) el-Bâriʿ fî aḫbâri’ş-şuʿarâʾi’l-müvelledîn adlı eserini aynı yöntemle kaleme almıştır. İbnü’n-Nedîm’in kaydettiğine göre İbnü’l-Müneccim, daha hacimli bir eserinden ihtisar ederek oluşturduğu bu kitabında Beşşâr b. Bürd ile başlayıp Muhammed b. Abdülmelik b. Sâlih ile sona eren 161 müvelled şairi bölgelerine göre ele almıştır (el-Fihrist, s. 631). el-Bâriʿi gören İbn Hallikân Seâlibî, Bâharzî, Hazîrî ve İmâdüddin el-İsfahânî’nin aynı yöntemle yazılan eserlerinin onun fer‘leri ve zeyilleri konumunda bulunduğunu ifade etmektedir (Vefeyât, II, 194). Ebü’l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî’de el-Bâriʿden zengin nakillere yer vermiştir. el-Bâriʿi görüp görmediğine dair bir işarette bulunmayan Kâtib Çelebi de Yetîme’nin el-Bâriʿin

zeyli olduğunu kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2049). Ancak Seâlibî’den sonra bu yöntemle eser yazanlar Yetîmetü’d-dehr’den etkilendiklerini belirtmişlerdir. Nitekim İbn Bessâm eş-Şenterînî eẕ-Ẕaḫîre’sinde (I, 20) Yetîme’nin yöntemini kullandığını söylemiştir.

Yetîmetü’d-dehr’e benzer şekilde yazılan, birbirinin zeyli konumundaki başlıca eserler şöylece sıralanabilir: 1. Ali b. Hasan el-Bâharzî (ö. 467/1075), Dümyetü’l-ḳaṣr ve ʿuṣretü ehli’l-ʿaṣr (Halep 1349; nşr. M. Râgıb et-Tabbâh, Halep 1930; nşr. Muhammed Altuncî, I-II, Dımaşk 1974-

1976; Küveyt 1405/1985; bk. BÂHARZÎ, Ali b. Hasan). Yaklaşık 600 şair ve 8000 beyit içeren eser yedi bölgeye ayrılmış, her bölgeye dahil olan edip ve şairler eskiler, orta dönemde yaşayanlar ve yeniler şeklinde ele alınmıştır. Yedi bölge şunlardır: Bedevî ve Hicaz şairleri (yirmi dokuz şair); Şam, Diyarbekir, Azerbaycan, Cezîre ve Mağrib şairleri (altmış dokuz şair); Irak şairleri (altmış beş şair); Rey, Cibâl, İsfahan, Fars, Kirman şairleri (yetmiş beş şair); Cürcân, Esterâbâd, Kūmis, Dihistan, Hârizm, Mâverâünnehir şairleri (elli beş şair); Horasan, Kuhistan, Büst, Sicistan, Gazne ve civarı şairleri (217 şair; bu kısım Belh, Nîşâbur, Beyhak, İsferâyin ve Zevzen şehirlerini içermektedir); hayatları ve şiirlerine dair her yerde bilgi bulunmayan az ürün vermiş şairler (yirmi şair). Bu eserde de fazla biyografik bilgi verilmemiştir, dolayısıyla eser bir şiir antolojisi niteliğindedir. Dümyetü'l-ḳaṣr'ı İbn Manzûr ile Takıyyüddin b. Abdülkādir et-Temîmî ihtisar etmiş, İbn Münkız ile Hasan b. Muzaffer en-Nîsâbûrî de esere zeyil yazmıştır. 2. Ebü's-Salt ed-Dânî (ö. 529/1135), Ḥadîḳatü'l-edeb (Kitâbü'l-Ḥadîḳa ʿalâ üslûbi'l-Yetîme). Yetîmetü'd-dehr'in etkisinde Endülüs'te yazılan ilk eserdir. İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîde'sinde Endülüs şairleri hakkında bu eserden nakiller yapmıştır ve eserden zamanımıza sadece bu nakiller intikal etmiştir. 3. İbn Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147), eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1399/1979). Önsözde Yetîmetü'd-dehr'in yönteminden etkilendiğini açıkça belirten İbn Bessâm V. (XI.) yüzyıl Endülüs şairlerini ele aldığı eserini Yetîme gibi dört bölüme ayırmıştır. Eserde şairler hakkında ayrıntılı biyografik bilgiler de mevcuttur (bk. İBN BESSÂM eş-ŞENTERÎNÎ). 4. Ali b. Zeyd el-Beyhakī (ö. 565/1169), Vişâḥu Dümyeti'l-ḳaṣr ve liḳāʾü ravżati'l-ʿaṣr (Bursa Bölge Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 870). Beyhakī kitabında çağdaşı olan şairlere de yer vermiş ve eserinin Dürretü'l-Vişâḥ adlı küçük bir zeylini de kaleme almıştır (Yâkūt, XIII, 266; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2011). 5. Dellâlülkütüb Sa'd b. Ali el-Hazîrî (ö. 568/1172), Zînetü'd-dehr ve ʿuṣretü ehli'l-ʿaṣr. İbn Hallikân eserden birçok nakilde bulunmuştur (Vefeyât, I, 144; II, 183, 189, 384, 390; IV, 83, 393, 450, 485; bk. DELLÂLÜLKÜTÜB). 6. İmâdüddin el-İsfahânî (ö. 597/1201), Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr. V. (XI.) yüzyıl şairlerinin bir kısmı ile VI. (XII.) yüzyıl şairlerinin çoğunu (1000'e yakın) kapsayan eser bu türün en hacimli kitabıdır. Muhammed Behcet el-Eserî, Şükrî Faysal, Ahmed Emîn gibi birçok nâşirin katıldığı eserin son neşri on yedi cilt tutmuştur (bk. İMÂDÜDDİN el-İSFAHÂNÎ). Şu eserlerde de Yetîmetü'd-dehr'in yöntemi

sürdürülmüştür: İbn Saîd el-Mağribî ve diğerleri, el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Kitâbü'z-Zehr fî meḥâsini şuʿarâʾi'l-ʿaṣr; İbnü'ş-Şa''âr, ʿUḳūdü'l-cümân; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îrü'l-cümân ve Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân; Şehâbeddin el-Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâʾ; Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne ve Zeylü Nefḥati'r-Reyḥâne; İbn Ma'sûm, Sülâfetü'l-ʿaṣr; Muhammed b. Mustafa el-Gulâmî, Şemmâmetü'l-ʿanber.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, I, 3-8, M. Muhyiddin Abdülhamîd'in mukaddimesi, I, 11-22, Seâlibî'nin mukaddimesi, I, 25-31; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 631; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1968, neşredenin girişi, I, 3-4; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1399/1979, I, 20; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-7; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr: el-Ḳısmü'l-ʿIrâḳī (nşr. M. Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, neşredenin girişi, I, 84-104; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 266; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 144; II, 143, 183, 189, 194, 366, 384, 390; IV, 83, 393, 450, 485; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2011, 2049; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâʾ, neşredenin girişi, I, 32-37; Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne, neşredenin girişi, I, 25-28; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1382/1962, II, 62-65, 172, 202, 213, 240-245; ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa eş-Şek'a, Menâhicü't-teʾlîf ʿinde'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1991, s. 626, 634-644, 645-661; C. E. Bosworth, "Manuscripts of Tha'ālībī's Yatīmat ad-dahr in the Suleymaniye Library, Istanbul", JSS, XVI (1971), s. 41-49; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Further Istanbul manuscripts of Thaʿālibī's Yatīmat al-dahr", IQ, XV/1 (1971), s. 62-65; Muhammed Eşhibâr, "Kitâbü Yetîmeti'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr li-Ebî Manṣûr es̱-S̱eʿâlibî ve es̱eruhû fî menheci't-teʾlîfi'l-edebî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye bi-Fâs, sy. 7, Dârülbeyzâ 1983-84, s. 141-187; a.mlf., "Melâmiḥ naḳdiyye fî Yetîmeti'd-dehr li-Ebî Manṣûr es̱-S̱eʿâlibî", a.e., sy. 10 (1989), s. 31-53; M. Abdullah el-Câdir, "Meṣâdirü'l-Bâḫarzî", MMMA (Küveyt),

XXVI/1 (1982), s. 107-112; Sâmî Mekkî el-Ânî, “Taʿlîḳ ʿalâ maḳāleti Meṣâdiri’l-Bâḫarzî”, a.e., XXVI/2 (1982), s. 813-816.

İsmail Durmuş

YETKİN, Abdurrahman Kâmil

(1850-1941)

Millî Mücadele’nin başlatılmasında önemli rolü olan din âlimlerinden, Amasya müftüsü.

Amasya’da doğdu. Ataları iki asır kadar önce Kırım Bahçesaray’dan gelerek Çorum’un Mecitözü Doğla köyüne yerleşmişti. Mahlası Mecitözü’ne nisbetle “Mecîdî”, lakabı Mecîdîzâde’dir. Babası ilmiye mensubu bir aileden gelen ve kadılık görevinde bulunan Ahmed Rifat, dedesi Mustafa Mecîdî’dir. Kardeşi Sâdık Efendi, oğulları Ahmed Emrî, Sabri, Mustafa Niyâzî müftülük ve vâizlik yapmıştır. Abdurrahman sıbyan mektebinden sonra 1861’de hıfzını tamamladı, iki yıl süreyle kıraat okudu. Amasya Rüşdiyesi’nin ardından Mehmed Paşa Medresesi’ne devam etti. Buradaki tahsili sırasında istihrâc (mevcut bilgilerden geleceğe dair tahmin yürütme) alanıyla ilgilendi. Ferâiz ve aruz ilmini kardeşi Sâdık Efendi’den öğrendi. 1879’da Şirvânî Mîr Hasan Efendi’den icâzet aldı. Aynı yıl Amasya Bekir Paşa Medresesi’ne müderris tayin edildi. Kendisi yirmi yedi yılda üç dönemde altmış beş talebeye icâzet verdiğini, 1908’deki üçüncü icâzet merasimine katılan Hacı Reşid Paşa’nın arzı üzerine meşihat makamı tarafından yirmi iki öğrencisine birer gümüş, kendisine de altın madalya verildiğini belirtir.

Arapça ve Farsça bilen Abdurrahman Efendi, 1900 Mayısında Amasya müftülüğüyle birlikte Sivas ve Karadeniz bölgesi vâizliği (kürsü şeyhliği) görevine getirildi. Hicaz Demiryolu İâne Komisyonu’ndaki hizmetinden dolayı 1903’te nişan ve madalya ile taltif edildi. Aynı yıl kendisine Mûsıle-i Süleymâniyye-i Râbia’dan Bursa Fakihzâde Medresesi pâyesi, 1905’te İzmir pâyesi tevcih edildi. 1912’de yanlışlıkla emekliye sevkedildiyse de tekrar müftülük görevine getirildi. Müftülüğü sırasında Amasya’da çeşitli komisyonlarda çalıştı, kadı vekilliği yaptı. Eylül 1915’te yaş haddinden emekliye ayrıldı. 1916-1920 yıllarında Dârülhilâfe Medresesi’nde ders verdi. Kendisinden sonra Amasya müftüsü olan Mustafa Tevfik Efendi’nin Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye

üyeliğine tayini üzerine 1918'de müftü tayin edilen Hacı Mehmed Tevfik Efendi vefat edince (Kasım 1921) Gazi Mustafa Kemal Paşa tarafından yeniden Amasya müftülüğüne tayin edildi (Temmuz 1922) ve ölümüne kadar bu görevde kaldı.

Abdurrahman Kâmil Efendi, Mustafa Kemal Paşa'nın 12 Haziran 1919'da Amasya'ya gelişinde kendisini ilk karşılayanlar arasında yer aldı ve onunla uzun bir görüşmesi oldu. Ertesi gün Beyazıt Camii'nde Kâmil Efendi'nin cuma vaazını dinleyen Mustafa Kemal Paşa'nın, "Eğer bu memlekette Abdurrahman Kâmil Efendi gibi on tane âlim olsaydı memleket bu hale düşmezdi" dediği aktarılır. Vaazı sırasında halka millî mücadelenin önemini anlattı ve Mustafa Kemal Paşa'yı cemaate tanıtarak hakkında takdirkâr ifadeler kullandı. Abdurrahman Efendi'nin bu vaazı şehirde büyük bir etki yaptı ve millî mücadele için harekete geçilmesinde önemli rol oynadı. Daha sonra düzenlenen mitingde de konuşan Abdurrahman Efendi halkı düşmana karşı mücadeleye teşvik etti. Bu sırada kurulan Amasya Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin on yedi üyesi arasında yer aldı. Öte yandan Abdurrahman Kâmil Efendi'nin biriktirdiği altınları bu cemiyeti desteklemek amacıyla Mustafa Kemal Paşa'ya vermesi Millî Mücadele tarihinde dikkate değer bir husus olarak kaydedilir. Abdurrahman Efendi 1920'deki Zile isyanının bastırılması esnasında oraya gönderilmek istendiyse de yaşlılığından dolayı gidemedi, fakat âsilere destek vermemeleri için halkı vaazlarıyla uyarmaya devam etti. 31 Aralık 1941 tarihinde vefat eden Abdurrahman Kâmil Efendi, Amasya Tekirdede Kabristanı'nda defnedildi.

Eserleri. 1. Makāmât-ı Harîrî Tercümesi. Eserin Kâmil Şahin'de bulunan müellif hattı nüshasının bir bölümü Amasya Belediye Kütüphanesi'ne, bir bölümü de Millî Kütüphane'ye verilmiştir. 2. Dîvân-ı Kâmil. Abdurrahman Efendi, Arapça ve Farsça şiirlerinin de yer aldığı divanını 1884'te tamamlamış, eserin sonunda kendi biyografisine de yer vermiştir. 3. Fetâvâ-yi Abdurrahman Kâmil. Bu ve bir önceki eser Kâmil Şahin tarafından Amasya Belediyesi Kütüphanesi'ne verilmiştir. 4. Mir'âtü'ş-şüûni'l-hakāik. Ahmed Hüsâmeddin Dâğıstânî'nin istihrâc alanındaki eserinin Türkçe tercümesidir. Müellifin oğlu Sabri Yetkin'in istinsah ettiği, Kâmil Şahin'in özel kitaplığındaki bir mecmua içinde bulunan eserde (s. 323-335) yetmiş bir madde halinde gelecekte vuku bulacak olaylar ve devletlerin mâruz kalacakları felâketler konu edinilir. 5. Hâtırât-ı Abdurrahman Kâmil.

1903’te yazılan 33 varaklık bu eser de Kâmil Şahin’in özel kitaplığındadır. 6. Ḳaṣîdetü ʿAbdirraḥmân Kâmil. Ebü’l-Feth Ali b. Muhammed el-Büstî’nin zühde dair meşhur kasidesinin Arapça şerhidir. 1904’te yazılmış olup Hâtırât-ı Abdurrahman Kâmil’in içindedir (vr. 29b-31b). 7. Evliyâ, Ulemâ ve Şuarâdan Alfabetik Sıraya Göre Bazı Zatların Hayat Hikâyeleri. 160 sayfadan ibaret müellif hattı nüshası Kâmil Şahin’in özel kitaplığındadır. 8. Nakd-i Hâtır. Ahlâka dairdir (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1708/1, müellif hattı). Abdurrahman Kâmil Efendi’nin Amasya Beyazıt Camii’n-deki vaazlarından oluşan Tefsir Dersleri Notları ve Hz. Peygamber’in Risâleti adlı bir eseri daha mevcut olup bir bölümü Kâmil Şahin’in özel kitaplığındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Kâmil Yetkin, Hâtırat, Kâmil Şahin özel kitaplığı; Ali Sarıkoyuncu, Millî Mücadelede Din Adamları, Ankara 1997, I, 199-212, 267-272; a.mlf., Atatürk ve Din Adamları, Ankara 2002, s. 192-205, 233; Recep Çelik, Milli Mücadelede Din Adamları, İstanbul 1999, I, 423-441; Osman Fevzi Olcay, Amasya Ünlüleri, Amasya 2002, s. 14-16; Mehmet Kılıç, Amasya Genelgesi ve Protokolü, Ankara 2004, s. 41-50, 136; Kâmil Şahin, “Gâzi Mustafa Kemal Paşa’nın Amasya’ya Gelişi ve Abdurrahman Kâmil Efendi ile Görüşmesi”, I. Amasya Araştırmaları: 13-15 Haziran 2007 (ed. Yavuz Bayram), Amasya, ts. (Amasya Valiliği), I, 403-406; a.mlf., “Yetkin, Abdurrahman Kâmil”, Yeni Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995, örnek fasikül, s. 133 (maddenin yazımında Abdurrahman Kâmil Efendi’nin torunu Nafiz Yetkin’den alınan bilgilerden de faydalanılmıştır).

Kâmil Şahin

YETKİN, Ahmet Emri

(1886-1974)

Son dönem âlimlerinden, şair.

Kendi yazdığı hal tercümesine göre ulemâ soyundan gelen bir ailenin çocuğu olarak Amasya'da doğdu. Babası Amasya müftüsü Abdurrahman Kâmil Efendi'dir. Adı ve mahlası ebced hesabına göre doğum yılını (304:1304/1886-87) verir. Mektebi ibtidâîden sonra iki buçuk yıl rüşdiyede okudu. Ardından babasının müderris olduğu Amasya Bekir Paşa Medresesi'ne devam ederek icâzet aldı (1908). Dinî ilimler alanında kendini geliştirmek üzere amcası Mustafa Sâdık ile Köprülü Mustafa Tevfik ve Köprülü Ârif Fâzıl efendilerin camilerde verdikleri dersleri takip etti; Amasya ulemâsından Hâfız Şerif Efendi'den ferâiz okudu. 1907'de açılan Dârülmuallimîn'i bitirdi ve 1911'de girdiği imtihanda başarı gösterince dersiâm oldu. 1907'de ilkmektep muallimliğiyle başladığı memuriyet hayatında Amasya Şer'iyye Mahkemesi kâtipliği (1911), Dârü'l-hilâfe Medresesi'nde Türkçe ve kitâbet muallimliği (1912), yine Amasya'da tahakkuk kâtipliği (1926) ve nâfia ambar memurluğu (1927), 1930-1943 yılları arasında nâfia amele kâtipliği görevinde bulundu ve buradan emekliye ayrıldı. 6 Mayıs 1974'te vefat eden Ahmet Emri, Kültepe civarındaki yeni kabristanda defnedildi. Vefatı üzerine Mehmed Çavuşoğlu altı beyitlik bir şiir yazmış ve, "İrciî emri ile gitti bekāya Emrî" mısraı ile ölümüne tarih düşürmüştür. Hattat Ali Alparslan'ın ta'lik hatla yazdığı bu şiir mezar taşına hakkedilmiştir.

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-iḫvân (Kahire 1375/1956). Müellifin Arapça üç kasidesinden oluşmaktadır. 2. Sübha-i Emrî (Ankara 1971). Sekiz şiirin yer aldığı on beş sayfalık risâleye Ömer Nasuhi Bilmen ve İbnülemin Mahmud Kemal kısa birer takriz yazmıştır. 3. Naġamâtü'l-anâdîl fî riyâżı ems̠ileti'l-ʿAvâmil. Birgivî'nin nahve dair el-ʿAvâmil'inde verdiği misallerin Arapça açıklamasıdır. 4. İbrete Sâik Bir Nazm-ı Râik. Ahmet Emri'nin yirmi üç beyitlik bu şiiri Amasya'da bir dostu tarafından ta'lik hatla yazdırılarak çoğaltılmış, Ahmed Remzi Akyürek bunu yirmi üç kıta ile taştîr etmiştir

(Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, s. 136-139). 5. Gül-i Sadberk. 104 beyitten oluşan Farsça bir manzumedir. 6. Müntehabât. Ahmet Emri Efendi'nin hikmet ve öğüt türünden derlediği 100 beyit ve açıklamalarından ibarettir.

7. Mecmûa-i Eş'âr-ı Emrî Yetkin. Bu defterin müellifin kendi el yazısıyla 244 sayfalık nüshası Amasya Beyazıt Kütüphanesi'ndedir. 8. Kelimâtü'l-ekâbir. 100 İslâm büyüğünün sözleriyle bunların açıklamasını ve adı geçen kişilerin biyografisini içerir. 9. Mecmau'l-elkāb. 100 kadar lakabın açıklamasına ve lakap sahiplerinin biyografisine dairdir. 10. Hizânetü'l-cevâhir. Hz. Ali'ye ait 100 hikmetli söz ve açıklamasıdır. 11. Tuhfe-i Emrî. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin münâcâtının mensur ve manzum tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, III, 1277-1278; Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri (haz. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1987, s. 136-139; Lütfi Doğan, "Değerli Din Bilginlerimizden Merhum Ahmet Emrî Yetkin", Diyanet Dergisi, IV/1-2, Ankara 1965, s. 185-186; Yakup Şafak, "Şair Emrî'nin Bir Mektubu ve İki Manzumesi", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 1999, s. 321-329; a.mlf., "Ahmed Emrî'nin F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Mektuplarda Ahmed Remzi Dede'yle İlgili Bilgiler", Nüsha, III/9, Ankara 2003, s. 23-33.

Muammer Ülker

YETKİN, Mustafa Saffet

(1866-1950)

Meclisi Meşâyih reisi, Urfa mebusu.

Urfa’nın Hacıgazi mahallesinde doğdu. Babası aslen Musul’un Erbil kazasından Şeyh Abdülkadir Efendi, annesi Zehra Hanım’dır. İlk öğrenimini Urfa’da yaptı. Daha sonra Mısır’a gidip Ezher Üniversitesi’nde dört yıl Arapça okudu, dönüşünde Urfa müftüsü Hacı Abdüllatif Efendi’den icâzet aldı. Ağustos 1902’de Urfa İdâdîsi Farsça ve ahlâk dersleri muallimliğine tayin edildi. 1908’de Urfa Bidâyet Mahkemesi üyeliğinde bulundu. II. Meşrutiyet döneminde yapılan üç seçimde de (1908, 1912, 1913) Urfa’dan mebus seçildi. Bu yıllarda Kādiriyye tarikatı Hâlisiyye kolunun kurucusu Abdurrahman Hâlis et-Tâlibânî’nin oğlu ve halifesi Şeyh Ali et-Tâlibânî’ye intisap ederek hilâfet aldı. Aksaray Oğlanlar Tekkesi’nde vekâleten şeyhlik görevini sürdürürken Meclisi Meşâyih reisliğine getirildi. Hazırladığı tâlimatnâmelerle Meclisi Meşâyih’e yeni bir düzen vermeye çalıştı. Mustafa Sabri Efendi’nin şeyhülislâmlığı sırasında Meclisi Meşâyih reisliğinden alınıp şeyhülislâmlığa bağlı Tedkīk-i Mesâhif-i Şerîf ve Müellefât-ı Şer‘iyye Meclisi reisliğine tayin edildi. 20 Eylül 1920’de bu görevinden azledildiyse de aynı yılın ekim ayında şeyhülislâm Mehmed Nûri Medenî Efendi zamanında görevine iade edildi. 1922’de Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye üyeliğine getirildi. Bu kurumun aynı yılın ekim ayında faaliyetine son vermesi üzerine II. dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi seçimlerine katılıncaya kadar Urfa Halvetî Dergâhı postnişînliğinde bulundu. Temmuz 1923 seçimlerinde Urfa’dan milletvekili seçildi. Umûr-ı Diyâniyye, İrşâd, Şer‘iyye ve Evkaf, Nizamnâme-i Dâhilî, Umûr-ı Tasarrufiyye, Diyanet ve Evkaf ve Me’mûrîn Encümen-i Mahsûsu heyetlerinde görev yaptı. Nizamnâme-i Dâhilî Heyeti başkanlığı ile Evkaf Heyeti sözcülüğünde bulundu. Bu görevleri esnasında çeşitli nizamnâme ve tâlimatnâmelerin hazırlanmasında rol oynadı. 3 Mart 1924 tarihinde elli üç arkadaşıyla birlikte hilâfetin kaldırılması ve Osmanlı hânedanının Türkiye dışına çıkarılması için kanun teklifi verdi. III. Dönem seçimlerinde meclis dışı kalan Saffet Efendi 27 Ekim 1950 tarihinde öldü.

Tedkīk-i Mesâhif-i Şerîf ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi reisi Şeyh Mustafa Saffet Efendi ile Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye reisi İzmirli İsmail Hakkı Bey arasında tasavvuf kitaplarındaki hadislerin sıhhati konusunda başlayan tartışmalar Saffet Efendi'nin Tasavvufun Zaferleri, İzmirli'nin Mustasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferleri adlı eserlerinin yazılmasına vesile olmuştur. İzmirli, Cerîde-i İlmiyye'de Gazzâlî'ye dair bir makalesinde (sene 5, sy. 53, 15 Cemâziyelevvel 1338) ahlâk ve tasavvuf kitaplarında hadis diye zikredilen sözlerin hadis değil büyüklerin ve mutasavvıfların sözleri olduğunu ileri sürmüş, Gazzâlî'nin bir eserinde geçen, "İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar" şeklindeki rivayeti örnek vermiştir. Şeyh Saffet "İstîzan" başlığıyla başında bulunduğu kurum adına yazdığı cevap tartışmayı başlatmış ve tartışma kurumlar arası resmî yazışmalar şeklinde devam etmiştir. Bu yazışmaların kaydedildiği Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında Dârü'l-Hikme ve Tetkîk-i Müellefât Arasındaki Münâkaşât-ı İlmiyye başlığını taşıyan defter (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 537, 106 varak) yayımlanmıştır (İzmirli İsmail Hakkı-Şeyh Safvet, Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati, nşr. İbrahim Hatiboğlu, İstanbul 2001).

Saffet Efendi 23 Mart - 14 Aralık 1911 tarihleri arasında otuz beş sayı yayımlanan haftalık Tasavvuf dergisinin imtiyaz sahipliği ve başmuharrirliğini yapmıştır. Dergi, Saffet Efendi'nin Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin bir dönem idare heyetinde bulunması ve ikinci reisliğini yapmasından dolayı cemiyetin resmî yayın organı gibi görülmüştür. Dergide daha çok tasavvuf terimleri, tasavvuf edebiyatı, tasavvufî mektuplar, hikmetler, menkıbeler ve hal tercümelerine ağırlık verilmiş, Cem'iyyet-i Sûfiyye'de düzenlenen konferans ve seminer türü konuşmalar da yayımlanmıştır. Hüseyin Vassâf, Saffet Efendi'yi dinî ilimlerde ve tasavvufta otorite sahibi bir şahsiyet diye tanımlar. Ancak dönemindeki şeyhlerin kendisine yeterince iltifat etmemesine kırıldığını, Cumhuriyet devrinde onların aleyhinde birtakım girişimlerde bulunarak tekkelerin kapatılmasına yol açtığına dair rivayetler olduğunu söyler.

Eserleri. 1. Ulûm-ı Şer'iyye ve Asrî Müceddidlerimiz. Abdullah Cevdet, Milaslı İsmail Hakkı ve özellikle İsmail Hakkı İzmirli'nin Kur'an ve tefsir ilimlerine dair bazı görüşlerini eleştiren bir risâledir (İstanbul 1340). 2.

Tasavvufun Zaferleri yahud el-Burhân ve’d-delîl alâ mâ havâhü’ş-şerh ve’t-tahlîl mine’l-ebâtîl. Saffet Efendi, İsmail Hakkı İzmirli ile giriştiği tartışmanın hemen ardından bu eserinde görüşlerini geniş biçimde açıklamıştır (İstanbul 1343/1925). 3. Yeni Zihniyetler ve Bir Müceddidi Mechûl (İstanbul 1338 r./1340 h.). Saffet Efendi ayrıca Cumhuriyet döneminde Fahreddîn-i Irâkī’nin Lemaʿât (Parıltılar, İstanbul 1948;

Ankara 1963), Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin Heyâkilü’n-nûr (Nur Heykelleri, İstanbul 1949; Ankara 1963, 1986), İbn Atâullah el-İskenderî’nin el-Ḥikemü’l-ʿAtâʾiyye (İstanbul 1950) adlı eserlerini Türkçe’ye tercüme etmiştir. Ölümünden sonra da iki makalesi yayımlanmıştır (“Muhyi’d-dîn-i Arabî ve Tasavvuf”, AÜİFD, I/1 [1952], s. 22-29; “Tasavvuf Istılahları”, AÜİFD, I/4 [1952], s. 1-13).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Sicill-i Ahvâl Dosyası, nr. 1373; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 142; III, 463, 466-467; Türk Parlamento Tarihi: TBMM-II. Dönem: 1923-1927 (haz. Kâzım Öztürk), Ankara 1995, III, 776-777; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1996, IV, 120-121; İzmirli İsmail Hakkı - Şeyh Safvet, Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2001, neşredenin girişi, s. 15-43; Nafiz Danışman, “Tasavvuf Şiirlerinden Düşündürücü Tercümeler”, AÜİFD, V/1-4 (1956), s. 79; Mustafa Birol Ülker - Ömer Faruk Bahadır, “Şeyh Mustafa Safvet (Yetkin) ve Tasavvuf Dergisi”, Müteferrika, sy. 24, İstanbul 2003, s. 145-157; Mustafa Kara, “Cem‘iyyet-i Sûfiyye”, DİA, VII, 335; Bilgin Aydın, “Meclisi Meşâyih”, a.e., XXVIII, 247-248.

Mustafa Birol Ülker

YETKİN, Suut Kemal

(1903-1980)

Sanat ve edebiyata dair çalışmalarıyla tanınan Türk bilim adamı.

Urfa'da doğdu. Babası Şeyh Saffet Yetkin'dir. Ailesi İstanbul'a gelip yerleşince ilk öğrenimini İstanbul Numûne-i Tatbîkat Mektebi'nde, orta öğrenimini Mektebi Sultânî'de tamamladı. Lise yıllarında "Suud Saffet" adıyla yayımladığı şiirleriyle edebiyat dünyasına girdi; edebiyatla ilişkisini eleştiri ve denemeleriyle sürdürdü. 1925'te Fransa'ya giderek Sorbonne ve Rennes üniversitelerinde felsefe, estetik ve sanat tarihi eğitimi aldı. 1929'da Paris Ecole Normale Supérieure'de pedagoji seminerlerine katıldı. 1930'da yurda döndükten sonra Konya, Edirne ve Ankara'daki liselerde, Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü'nde felsefe ve pedagoji öğretmenliği yaptı. 1933 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde estetik ve sanat tarihi doçentliğine tayin edildi. 1937'de İstanbul'dan ayrılıp Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nde Fransızca öğretmenliği, 1938-1941 yıllarında Maarif Vekâleti Güzel Sanatlar umum müdürlüğü görevlerinde bulundu. Bu görevi sırasında I. Devlet Resim ve Heykel Sergisi açılmış, geleneksel ve çağdaş Türk sanatını tanıtmakta öncülük eden Güzel Sanatlar Dergisi yayım hayatına girmiştir.

1941'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde estetik ve sanat tarihi profesörlüğüne getirilen Suut Kemal, 1943-1950 yılları arasında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yedi ve sekizinci dönem Urfa milletvekili olarak görev yaptı. 1950'de yeniden akademik hayata dönerek Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Türk ve İslâm Sanatları Kürsüsü'n-de çalışmaya başladı. Bir yıl sonra, uzun yıllar müdürlüğünü yapacağı Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Enstitüsü'nü kurdu ve bu alanda çalışan bilim adamlarını bir araya topladı. Komitesinde yer aldığı Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi'ni oluşturma çabaları içine girdi ve dört yılda bir düzenlenen, Türk sanatının dünyaya tanıtılmasında büyük önem taşıyan, günümüzde de sürdürülen kongrelerin ilkini 19 Ekim 1959'da Ankara'da gerçekleştirdi. 1951-1953 yıllarında İlâhiyat

Fakültesi'n-de dekanlık ve 1959-1963 arasında Ankara Üniversitesi'nde iki dönem rektörlük görevinde bulundu. Bu sırada önemli yayınların basılmasını sağlayan Ankara Üniversitesi Basımevi'ni açtı. 1958'de ordinaryüs profesörlüğe yükseltildi. 1963-1964 ders yılında Columbia ve Paris Sorbonne üniversitelerinde de Türk sanatı üzerine dersler verdi. Yurda döndüğünde İlâhiyat Fakültesi'nden ayrıldı; Ankara Üniversitesi'nde yeni kurulan Eğitim Fakültesi'ne geçerek Güzel Sanatlar Eğitimi Kürsüsü'nü oluşturdu. Aynı zamanda Hacettepe Üniversitesi'nde sanat tarihi derslerine başladı, 1968'de burada da Sanat Tarihi Bölümü'nü kurdu; 1973 yılında emekliliğe ayrılıncaya kadar her iki üniversitedeki görevlerine devam etti. 1949-1966 yıllarında Türk Dil Kurumu üyeliği yaptı; 1947-1950 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı Tercüme Bürosu'nda görev aldı. Türkiye'deki Sanat Eleştirmenleri Derneği'ni kurdu. 18 Nisan 1980'de Ankara'da öldü. Ars Orientalis ve Studia Islamica gibi yabancı bilimsel dergilerde yazıları yayımlanan ilk Türk sanat tarihçisidir. Ayrıca Cumhuriyet Türkiyesi'nde güzel sanatlar konusundaki ilk yayın olan Ar dergisinin yönetmenliğini yapmıştır. Sanat tarihçisi, yazar, çevirmen, eleştirmen, yönetici, eğitimci, denemeci ve düşünür olarak birçok niteliği bünyesinde barındıran Suut Kemal Yetkin yurt içinde ve yurt dışında faaliyetlerini başarıyla sürdürebilmiş aydınlardan biridir. Gelecek kuşaklara Türk İslâm sanatı, Batı uygarlığı, çağdaş sanat, felsefe ve edebiyat alanlarında Türkçe ve yabancı dilde kırkı aşkın kitap, seksenden fazla makale ve deneme yazısı, yirmiye yakın çeviri kitap bırakmıştır.

Eserleri. 1923'te henüz yirmi yaşında iken Şi'r-i Leyâl adlı bir şiir kitabı yayımlanan Yetkin'in diğer belli başlı eserleri şunlardır: Estetik (İstanbul 1931), Sanat Felsefesi (İstanbul 1934), Filozofi ve Sanat (İstanbul 1935), Sanat Meseleleri (İstanbul 1945), Leonardo da Vinci'nin Sanatı (İstanbul 1945), İslâm Mimarisi (Ankara 1954), İslâm Sanatı Tarihi (Ankara 1954), Büyük Ressamlar (İstanbul 1955), Günlerin Götürdüğü: Edebiyat Üzerine Düşünceler (İstanbul 1958), L'architecture turque en Turquie (Paris 1962), Edebiyatta Akımlar (İstanbul 1967), Şiir Üzerine Düşünceler (İstanbul 1969), Türk Mimarisi (Ankara 1970), L'ancienne peinture turque (Paris 1970), Estetik Doktrinler (Ankara 1972), İslâm Ülkelerinde Sanat (İstanbul 1974), Büyük Tedirginler (Ankara 1976), Barok Sanat (İstanbul 1977), Edebiyat Üzerine Denemeler (Ankara 1978), Estetik ve Ana Sorunları (İstanbul 1979). Çevirilerinden şu eserler zikredilebilir: Lessing'den

Laocoon (1935), Hegel'den Estetik (1936, özet tercüme), Sauvaget'den İslâm Dünyası: Kısa Kronoloji (Ankara, ts., Faik Reşit Unat ile birlikte), Ernst Kühnel'den Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (Ankara 1952, Melahat Özgü ile birlikte) (eser ve makalelerinin bir listesi için bk. Suut Kemal Yetkin'e Armağan, s. XI-XVII).

BİBLİYOGRAFYA

Günsel Renda, "Suut Kemal Yetkin'in Bilimsel Kişiliği", Suut Kemal Yetkin'e Armağan, Ankara 1984, s. XI-XVII, 1-4; Adnan Turani, "Suut Kemal Yetkin ve Plastik Sanatlar", a.e., s. 11-15; Hikmet Dizdaroğlu, "Denemeci Suut Kemal Yetkin", a.e., s. 5-10; a.mlf., "Suut Kemal Yetkin'in Ardından", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi,

III, Ankara 1981, s. 13-16; Bedreddin Cömert, "Suut Kemal Yetkin", Milliyet Sanat Dergisi, sy. 4, İstanbul 1980, s. 22-23; Şinasi Özdenoğlu, "Bir Hümanisti Anarken: Suut Kemal Yetkin", a.e., sy. 23 (1981), s. 27-28; Neşet Çağatay, "Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin (1903-1980)", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, III (1981), s. 5-7; Sabahattin Teoman, "Büyük Tedirgin; Suut Kemal Yetkin İçin", a.e., s. 9-12; İbrahim Agâh Çubukçu, "Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'le Bir Söyleşi", a.e., s. 17-19; Nurcan Yazıcı, "Türkiye'de Sanat Tarihinde İlkler/Öncüler", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, VII/14, İstanbul 2009, s. 571-607.

Ebru Karakaya

YEÛK

(يعوق)

Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh kavminin taptığı belirtilen ve Câhiliye döneminde de tapınılan putlardan biri.

Kelimenin kökeni ve anlamı bilinmemekle beraber (ERE, I, 663) Arapça olmadığı, ancak "menetmek, korumak" anlamındaki Arapça avk köküyle bağlantısının bulunabileceği, dolayısıyla kelimenin "koruyucu" mânasına geldiği, söz konusu puta tapanların kendilerini musibetlerden, sapkınlıklardan ve kötü olaylardan koruduğuna inandıkları için ona bu adı verdikleri ifade edilmektedir. Wellhausen, her ne kadar "korumak, muhafaza etmek" mânası vermek için kelimeyi Habeşçe'ye bağlıyorsa da kelimenin "menetmek" anlamındaki Arapça kökünden de aynı anlam çıkmaktadır. Bu puta "kabileye karşı düşman saldırılarını engelleyen" mânası bu yüzden yüklenmiş olmalıdır (Lisânü'l-ʿArab, "ʿavḳ" md; Mustafavî, XIV, 256; Fahd, s. 195). Bazan yağmur yağdırdıklarına, bazan da yağmasına engel olduklarına inanılan, bu yüzden de aynı ilâhın iki ayrı yüzü gibi telakki edildikleri için birlikte anılan iki puta Yegūs ve Yeûk adlarının verildiği de nakledilmektedir (Yâkūt, V, 439; Fahd, s. 194-195).

Nûh kavminin taptığı putlardan biri olan Yeûk (Nûh 71/21-23), İbnü'l-Kelbî'nin kaydettiğine göre, putları Arap yarımadasına getirip çeşitli kabilelere dağıtan Amr b. Lühay tarafından Mâlik b. Mersed b. Cüşem b. Hâşid'e, Hemdânî'ye göre ise Mâlik (Hayvân) b. Zeyd b. Mâlik b. Cüşem b. Hâşid'e verilmiş, o da bu putu San'a'ya Mekke yönünde iki gecelik mesafede bulunan Hayvân adlı yerleşim merkezine koymuştur (Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 8, 36; el-İklîl, s. 66). Bazı rivayetlerde Kinâne'nin veya Murâd kabilesinin taptığı, at şeklinde tasvir edilen Yeûk'un aslında Hz. Âdem'in çocuklarından biri veya Hz. Nûh öncesinde yaşamış sâlih bir kişi olduğu, ölümünden sonra şeytanın aldatmasıyla putlaştırıldığı belirtilmektedir. Yeûk'un Sebeli Kehlân'a ait bir put olduğu, daha sonra Benî Hemdân'a intikal ettiği de nakledilmektedir (Zemahşerî, VI, 218; Kurtubî, XVIII, 307; İbn Âşûr, XIV, 208-209). Hemdânîler ile Yemenliler'den onlara komşu

olanların da bu puta taptıklarını belirten İbnü'l-Kelbî, Benî Hemdân'ın ve diğer Araplar'ın Yeûk kelimesini isim olarak kullanmadıklarını, herhangi bir şiirde de bu isme rastlamadığını belirtir (İbnü'l-Kelbî, s. 8). Ancak Yeûk adının zikredildiği şiirler mevcuttur (Fahd, s. 196). Yeûk diğer dört putla birlikte merkezî Arabistan'ın en eski putlarındandır; bunlar İslâm'ın gelişine kadar varlıklarını sürdürmüştür (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, XIV, 255-256; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Ankara 1969, s. 8, 36; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 98-99; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1407/1987, s. 66-67; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 218; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 237; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 438-439; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 307; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), Cîze 1421/2000, XIV, 142-143; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 22; T. Fahd, Le pantheon de l'Arabie centrale à la veille de l'hegire, Paris 1968, s. 194-197; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 262-263; M. Tâhir İbn Âşûr, Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok], XIV, 208-209; Th. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", ERE, I, 663; G. A. Barton, "Incarnation (Semitic)", a.e., VII, 199-200.

Ömer Faruk Harman

el-YEVÂKĪT ve’l-CEVÂHİR

(اليواقيت والجواهر)

Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’nin (ö. 973/1565) tasavvuf ileri gelenleriyle Ehl-i sünnet’in akaid anlayışını uzlaştırmayı amaçlayan eseri.

Tam adı el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir fî beyâni ʿaḳāʾidi’l-ekâbir’dir. Adında yer alan “ekâbir” kelimesiyle sûfiyye büyüklerine işaret edilir. 955’te (1548) kaleme alınan eser (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2054) kelâm konularının tamamını içerir ve dört bölümden oluşan bir mukaddime ile yetmiş bir bölümden (mebhas) meydana gelmektedir. Bu bölümleri ilâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât şeklinde incelemek mümkündür. Mukaddimenin birinci bölümünde Muhyiddin İbnü’l-Arabî hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra, onun İslâm dünyasında yanlış tanındığı, İslâm âlimlerinin görüşlerine aykırı düşüncelerin kendisine ait olmayıp sonradan eserlerine eklendiği ileri sürülmekte ve kendisinin Ehl-i sünnet çizgisinde bulunduğunu ortaya koymak amacıyla birçok âlimin onun lehindeki ifadelerine yer verilmektedir. Mukaddimenin ikinci bölümünde sûfîlerin tarih boyunca mâruz kaldıkları iftiralardan söz edilerek İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilen bazı fikirlerin bu iftiralar arasında yer aldığı belirtilmektedir. Üçüncü bölümde tasavvuf ehlinin sembolik dil kullanmasının sebepleri açıklanmakta, bu konudaki en önemli sebebin de başkalarının kendi aralarına girmesini engellemek olduğu belirtilmektedir. Dördüncü bölümde kelâm ilmi alanında derinleşmek isteyenlerin yapması gereken şeylere işaret edilmekte, âlimlerin bu ilme inkârcı fikirlere sahip kişi ve gruplarla mücadele etmek için başvurduğuna dikkat çekilmekte ve bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin çeşitli eserlerinden nakiller yapılmaktadır.

Eserin ilâhiyyât konularına ayrılan birinci bölümü yirmi sekiz alt bölümden oluşmakta ve kitabın yaklaşık üçte birini teşkil etmektedir. Müellif burada klasik kelâm konularını ele almış, rü’yetullah, kazâ ve kader bahislerine de temas etmiştir. Kitabın üçte birini aşan bir hacme sahip nübüvvet bölümünde Allah’ın yarattıkları içinde en faziletli insanın Hz. Muhammed olduğu belirtildikten sonra üstünlük sıralamasında tasavvuf ileri

gelenlerinin önemi vurgulanmış, büyük günah ve tekfir konularına da yer verilmiş, bu arada devlet başkanlığı meselesi Sünnî anlayış çerçevesinde açıklanmıştır. el-Yevâḳīt'in on fasıldan meydana gelen üçüncü bölümü sem'iyyât bahislerine tahsis edilmiş, burada da diğer kelâm kitaplarında zikredilen meseleler üzerinde durulmuştur.

Şa'rânî, keşif ehliyle fikir ehlinin akaid görüşlerini uzlaştırmak için kendisinden önce kimsenin bu kadar çaba göstermediğini söyler. Bunun yanında inkârcılarla mücadele yönteminin benimsendiği kelâm ilminin bazı sakıncalarının bulunduğunu da ileri sürer. Müellif eserini yazarken hayatının son dönemlerinde bulunduğunu, kitapta anlaşılmayan hususların âlimler tarafından incelenmeden iktibas edilmemesini ve ehl-i keşfin beyanlarını tam olarak kavrayamayan kimselerin kelâmcıların zâhir görüşlerine itibar etmesini tavsiye eder. Ona göre Sûfiyye'nin akaidi keşif ve müşahedeye, kelâmcıların akaidi ise imana dayandığından Sûfiyye yolunu

daha az kimse izlemiştir. "Mâsum olmayan" bir kısım keşif ehlinin sözlerine bakarak kelâmcıların çoğunluğuna muhalefet etmekten Allah'a sığındığını söyleyen Şa'rânî (s. 10) sûfîlerin yanılabileceklerini söylemekte ve onlara uymanın sakıncalarına işaret etmektedir. Ayrıca birçok sûfînin akaide dair eserlerini incelediğini, bunların hiçbirinde İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında gördüğü kadar tatminkâr açıklamalara rastlamadığını belirtir. Bundan dolayı eseri, onun el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sinden ve diğer kitaplarından elde ettiği veriler üzerine kaleme aldığını, İbnü'l-Arabî'nin dışındaki sûfîlere fazla itibar etmediğini bildirir. Öte yandan el-Fütûḥât'ta anlamadığı birçok ifadenin bulunduğunu, bunlardan bir kısmını kitabına aldığını, bunu da âlimlerin dikkatini çekmek için yaptığını zikreder. Böylece kendisinin eserine aldığı, garip ve aykırı diye nitelenen fikirlere inandığı şeklindeki eleştirileri reddetmiş olur.

Eserin birinci bölümünde İbnü'l-Arabî'ye ait görüşlerin yanında kelâmcılarla diğer sûfîlerin görüşlerine de yer veren müellif sonraki bölümlerde daha çok İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini kaydetmekle yetinmiş, özellikle velâyet konularında diğer sûfîlere nâdiren göndermede bulunmuştur. Bu hususun, söz konusu alanlarda kelâmcıların yeter derecede fikir beyan edememelerinden, ayrıca İbnü'l-Arabî'nin özgün görüşlerinin

Şa‘rânî tarafından benimsenmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Kelâm literatüründen haberdar olan müellif, daha çok kendi zamanına yakın dönemde ve Mısır’da yaşayan ulemâya atıflar yapmış, kelâm tarihinde önemli sayılan âlimlerin görüşlerine genelde yer vermemiştir. Bunda coğrafî ve tarihî faktörlerin yanı sıra atıf yaptığı kelâmcıların sûfîmeşrep olmasının da etkisi vardır. Müellif konuları işlerken bazan İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥât’ından alıntı yapmış, bazan da konuyla ilgili kendi düşüncesini belirttikten sonra el-Fütûḥât’tan bu görüşü destekleyen ifadeleri aktarmıştır. el-Yevâḳīt’te başta velâyet olmak üzere bazı konularda sadece İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine yer verilmesi müellifin onu tasvip ve tercih etmesi sebebiyledir.

Şa‘rânî, itikadda Ehl-i sünnet ve’l-cemâat yolunu tavsiye ederken bundan bilinenin aksine sadece Eş‘arîlik’in kastedilmediğini belirtir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Eş‘arî’den önce geldiğini ve önemli bir âlim olduğunu, ancak Mâverâünnehir’de yaşadığı için görüşlerinin Eş‘ariyye kadar yaygınlık kazanmadığını ifade eder. Mâtürîdîlik’le Eş‘arîlik arasındaki bazı görüş farklarının ayrıntılarda görüldüğünü ve bunun bid‘atla nitelendirilemeyeceğini kaydeder (s. 10). Zaman zaman Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Şemsüleimme es-Serahsî ve Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî gibi Mâtürîdî âlimlerine atıflar yaparak onların görüşlerini benimsediğini ima eder. Ayrıca eserinde gerçek mehdînin Hasan elAskerî’nin oğlu olduğunu kaydettiğinden (s. 405) Şiîler’ce de yoğun biçimde referans alınmıştır (Necmeddin Ca‘fer b. Muhammed Askerî, II, 366; M. Kâzım el-Kazvînî, s. 115).

el-Yevâḳīt, bir sûfînin kaleminden çıkan ve itikad alanında kelâm âlimlerinin otoritesine de vurgu yapan bir eserdir ve bu açıdan önem taşımaktadır. Müellif bu eseriyle aynı zamanda bir yöntem ortaya koymuştur. Bu yöntem, her ilmin kendi çerçevesi içinde kalmasının gerekliliği ve tedâhüllerin isabetli netice vermediği noktasında odaklanmaktadır. Şa‘rânî’ye göre bir sûfînin kelâm âlimlerinden farklı bazı sonuçlara varması onu meşruiyet problemiyle karşı karşıya getirir. Bu durumda ilgili bilim otoriteleri tarafından öngörülen sonuçlar esas alınmalıdır. Ancak Şa‘rânî’nin, bu sözleriyle sûfîlerin görüşlerini eleştirip reddettiği sanılmamalıdır. Nitekim müellif bu yöntemi önerirken sûfîlerin müşahedeye dayanan görüşlerinin herkes tarafından anlaşılmasının zorluğuna işaret etmektedir. Tasavvuf tarihinde karşılaşılan ve kendini

hemen her alanda söz sahibi kabul eden bir anlayışa karşılık Şa‘rânî’nin çabası uzlaştırıcı, bütünleştirici ve ümmetin birliğini sağlamaya yöneliktir. Onun bu hassasiyeti hemen her alanda ön planda tuttuğu eserlerinden anlaşılmaktadır.

el-Yevâḳīt’in muhtelif yazma nüshaları yanında (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1866; Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 518; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 576; TSMK, Medine, nr. 384; Çorum İl Halk Ktp., nr. 893) matbu nüshaları da vardır (Kahire 1305, 1307, 1308, 1379; Beyrut 1424/2003). Tahir Uluç bir makalesinde eseri tanıtmış (“Abdülvahhâb eş-Şa‘rânî [ö. 973/1567] ve el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir fî beyâni ʿaḳāʾidi’l-ekâbir Adlı Eseri”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, III/9 [Ankara 2002], s. 209-219), Mahmut Çınar da Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa‘rânî’nin İbnü’l-Arabî Yorumu adlı doktora tezini (2011, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) el-Yevâḳīt’i esas alarak hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Beyrut 1424/2003; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2054; Necmeddin Ca‘fer b. Muhammed Askerî, el-Mehdî el-mevʿûd el-muntaẓar, Beyrut 1977, II, 366; M. Kâzım el-Kazvînî, el-İmâmü’l-mehdî mine’l-mehdi ile’ẓ-ẓuhûr, Beyrut 1407/1987, s. 115.

Mahmut Çınar

YEVM

(اليوم)

Güneşin doğuşundan batışına kadar geçen süre; kısa veya uzun süren zaman parçası

(bk. ZAMAN).

YEZD

(يزد)

İran'da tarihî bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalet.

İran'ın orta kesimlerinde Deşt-i Kevîr çölüne komşu ve bir bölümü kumlarla kaplı ova üzerinde bulunur, denizden yüksekliği 1230 metredir. İbn Havkal, Yezd'in eski adının Kese (كثه) olduğunu (Ṣûretü'l-arż, s. 283), Hamdullah el-Müstevfî, Fars eyaletinin İstahr bölgesinde yer aldığını, surlarının tuğladan yapıldığını, halkın çoğunluğunu Sünnîler ve onların içinde de Şâfiîler'in teşkil ettiğini belirtir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 9, 74, 84). Yâkūt el-Hamevî de Nîşâbur, Şîraz ve İsfahan arasında Şîraz'a 70 fersah (yaklaşık 420 km.) mesafede bulunduğunu söyler (Muʿcemü'l-büldân, V, 498). Şehrin bir kale ve hapishane olarak İskender tarafından kurulduğu rivayet edilir (Ahmed b. Hüseyin b. Ali Kâtib, s. 16).

Yezd, Hz. Osman devrinde fethedilince halkı İslâm dinini kabul etmeye başladı; Benî Temîm kabilesinden bir grup şehre yerleştirildi. Daha sonra Ömer b. Mugīre, Yezd valiliğine tayin edildi. Emevîler devrinde Fars'a bağlanan Yezd vilâyetindeki bütün Zerdüştler cizye ödemeyi kabul etmişlerdi. Emevîler'in son Yezd valisi Ebü'l-Alâ et-Tevkī, Abbâsî ihtilâli sırasında öldürülünce şehir Abbâsîler'in idaresi altına girmiş oldu. Uzun, karışık ve karanlık bir dönemin ardından Kâkûyî hânedanının kurucusu Alâüddevle Muhammed b. Rüstem Düşmenziyâr, Yezd'i ele geçirerek kendi adına para bastırdı (421/1030). Onun ölümünden (1041) sonra yerine oğlu Ebû Mansûr Ferâmurz geçti. Tuğrul Bey bir yıllık kuşatmanın ardından Kâkûyîler'in başşehri İsfahan'ı ele geçirince (Muharrem 443/Mayıs-Haziran 1051). Yezd ve Eberkûh şehirleri Ferâmurz'a iktâ edildi. Ferâmurz şehrin kulelerinin de yer aldığı ve dört büyük kumandanın isminin yazıldığı dört büyük demir kapılı surla çevrilmesini istedi. Ayrıca bir saray ve cuma mescidi yaptırdı. Ferâmurz'dan sonra oğlu Alâüddevle Ali hânedanın başına geçti. Ali de babası gibi Selçuklu sultanları tarafından himaye edildi ve Çağrı Bey'in daha önce Halife Kāim-Biemrillâh ile evli olan kızı Hatice Arslan Hatun ile evlendirildi (469/1076-77). Ali'nin oğlu Ebû Tâlib

Gerşâsb da Selçuklular'a bağlılığını sürdürdü. Gerşâsb, Sultan Muhammed Tapar'ın kız kardeşi Sitâre Hatun ile evliydi. Bir ara Yezd'e Kirman Selçukluları sahip oldu. Gerşâsb, Sultan Sencer'in saflarında Karahıtaylar'a karşı yapılan Katvân Savaşı'nda öldü (536/1141). Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul zamanında (1161-1177) Yezd'i Gerşâsb'ın iki kızı idare etmekteydi. Daha sonra Rükneddin Sâm b. Lenger atabeg tayin edilip bu kızlardan biriyle evlendi. Ardından burada Yezd Atabegleri adıyla tanınan bir hânedan kuruldu. Yezd Atabegleri'ni Rükneddin Sâm'ın kardeşi İzzeddin Ca'fer'in yönettiği dönemde Kirman Selçukluları ve Fars Atabegleri'yle iyi ilişkiler kuruldu. Yezd Atabegleri'nden Salgurşah, Hülâgû'ya elçi ve hediyeler göndererek itaat arzetti. Hülâgû da hükümdarlık menşuru ve hil'at yollayıp onu yerinde bıraktı. Alâüddevle'nin atabegliğinin son yılında Yezd'de büyük bir sel felâketi meydana geldi (673/1275). Bu duruma üzülen Alâüddevle hastalandı ve bir ay sonra öldü. Yerine kardeşi Yûsufşah b. Togan Şah geçti. Selden zarar gören şehir Atabeg Yûsufşah tarafından onarıldı. Daha sonra bazı ilâve surlar ve kapılar yapıldı. Moğol istilâsının ardından şehir Cibâl eyaletine, ardından Kirman eyaletine bağlandı. İlhanlılar, Yezd'den yıllık 251.000 dinar vergi alıyordu. Yezd Atabegleri hânedanı Hacı Şah döneminde 718'de (1318) Muzafferîler tarafından yıkıldı.

Son İlhanlı hükümdarı Ebû Said Bahadır Han şehrin idaresini Muzafferîler'den Mübârizüddin Muhammed'e verdi. Muzafferîler, Timur tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar (795/1393) Yezd'i idare ettiler. Ardından Timur'un büyük oğlu Ömer Şeyh, Yezd dahil Fars bölgesi valisi oldu. Şâhruh devrinde (1405-1447) Yezd'e tayin edilen valilerden Celâleddin Çakmak döneminde halk huzur içinde yaşadı. Valinin hanımı Bîbî Fâtıma ve oğlu Şemseddin şehirde birçok imar faaliyetinde bulundular ve vakıflar tahsis ettiler. Emîr Çakmak ve hanımı da Yezd'de birçok mescid, hankah, kervansaray, hamam, şeker imalâthanesi ve değirmen yaptırdılar, kuyular açtırdılar. Ayrıca daha önce Selçuklular zamanında inşa edilen birçok cami, medrese, ribât, hankah, köprü, türbe ve hamam tamir edildi. Bunların sayısının 1000'e

ulaştığı rivayet edilir. Yezd, Timurlular devrinde en parlak dönemini yaşadı. Bu devrede şehirde inşa edilen eserler İran mimari eserlerinden daha üstündür (Aka, Timur ve Devleti, s. 122-123).

Yezd 857'de (1453) İran'ın büyük bir kısmını hâkimiyeti altına alan Karakoyunlular'ın eline geçti. Ertesi yıl şehirde veba salgını çıktı ve büyük bir kıtlık yaşandı. Ölenler arasında meşhur tarihçi Şerefeddin Ali Yezdî de vardı. 860 (1456) yılındaki sel felâketinde de şehir büyük zarar gördü. Eserini Karakoyunlu Cihan Şah devrinde yazan Ahmed b. Hüseyin Kâtib, Yezd ahalisinin mesut ve müreffeh bir hayat sürdüğünü, refahın çok yüksek bir seviyeye ulaştığını, halkın idareden memnun olduğunu ve ipekli kumaştan elbiseler giydiğini, tahıl ve meyve üretimi yapıldığını, gençlerin içki içip eğlendiklerini ve bundan dolayı cezalandırılmadıklarını kaydeder (a.g.e., s. 126). Karakoyunlu Devleti'nin 873'te (1469) yıkılması üzerine Yezd, Akkoyunlular'ın hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır. Şah İsmâil 28 Cemâziyelâhir 910 (6 Aralık 1504) tarihinde bir aylık bir kuşatmanın ardından şehre girdi. Daha sonraki dönemde Yezd bir ara Afganlar'ın eline geçtiyse de 1142'de (1729) Yezd'in Afgan valisi kaçtı ve Nâdir Şah Afşar şehrin yeni sahibi oldu. Şehre tayin edilen Afşar valilerinden Muhammed Takī Han Afşarlar, Zendler ve Kaçarlar devrinde elli iki yıl görev yaptı.

Kaçarlar devrinde Yezd'de birçok isyan çıktı. Kaçarlar'ın şehre gönderdiği valilerin çoğu Kaçar şehzadeleriydi. Bunların en dikkate değerlerinden biri olan Muhammed Velî Mirza 1821'den 1828'e kadar bu görevde kaldı. Şehir bu dönemde İsfahan eyaletine bağlandı. Ağa Han 1840'ta Kirman ve Yezd'de isyana kalkıştıysa da yenilerek Hindistan'a kaçtı. 1848'de Bahâî ayaklanması meydana geldi. 1888'de eyalette bağımsız bir yönetim kuruldu, ancak iki yıl sonra tekrar merkezî yönetime bağlandı. Bugün 76.156 km²'lik bir alanı kapsayan eyalet Yezd, Erdekân, Bâfk, Taft, Eberkûh, Mihriz ve Meybüz adlı yedi şehristandan oluşmaktadır ve Fars, İsfahan, Horasan, Kirman eyaletleriyle çevrilidir. Şehrin nüfusu 2006 yılı sayımına göre 432.194, eyaletin (üstân) nüfusu 990.818 idi.

Yezd Ortaçağ'da önemli ticaret merkezlerinden biriydi. Şîraz'dan yola çıkan ticaret kafileleri Hârizm'e kadar gidip Ürgenç ve Saray şehirlerini dolaştıktan sonra Horasan ve Yezd üzerinden Şîraz'a geri dönüyordu. Şemseddin Muhammed adlı bir tüccar Şîraz'da Mirza Abdullah'tan aldığı para ile (30.000 dinar) Cava ve Kamboçya'dan öd ağacı, ak ve kızıl sandal ağacı, karabiber, zencefil, hindistan cevizi, karanfil, abanoz ağacı ve çivit boyası satın alarak Saray şehrine kadar gitmiş, Herat ve Ürgenç'te malların

bir kısmını satmıştı. Buradan Çin malı ibrişim, kemhâ, atlas, yarı ipekli kumaşlar, rus keteni ve yünlü kumaşlar alıp 45.900 dinar harcamış, bunların bir kısmını Herat'ta satarak Yezd'e dönmüştü (a.g.e., s. 131). Kirman Selçukluları devrinde İran'ın büyük ticaret yollarından biri Yezd'den geçmekteydi. Bu yol Hürmüz Limanı'ndan başlamakta, Cîruft ve Berdesîr'den geçerek Yezd ve Horasan ile çevredeki diğer ülkelere ulaşmaktaydı. Hindistan ile ticaret Safevîler devrinde çok önem kazanmıştı. XIX. yüzyılın başlarında Yezd büyük bir nüfusa sahipti ve tâcirler arasında güvenli oluşuyla meşhurdu. İpek, halı, keçe, şal ve kaba pamuklu elbise ticareti gelişmişti. Bu sayede Yezd, İran'ın en zengin şehirlerinden biri oldu. Günümüzde de İsfahan'ı Kirman'a bağlayan yol üzerinde önemli bir tarımsal ticaret merkezidir. Yezd çevresindeki alanlarda yetiştirilen tarım ürünleri pamuk, hububat ve meyvedir. Hububat üretimi ihtiyacı karşılayacak miktarda değildi; bu sebeple İsfahan'dan ve başka yerlerden hububat alınıyordu. Meyvelerden en çok nar, elma, armut, kayısı ve kiraz yetiştirilmektedir. Şehirde şeker kamışından şeker üreten imalâthaneler vardır. Hayvancılık fazla gelişmemiş olup az miktarda keçi yetiştirilmektedir. Yezd ipeğiyle meşhurdur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında ipek üretimi azalmış, onun yerini afyon ve pamuk almıştır. İpekçilik bugün de devam eden iş kollarından biridir. Ayrıca pamuklu ve yünlü dokumalarla halı üretimi önemli sanayi kollarıdır.

Yezd'de İslâm öncesine ve İslâmî döneme ait birçok tarihî eser mevcuttur. İslâmî döneme ait en eski mimari yapılardan biri Mescidi Cum'a (Mescidi Câmi') olup 512 (1119) yılında inşa edilmiştir. Bunun dışında Buk'a-i Düvâzde İmam, Bâğ-ı Devletâbâd, Mescidi Emîr Çakmak, Tekke-i Emîr Çakmak, Buk'a-i Seyyid Rükneddin, Medrese-i Seyyid Şemseddin, Mescidi Rîg, Meydân-ı Han, Bâzâr-ı Han, Musallâ-yı Atîk, Mescidi Molla İsmâil ve Âteşkede-i Zerdüştiyân sayılabilir (geniş bilgi için bk. Fihristi Binâẖâ-yı Târîẖî, s. 51-55; Hüseyin Meserret, s. 40, 959-1057). Ortaçağ'da Yezdî nisbesiyle meşhur birçok âlim yetişmiş olup bazıları şunlardır: Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer, Ebû Abdullah Muhammed b. Necmeddin b. Muhammed, Ebû Ca'fer Ahmed b. Mihrân b. Hâlid, İshak b. Ahmed b. Zîrek, İbn Mencûye, İmam Ali b. Ahmed b. Hüseyin ve kardeşi İmam Muhammed, Târîẖ-i Cedîd-i Yezd müellifi Ahmed b. Hüseyin b. Ali Kâtib, el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye müellifi Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, Kādî Mîr Meybüdî, Muhammed Bâkır Yezdî, Muînüddîn-i Yezdî,

Şair Vahşî-i Bâfkī. Erdeşîr-i Yezdî Süẖanverân-ı Yezd adlı bir eser yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż (nşr. H. J. Kramers), Leiden 1967, s. 283; İbnü'l-Belhî, Farsnâme (nşr. G. le Strange - R. A. Nicholson), London 1921, s. 122; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 689-691; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 498-499; Ca'fer b. Muhammed b. Hasan Ca'ferî, Târîẖ-i Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1338 hş., s. 15-19, 23, 26, 36, 38, 41, 44, 81-83; Ahmed b. Hüseyin b. Ali Kâtib,

Târîẖ-i Cedîd-i Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş., tür.yer.; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), bk. İndeks; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 202; Şerefeddin Ali Yezdî, Ẓafernâme (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1336 hş., I, 433-441, 599; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1333 hş., III, 572, 598; IV, 257, 478 vd.; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 82-83, 269, 272; M. Müfîd Müstevfî-i Bâfkī, Câmiʿ-i Müfîdî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1340 hş., III, 276, 366, 645, 650-704, 738, 740, 742, 754; İskender Bey Münşî, Târîẖ, I, 30, 354, 421-425; Îrec Efşâr, Yâdgârhâ-i Yezd, Tahran 1345 hş., II, 671-672, 674-675; Fihristi Binâhâ-yı Târîẖî ve Emâkîn-i Bâstânî-yi Îrân, Tahran 1345 hş., s. 51-55; Hüseyin Kulî Sütûde, Târîẖ-i Âl-i Muẓaffer, Tahran 1346 hş., I, tür.yer.; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, I, 71, 80, 94, 104, 106, 134; a.mlf., Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 109, 146, 188; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 16, 49, 51-52, 54-55, 58, 100, 105, 141; a.mlf., Kirman Selçukluları, Ankara 1989, tür.yer.; a.mlf., "Yezd Atabegleri", TED, sy. 12 (1982), s. 367-386; a.mlf., "Yezd", İA, XIII, 403-408; W. Barthold, An Historical Geography of Iran (trc. S. Soucek), Princeton 1984, s. 136, 148, 153, 167-168, 173; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, tür.yer.; a.mlf., Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, tür.yer.; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi, Ankara 1995, s. 120, 205, 311, 318-320, 322-323, 327,

414, 515; Hüseyin Meserret, Yezd: Yâdgâr-ı Târîẖ, Tahran 1376 hş.; A. K. S. Lambton, “Yezd”, Historic Cities of the Islamic World (ed. C. E. Bosworth), Leiden 2007, s. 557-566; a.mlf., “Yazd”, EI^2 (İng.), XI, 302-309; C. E. Bosworth, “Dailamīs in Central Iran: The Kākūyids of Jibāl and Yazd”, Iran, VIII, London 1970, s. 73-95.

Erdoğan Merçil

YEZDÂN

(یزدان)

Mecûsîlik'te tanrılara verilen unvan, İslâm sonrası dönemde tek tanrıyı ifade eden Farsça kelime.

Kadîm İran'da Tanrı karşılığında kullanılan yazata kelimesinin çoğulu olan yezdân "tapınmak, tâzim ve takdimde bulunmak" anlamındaki yaz- (yaj-) fiilinden türemiştir. Avesta dilinde "tapınılmaya lâyık varlık" mânasına gelen yazata Pehlevîce'de (Orta Farsça) yazd, ızad, Yeni Farsça'da ızed, yezd şeklindedir. Yezdân, Mecûsîliğin kurucusu Zerdüşt tarafından zikredilmese de sonraki Avesta edebiyatının ilk metni olan ve aynı fiilden türeyen "ibadet" anlamındaki Yesna kitabında yer almıştır. Zerdüşt'ün Gatha'da sadece Ahura Mazda kavramı çerçevesinde bir tapınmaya yer vermesine karşılık ilk defa Avesta edebiyatında geçen yazata kavramı birçok ilâhî varlık için kullanılmıştır. Ayrıca Mecûsî teolojisinde tapınma fiiline ve Mecûsî iman açıklamasında "Mazda'ya tapan, ibadet eden" anlamına gelen mazdayesna sözüne yer verilmiştir (Yesna, 12.1). Ahura Mazda'nın yazataların en büyüğü olduğu belirtilirken (Yesna, 16.1) sraoşa, haoma ve ateş gibi ilâhî varlıklar için de bu kavram kullanılmıştır (Yesna, 3. 20-21; 7.20-23). Semavî ve dünyevî yazatalardan bahseden Avesta metinlerinde Ahura Mazda'nın en yakınındaki ilâhî varlıklar olarak bilinen "ameşa spenta"lar için de bu niteleme geçmektedir (Yesna, 1.19; 3.4; 6.3; 23.02).

Avesta edebiyatında ilâhî varlıkların ortak adı olan yazata kadîm İran'da var olduğu halde Zerdüşt'ün bahsetmediği Mitra gibi unsurlar için de kullanılmıştır (Mihr Yeşt, 1.6). Ahura Mazda'nın kendisine atfedilen Ohrmazd Yeşt metninde (1.1-33) ilâhî varlıklardan söz etmesi ve bizzat kendisinin yarattığı varlıkları, meselâ Mitra'yı tapınılmaya değer olarak göstermesi Zerdüşt sonrası teolojinin dönüşümünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sonraki Mecûsî teolojisinde yazata kavramı, Gatha'da yaratıcılığıyla öne çıkan ve Zerdüşt'ün tanrısı olan Ahura Mazda'nın yetkilerini ve gücünü paylaşan bir unsur şeklinde sunulmaktadır. Aynı

zamanda Mecûsî ilâhiyatındaki teolojik değişimi gösteren yazata kendilerinden inâyeti istenen, tapınılan ve tanrının yetkilerini paylaşan ilâhî figürlerin sıfatı haline gelmiştir. Avesta edebiyatı çerçevesinde ameşa spentalar ve Yeşt metinlerinde zikredilen ilâhî unsurlara eşlik eden bu tanımlama İran coğrafyasında geniş yankı bulan bir diğer geleneğin, Maniheizm'in kaynaklarında da yer almıştır. Soğdlu Maniheistler'ce güneşle ilişkilendirilen Mitra, Mihryezd diye bilinmektedir (Gershevitch, I, 69). Özellikle Pehlevî Maniheist metinlerinde tanrılar için bir sıfat olarak geçmekle birlikte tapınma fiili olarak da bu kavram kullanılmaktadır (Boyce, A Reader in Manichaean, s. 8-10).

Yazata, Sâsânîler dönemi ruhban sınıfı tarafından Pehlevîce kaleme alınan ve Avesta metinlerinin yorumu kabul edilen Zend edebiyatında "yazd/izad, yezdân/izedân" şeklinde zikredilmiştir. Avesta edebiyatında semavî ve dünyevî yazatalar tasnifi burada mânevî (menog) ve maddî (getig) izedân şeklinde yapılmaktadır (Menoy i Hired). Pehlevî edebiyatında yazd, tanrı olarak Ohrmazd'a dönüşen Ahura Mazda için kullanılırken diğer ilâhî varlıklar için de bu kelimeye yer verilmektedir; yezdân ise birden fazla tanrıyı tanımlamaktadır (Dinkard, VI, a, 1a, 1c, 98; Menoy i Hired, 30.5). Düalist bir yapıyı benimseyen Sâsânî din anlayışında yazd/izad kavramı, kötü karakterli varlıkların karşısındaki iyi karakterli ilâhî unsurları ifade etmektedir. İnsanların bunlara takdimde bulunmasından ve yardım dilemesinden bahsedilmektedir (Dinkard, VI, 28; Menoy i Hired, 26.66). "Yaratılış" anlamına gelen Bundahişn metninde ezelde Ohrmazd'ın yezdân dahil iyi varlıkları yarattığı ve buna karşı gelen Ehrimen'in kötü varlıkları ihdas ettiği nakledilmektedir. Bu açıdan yazd kavramının Ohrmazd'dan daha alt seviyedeki ilâhî varlıkları tanımladığı da söylenebilir (Iranian Bundahishn, I. 35; V. 1-7).

Pehlevîce dinî metinlerde "tapınılmaya değer varlıklar, tanrılar" anlamında yazdân, izedân şeklinde geçmektedir. Ayrıca Sâsânî Devleti'nin kurucusu I. Erdeşîr'in ve diğer kralların sikkelerinde "tanrıların/yezdânın soyundan" ifadesine rastlanmaktadır (Daryaee, sy. 16 [1379], s. 28-29). Bununla birlikte Yeni Farsça'nın oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren yezdân kavramı "tek ve yegâne tanrı" mânasında kullanılmıştır. Özellikle İslâm fetihlerinden sonra müslümanların yönetimi altına giren Mecûsîler'in Hürmüz (Ahura Mazda) için tek tanrı bağlamında yezdânı kullandığı

görülmektedir. XV. yüzyıla tarihlenen ve Yeni Farsça ile yazılan Rivâyât-ı Dereb Hürmüzyâr adlı eserde Ohrmazd'dan tek tanrı olarak yezdân şeklinde bahsedilmektedir (Dhabhar, s. 443). Fakat aynı metinde Ohrmazd için ized kelimesine de yer verilmekte ve yazatalardan da söz edilmektedir (a.g.e., s. 445-448). Bu metnin yezdânı tek tanrı şeklinde ele alan İslâmî kaynaklardan sonraya dayanması dikkat çekicidir.

İslâm öncesi kadîm İran'ın dinleri hakkında bilgi veren müslüman âlimler Mecûsîler'i tanımlarken onların Ahura Mazda için yezdân kelimesini kullandıklarını belirtmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mecûsîler'in "hayr"ın yaratıcısının yezdân olduğunu iddia ettiklerini zikreder (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 26). Kādî Abdülcebbâr, Mecûsîler'i düalist bir grup sayarak onların nuru yezdân yani tanrı saydıklarını söyler (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 275, 277). Ebü'l-Meâlî de Mecûsîler'in tanrıya yezdân dediklerini nakleder (Beyânü'l-edyân, s. 31). Şehristânî, Mecûsîler'in nur ve zulmet ayırımında nurun Farsça'sının yezdân olduğunu ve onlardan Keyûmersiyye grubunun tanrıya yezdân dediklerini aktarır (el-Milel ve'n-niḥal, s. 274). Murtazâ Râzî, Mecûsîler'in yezdânı tanrı

ve Ehrimen'i şeytan diye gördüklerini belirtir (Tebṣıratü'l-ʿavvâm, s. 13). Benzer şekilde Luġatnâme yazarı Dihhudâ da yezdân kelimesini tekil kabul ederek İslâm öncesi İran'da kendisinden sadece iyinin sâdır olduğu yaratıcıyı tanımlamada kullanıldığını yazar (XXVIII, 177). Mecûsî teolojisinde aslında çoğul olan yezdân kelimesi erken dönem İslâmî eserlerde özellikle Ahura Mazda'yı nitelendirmede kullanılmıştır. Bu durum, Mecûsîler'in İslâm coğrafyasında zimmî statüsünde yaşamak için kendilerini tek tanrıcı olarak takdim etmeleriyle bağlantılı görülmektedir. İleriki dönemlerde de yezdân kavramı tek tanrıyı ifade eder tarzda İslâmî edebiyatta yer almıştır (Firdevsî, I, 66; Hâfız-ı Şîrâzî, s. 528).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 26; Firdevsî, Şâhnâme (nşr. Azîzullah Cüveynî), Tahran 1377 hş., I, 66;

Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 274-275, 277; Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1375 hş., s. 31-32; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ - Ali Hasan Fâûr), Kahire 1994, s. 274-279; Hâfız-ı Şîrâzî, Dîvân (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1374 hş., s. 528; E. B. Dhabhar, Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Other, Bombay 1932, s. 443-448; Behramgore Anklesaria, Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahishn, Bombay 1956, s. 10-11, 54-59; I. Gershevitch, "Die Sonne das Beste", Mithraic Studies (ed. J. Hinnells), Manchester 1975, I, 69-71; M. Boyce, A History of Zoroastrianism, Leiden 1975, I, 194-197; a.mlf., A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Leiden 1978, s. 8-10; a.mlf., "Ameša Spenta", EIr., I, 933-936; Aturpat-i Emetan, The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI (trc. Shaul Shaked), Boulder 1979, s. 2-3, 12-13, 38-39; An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions (trc. ve ed. W. Malandra), Minneapolis 1983, s. 51-76; Murtazâ Dâî Hasenî Râzî, Tebṣıratü'l-ʿavvâm fî maʿrifeti maḳālâti'l-enâm (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1364 hş., s. 13-18; İhsan Behrâmî, Ferhengi Vâjehâ-yi Avestâ (haz. Ferîdun Cüneydî), Tahran 1369 hş., III, 1157; Cihangir Ûşîdarî, Dânişnâme-i Mazdeyesnâ, Tahran 1371 hş., s. 507; Celîl Dûsthâh, Avestâ, Tahran 1371 hş., I, 95-196, 271-280, 354; Mustafa Hüseynî Deştî, Maʿârif ve Maʿarîf: Dâʾiretü'l-Maʿârif-i Câmiʿ-i İslâmî, Tahran 1379 hş., X, 586; Hâşim Razî, Zertüşt ve Taʿlîm-i Û, Tahran 1386 hş., s. 111-112; Jâle Âmûzigâr - Ahmed Tefazzülî, Kitâb-ı Penjûm-i Dînkerd, Tahran 1386 hş., s. 102-109; İbrâhim Pûrdâvûd, Avestâ: Gatha, Tahran 1387 hş., s. 84-85; Touraj Daryaee, "Lekabî Pehlûyi Çehr ez Yezdân ve Şehinşâh-i Sâsânî", Nâme-i Ferhengistan, sy. 16, Tahran 1379 hş., s. 28-32; J. Choksy - F. Kotwal, "Praise and Piety: Niyayishns and Yashts in the History of Zoroastrian Praxis", BSOAS, LXVIII/2 (2005), s. 216-218; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVIII, 177.

Mehmet Alıcı

YEZÎD I

(يزيد)

Ebû Hâlid Yezîd b. Muâviye b. Ebî Süfyân el-Kureşî el-Ümevî (ö. 64/683)

Emevî halifesi (680-683).

26 (647) veya 27 (648) yılında Dımaşk'ta doğdu. Annesi Yemen asıllı Kelb kabilesinden Meysûn bint Bahdel'dir. Babası Muâviye, oğlunun çöl ortamında yetişmesini sağlamak amacıyla onu annesiyle birlikte Kelb kabilesinin yaşadığı Tedmür civarındaki bâdiyeye gönderdi. Yezîd burada bedevî hayatının şartlarına göre büyüdü. Ata binme ve silâh kullanmada maharet kazandı, fasih Arapça'yı öğrendi. Bu arada içki ve eğlence dünyasını tanıdı. Yarış atları ve av köpekleri edindi, şiirle meşgul oldu. Muâviye oğlunu Dımaşk'a getirttikten sonra eğitimiyle yakından ilgilendi, onun için nesep âlimi Dağfel b. Hanzale gibi özel hocalar tuttu. Ancak Yezîd'in çölde edindiği kötü alışkanlıklarını sürdürmesi, bilhassa oyun ve eğlenceye düşkünlüğü halk tarafından yadırgandı ve eleştirilmesine yol açtı.

Halifeliği kabile asabiyetine dayanan bir mücadele sonunda elde eden Muâviye 50 (670) yılında, müslümanların hilâfet meselesi yüzünden yeni bir iç savaşa sürüklenmesini engellemeyi gerekçe göstererek vefatının ardından yerine geçmesi için oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmeye karar verdi ve bu niyetini valilerine bildirdi. Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'in bazı uyarıları dolayısıyla veliahtlık işini Ziyâd'ın ölümüne kadar (53/673) erteledi. Bu arada Yezîd'i halk arasında oluşan tepkiyi bertaraf etmek ve onu veliahtlığa hazırlamak amacıyla önemli görevlere getirdi. 49 veya 50 (669 veya 670) yılında gerçekleştirilen, ashabın ileri gelenlerinden bazılarının katıldığı ilk İstanbul kuşatmasında oğlunu komutan, 51 (671) yılında da hac emîri tayin etti. Yezîd, ikinci görevi esnasında Hicaz halkına bol miktarda bağışlarda bulunup onların gönüllerini kazanmaya çalıştı. Ziyâd b. Ebîh'in vefatından sonra veliahtlık meselesini tekrar gündeme getiren Muâviye kabile liderleri üzerindeki hâkimiyeti sayesinde hedefine ulaşmakta fazla zorlanmadı. Ancak Medine'de Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer

gibi sahâbîlerden bir grup, bu uygulamanın hilâfeti saltanata çevirmek olduğunu söyleyip kendisine şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine Muâviye bizzat Hicaz'a gitmesine rağmen onları ikna edemeyince bazı tarihçilerin ihtiyatla karşıladığı bir rivayete göre kendilerinden tehditle biat aldıktan sonra Dımaşk'a döndü. Ardından Mekke ve Medine halkı da Yezîd'in veliahtlığını kabul etti.

Muâviye vefat edince Yezîd Dımaşk'ta halife olarak biat aldı (Receb 60/Nisan 680). Medine dışındaki şehirlerde de ona biat edildi. Veliaht tayin edilmesine karşı çıkan Medineli grubun halifeliğine de karşı çıkmasından endişe eden Yezîd, Medine valisine haber göndererek babasının ölümü duyulmadan muhalif grubun biatını almasını emretti. Ancak valinin kendilerini çağırmasından Muâviye'nin öldüğünü anlayan Abdullah b. Zübeyr ile Hz. Hüseyin o gece yola çıkıp Mekke'ye gittiler ve Yezîd aleyhindeki faaliyetlerini Mekke'de sürdürdüler. Hz. Hüseyin'in Kûfe'deki taraftarları kendisine mektup yazarak Kûfe'ye gelip başlarına geçmesini istediler. Bu hareketi organize etmesi için Hüseyin'in Kûfe'ye gönderdiği Müslim b. Akīl şehirde onun adına biat almaya başladı. Ancak durumu öğrenen Yezîd, Kûfe valiliğine Ubeydullah b. Ziyâd'ı tayin etti ve Müslim yakalanıp öldürüldü. Hz. Hüseyin, Müslim'in kendisini Kûfe'ye davet eden mektubunu alınca hemen yola çıkmıştı. Müslim ve taraftarlarının başına gelenleri ancak Kādisiye'ye yaklaştığı sırada öğrendi. Daha sonra Kerbelâ'da Emevî ordusu tarafından kuşatıldı ve Yezîd'e biat etmesi istendi. Hz. Hüseyin bunu kabul etmeyince 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde beraberindekilerden yetmiş iki kişiyle birlikte feci şekilde öldürüldü. Yezîd'in, Hz. Hüseyin'in kendisine getirilen kesik başını görünce buna üzüldüğü rivayet edilirse de bu üzüntüsündeki samimiyeti şüphelidir. Bununla birlikte Hz. Hüseyin'in hayatta kalan yakınlarına iyi muamelede bulundu ve onları Medine'ye gönderdi. Kerbelâ Vak'ası, Yezîd'in ismine silinmez bir leke sürmüştür. Bu olayın ardından Abdullah b. Zübeyr, Yezîd'e karşı oluşan muhalefetin tek lideri haline geldi ve Mekke'de gizlice biat almaya başladı, Yezîd'in gönderdiği orduyu da Mekke yakınlarında yenilgiye uğrattı (61/681).

Yezîd, aleyhindeki olumsuz havayı bertaraf etmek için Medine ileri gelenlerinden bir heyeti Dımaşk'a davet etti. Heyet mensuplarına ikramda bulunarak bol miktarda bahşiş ve hediye verdi. Ancak heyettekiler, sefahate

düşen ve halifeliğe yakışmayan işler yapan Yezîd'in durumunu yakından görünce büyük rahatsızlık duydular. Bunlar Medine'ye dönünce Yezîd'in

oyun ve eğlenceye daldığını, haramlara bulaştığını anlatarak isyanı gündeme getirdiler. Bu durum Medine'de büyük bir infiale yol açtı. Medine'de başlayan muhalefetin dinî yönü yanında Muâviye dönemine kadar uzanan ekonomik boyutu da vardı. Medine'deki gelişmeleri haber alan Yezîd vali aracılığıyla halkı tehdit eden bir mektup gönderdi. Ancak mektubun halkın öfkesini daha da arttırdığını öğrenince onlarla uzlaşmak için ensardan Nu'mân b. Beşîr'i bazı tekliflerle Medine'ye yolladı. Bu teklifleri reddeden Medineliler ensardan Abdullah b. Hanzale'ye biat ettiler. Ardından 1000 kişilik Benî Ümeyye mensubuyla müttefiklerini Mervân b. Hakem'in mâlikânesinde kuşatma altına aldılar. Mervân'ın yardım çağrısı üzerine Yezîd, Hicaz'a bir ordu göndermeye karar verdi; ordunun asıl hedefi Abdullah b. Zübeyr idi, fakat önce Medine'deki isyan bastırılacaktı. Müslim b. Ukbe kumandasında 12.000 kişilik bu kuvvet Medine'ye hareket etti. Bunu haber alan Medineliler, Mervân'ın evinde gözetim altında tuttukları kimseleri kendileri hakkında bilgi sızdırmayacaklarına dair yemin ettirdikten sonra şehirden çıkardılar. Dımaşk'a doğru giden grup Vâdilkurâ'da Dımaşk'tan gelen orduyla karşılaştı, bir kısmı yoluna devam ederken aralarında Mervân ve oğlu Abdülmelik'in de bulunduğu bazı kişiler orduya katıldı. Müslim, Abdülmelik'in tavsiyesiyle şehre doğudan girdi ve Harretüvâkım'da karargâh kurdu. Medineliler, Hendek Gazvesi'nde açılmış olan hendekleri derinleştirip yeni hendekler kazdılar, çevrelerine okçular yerleştirerek şehrin etrafını emniyete aldılar.

Müslim b. Ukbe, Medineliler'e teslim olmaları için üç gün süre tanıdı; ayrıca ekonomik sıkıntılarını giderecek bazı tekliflerde bulundu. Olumlu cevap alamayınca saldırıya geçti. Başlangıçta kuvvetli bir direnişle karşılaştıysa da Benî Hârise liderleriyle anlaşıp onların savunduğu bölgeden şehre girmeyi başardı ve kısa sürede şehre hâkim oldu (27 Zilhicce 63/27 Ağustos 683). Eski kaynakların bir kısmında şehrin üç gün boyunca yağmalanmasına izin verildiği, halkın canına ve malına kastedildiği, tecavüzlerde bulunulduğu kaydedilir (bk. HARRE SAVAŞI). İsyanı bastırdıktan sonra Medineliler'in Yezîd'e olan biatını yenileyen Müslim b. Ukbe, Abdullah b. Zübeyr'in üzerine gitmek için Mekke'ye yöneldi. Ancak yolda Müşellel mevkiinde hastalandı; kumandanlığı Yezîd'in daha önce

verdiği emir gereğince Husayn b. Nümeyr'e devrettikten sonra öldü. Husayn, Mekke önlerine varıp şehri kuşattı. Yezîd'in ölüm haberi Mekke'ye ulaşıncaya kadar altmış dört gün boyunca kuşatmayı sürdürdü. Kerbelâ ve Harre vakalarının ardından Mekke'nin kuşatılması Yezîd'e duyulan düşmanlık ve nefreti daha da şiddetlendirdi.

Yezîd zamanında Kuzey Afrika dışındaki bölgelerde fetihler durdu. Bizans üzerine düzenlenen yaz ve kış seferlerine ara verildiği gibi Kıbrıs ve Rodos adalarındaki müslümanlar da tahliye edilmişti (Belâzürî, Fütûh, s. 219, 338). Kuzey Afrika'da 62 (681-82) yılında Yezîd tarafından yeniden İfrîkıye valiliğine tayin edilen Ukbe b. Nâfi'in Sûsülednâ ve Sûsülaksâ bölgelerini fethiyle elde edilen başarılar kısa bir süre sonra bir felâkete dönüştü. Ukbe, Küseyle ve müttefiki olan Rumlar tarafından pusuya düşürülerek 300 askeriyle birlikte öldürüldü. Bunun üzerine İfrîkıye'nin merkezi Kayrevan'daki İslâm ordusu Berka'ya çekilmek zorunda kalırken Küseyle kumandasındaki Berberîler Kayrevan'a girdi (64/683).

Üç yıl altı ay halifelik yapan Yezîd, Dımaşk yakınlarındaki Huvvârîn'de öldü ve Dımaşk'ta Bâbüssagīr Mezarlığı'na defnedildi (14 Rebîülevvel 64/10 Kasım 683). İri yapılı, av meraklısı, cesur ve oldukça cömert olan Yezîd idarî alanda babası Muâviye'nin politikalarını devam ettirmiştir. Babasının valilerini ve diğer devlet adamlarını yerlerinde bırakmış, onlara geniş yetkiler vermiştir. Kendisi zamanının çoğunu şair ve mûsikişinaslarla bir arada oyun ve eğlence meclislerinde geçirmiştir. İçki içen ilk halife olması dolayısıyla "el-humûr" (sarhoş) lakabıyla anılan Yezîd kendi döneminde gerçekleşen ve etkileri günümüze kadar gelen Kerbelâ Vak'ası, Harre Savaşı ve Mekke kuşatması gibi icraatları yüzünden müslümanların hâfızasında İslâm tarihinin en kötü isimlerinden biri olarak yer etmiş, bu sebeple tekfir edilip lânetlenebileceğini söyleyenler olmuştur.

Ziraatla ilgilenip bilhassa Dımaşk civarında kanallar açtırdığı ve tarımın gelişmesine katkı sağladığı için I. Yezîd'e "el-mühendis" lakabı da verilmiş, Dımaşk'taki Beradâ nehrinden su getirttiği kanal onun adıyla (Nehrü Yezîd) anılmıştır. Fesahat ve belâgat sahibi olup aynı zamanda güçlü bir şairdir: İslâm tarihinde ilk hükümdar şair olarak tanınır. Merzübânî tarafından derlenip bir divanda toplanan şiirlerine daha sonra başkalarına ait şiirler de ilâve edilmiştir. Selâhaddin el-Müneccid kaynaklarda yer alan şiirlerini bir

kitap halinde yayımlamıştır (Şiʿru Yezîd b. Muʿâviye, Beyrut 1982). I. Yezîd'in himaye ettiği Ahtal, Miskîn ed-Dârimî, Râî en-Nümeyrî, Mütevekkil el-Leysî ve Abdullah b. Zübeyr el-Esedî onun hakkında şiirler yazmıştır. İbn Tolun, önceki âlimlerin Yezîd b. Muâviye hakkındaki görüşlerini Ḳaydü'ş-şerîd min aḫbâri Yezîd adlı eserinde toplamış, Takıyyüddin İbn Teymiyye de Suʾâl fî Yezîd b. Muʿâviye adıyla bir risâle yazmıştır. Kaynaklarda Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî ve Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin Aḫbâru Yezîd b. Muʿâviye, Abdülmugīs b. Züheyr el-Harbî el-Bağdâdî'nin Feżâʾilü Yezîd b. Muʿâviye adlı kitapları zikredilmektedir. Ünal Kılıç I. Yezîd ve dönemiyle ilgili bir doktora hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 214-237; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 110-111, 130, 138-139; el-İmâme ve's-siyâse, I, 12-13, 23-24, 28, 46-48, 140, 142; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), V, 57, 88-89, 93-94, 118, 188-190, 295, 299-303, 313-375; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 219, 338, ayrıca bk. İndeks; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 226-227, 231, 263, 268; Ya'kūbî, Târîḫ, I-II, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 250; V, 232, 301-307, 322-323, 338-501; ayrıca bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, IV, 332-338; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 278-280, 303; a.mlf., Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I-IV, tür.yer.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ - Semîr Câbir), Beyrut 1415/1995, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), V, 320-324; VI, 13-15; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1987, III, 314, 349-355, 377-467; ayrıca bk. İndeks; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 47, 483-487, 490, 510; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 35-40; Şemseddin İbn Tolun, Ḳaydü'ş-şerîd min aḫbâri Yezîd (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1406/1986; H. Lammens, Le califat de Yazīd Ier, Beyrouth 1921; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 53, 60, 66-79; Nebîh Âkıl, Ḫilâfetü benî Ümeyye, Beyrut 1394/1975, s. 84, 93-94, 98, 101-112, 114-115; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, I, 25-47; Selâhaddin el-Müneccid, Şiʿru Yezîd

b. Muʿâviye, Beyrut 1982; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyân, Ankara 1990; Hezzâʿ b. Îd eş-Şemrî, Yezîd b. Muʿâviye: el-Ḫalîfetü'l-müfterâ ʿaleyh, Riyad 1993; Feryâl bint Abdullah, Ṣûretü Yezîd b. Muʿâviye fi'r-rivâyeti'l-edebiyye, Riyad 1995; Hamdî Şâhîn, ed-Devletü'l-Ümeviyye el-müfterâ ʿaleyhâ, Kahire 2001, s. 278-352; Ünal Kılıç, Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye, İstanbul 2001; Muhammed b. Abdülhâdî b. Rezzân eş-Şeybânî, Mevâḳıfü'l-muʿâraża fî ḫilâfeti Yezîd b. Muʿâviye, Mekke, ts. (Dârü'l-Beyârak); Adnan Demircan, "İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd b. Muâviye'nin Durumu", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Şanlıurfa 1996, s. 129-147; Hakkı Dursun Yıldız, "Yezîd b. Muâviye", İA, XIII, 411-413; G. R. Hawting, "Yazīd (I) b. Muʿāwiya", EI^2 (İng.), XI, 309-311.

Ünal Kılıç

YEZÎD II

(يزيد)

Ebû Hâlid Yezîd b. Abdilmelik b. Mervân el-Ümevî (ö. 105/724)

Emevî halifesi (720-724).

71 (690-91) veya 72 (691-92) yılında Dımaşk'ta doğdu. Babası Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, annesi I. Yezîd b. Muâviye'nin kızı Âtike'dir. Benî Ümeyye'nin Mervânî koluna mensup bir baba ile Süfyânî kolundan bir annenin oğlu olmakla övünen Yezîd annesine nisbetle Yezîd b. Âtike diye de isimlendirilir. Onun yetişmesiyle daha çok annesinin ilgilendiği, annesinin Emevî ailesinin iki kanadının kanını taşıyan Yezîd'i diğer kardeşlerinden daha üstün gördüğü söylenir. Abdülmelik'in boşamış oludğu Âtike bütün ilgisini oğluna yöneltti. Abdülmelik de diğer çocukları gibi onun eğitimine önem verdi; onlar için âlimler görevlendirdi. Yezîd Medine'ye gidiyor, orada kaldığı süre içinde fakih ve muhaddislerin derslerine katılıyordu. Dımaşk'ta babasının sarayında Zührî'yi dinleyerek hadis alanında yetişti, hadis rivayetiyle meşhur oldu. Diğer taraftan onun gençliğinden beri eğlenceye ve şiire düşkünlüğüne dair rivayetler de vardır.

Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz'i birinci, kardeşi Yezîd'i ikinci veliaht tayin etmişti. Yezîd, Ömer b. Abdülazîz'in ölümünün ardından 21 Receb 101 (6 Şubat 720) tarihinde hilâfet makamına geçti. Halifeliğinin ilk günlerinde Ömer b. Abdülazîz'i örnek aldığını söylüyor ve onun gibi davranmaya çalışıyordu. Yezîd önceki valileri değiştirmedi ve bu sebeple halk tarafından sevildi. Ancak bu durum uzun sürmedi; esaslarını babasının belirlediği, kardeşleri I. Velîd ile Süleyman'ın takip ettiği idarî, askerî ve malî politikaları uygulamaya başladı. Ömer b. Abdülazîz'in kaldırdığı vergileri tekrar yürürlüğe koydu. Bilhassa Yezîd b. Mühelleb isyanının ardından Kaysîler'e meyletti ve görevden aldığı valilerin yerine Kaysî valiler tayin etti. Yemenî kabilelere karşı açık cephe aldı. Bununla birlikte Suriye bölgesindeki Yemenliler'e karşı iyi davrandığı, onlardan bazılarını valilik, kadılık gibi görevlere getirdiği bilinmektedir. Yezîd daha

sonra kendini oyun ve eğlenceye verip devlet işleriyle fazla ilgilenmedi.

II. Yezîd döneminde başta Yezîd b. Mühelleb isyanı olmak üzere önemli isyanlar meydana geldi. Vâsıt'ı ele geçirdikten sonra Kûfe üzerine yürüyen Yezîd b. Mühelleb, halifenin kardeşi Mesleme karşısında Akr mevkiinde ağır bir yenilgiye uğradı ve öldürüldü (14 Safer 102/24 Ağustos 720). Kardeşleri ve yakınları da ağır cezalara çarptırıldı, bütün mallarına el konuldu. Yezîd b. Mühelleb isyanı Emevîler'i sarsan en önemli isyanlardan biridir. Emevîler'e karşı Yemenliler'i saflarına katılmaya çağıran Abbâsî ihtilâlinin gelişmesinde bu isyanın büyük rolü vardır (Yûsuf el-Iş, s. 281). Öte yandan mevâlîye karşı Ömer b. Abdülazîz öncesi uygulamalara dönülmesi Kuzey Afrika valisinin öldürülmesine zemin hazırladı. Berberî mevâlî, II. Yezîd tarafından gönderilen İfrîkıye Valisi Yezîd b. Ebû Müslim'i, kendilerini köylerine geri göndermek ve yeniden cizye almak istemesi yahut Mûsa b. Nusayr'ın oğlu Abdullah ve mevâlisine kötü muamelesi yüzünden katlettiler. Onun yerine eski vali Muhammed b. Yezîd el-Ensârî'yi getirdiler ve halifeye temsilci göndererek kendisine itaatten ayrılmadıklarını söylediler. II. Yezîd, Muhammed b. Yezîd'in valiliğini onaylamakla birlikte ardından onun yerine Mısır Valisi Bişr b. Safvân el-Kelbî'yi tayin etti.

Ömer b. Abdülazîz döneminde silâhlı mücadeleden vazgeçen Hâricîler, II. Yezîd devrinde Irak'ta tekrar isyan ettiler ve devleti uzun süre uğraştırdılar. Ömer b. Abdülazîz devrinde Kûfe yakınlarında isyan eden Şevzeb adlı Hâricî, II. Yezîd zamanında çoğu Benî Rebîa'dan olan kuvvetleriyle hükümet güçlerine karşı üstünlük sağladıysa da Mesleme b. Abdülmelik'in gönderdiği Saîd b. Amr el-Haraşî kumandasındaki ordu tarafından 101 (720) yılında ortadan kaldırıldı. Mes'ûd el-Abdî'nin Bahreyn'de çıkardığı isyan da şiddetle bastırıldı. Öte yandan ayaklanan Soğdlar, Türkler'in yardımıyla Horasan Valisi Saîd b. Abdülazîz b. Hâris'i ağır bir yenilgiye uğrattılar. İbn Hübeyre, bölge için tehdit oluşturan bu isyan karşısında Horasan valisini azledip yerine kendisi gibi bir Kayslı olan Saîd b. Amr el-Haraşî'yi getirdi (103/721-22).

II. Yezîd döneminde Bizans üzerine her yıl düzenlenen seferler devam ettirildi. Endülüs'te Semh b. Mâlik, Fransa topraklarında ileri harekâtını sürdürdü. Önce Septimania (Sebtimâniye), daha sonra müslümanlar için

önemli bir askerî üs olan Narbonne’u (Arbûne) fetheden Semh 102’de (721) Aquitania (Akītâne) düklüğünün başşehri Toulouse’u kuşattı. Ancak kuşatma sırasında Semh b. Mâlik’in şehid düşmesi müslümanları zor durumda bıraktı. Kumandayı üstlenen Abdurrahman el-Gāfikī ise Arbûne’ye çekildi. 104 (722-23) yılında Sübeyt en-Nehrânî’nin Hazarlar karşısında ağır bir yenilgiye uğraması üzerine İrmîniye valiliğine getirilen Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî Hazarlar’ı mağlûp etti. Derbend’in ardından Tarki ile Belencer de ele geçirildi (105/723-24).

II. Yezîd oğlu Velîd’i veliaht yapmak istiyordu. Ancak kardeşi Mesleme’nin tavsiyesiyle diğer kardeşi Hişâm’ı birinci, oğlunu ikinci veliaht tayin etti (102/720-21). Oğlu Velîd on beş yaşına gelince daha önce onu birinci veliahtlığa getirmediğine pişman olduğu zikredilir. II. Yezîd 24 Şâban 105 (26 Ocak 724) tarihinde İrbid’de (Ürdün) vefat etti; Dımaşk’a getirilerek oğlu Velîd’in kıldırdığı cenaze namazının ardından defnedildi. Yezîd’in ölümü daha ziyade, eşi Sa‘de tarafından 4000 dinara satın alınıp kendisine hediye edilen gözdesi Habâbe’nin ölümüne duyduğu derin üzüntüye bağlanmıştır. Buna göre Habâbe’nin ölümünden sonra Yezîd naaşını kokuşuncaya kadar defnettirmemiş, yakınlarının uyarıları üzerine defnettirdikten kısa bir süre sonra da ölmüştür. Ancak onun veba yüzünden öldüğü de rivayet edilir. Dönemin şairlerinden Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Küseyyir ve Nâbiga eş-Şeybânî, II. Yezîd hakkında methiyeler yazmıştır. Yezîd, Yezîd b. Mühelleb’in isyanının bastırılıp saltanatının temellerinin güçlendirilmesinden sonra devlet işleriyle ilgilenmeyi bir tarafa bırakmış, kendini eğlenceye vermiş, vaktini daha ziyade Habâbe ve Sellâme adındaki câriyelerinin söylediği şarkılar eşliğinde içki meclislerinde oyun ve eğlenceyle geçirmiştir. II. Yezîd, Emevî halifelerinin çoğunun aksine nedimler ve şarkıcılarla beraber olur ve onlarla şakalaşırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 321-336; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 364, 400; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VIII, 243-354; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 332-334; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 236-243; Taberî, Târîḫ

(Ebü'l-Fazl), VI, 574-622; VII, 7-24; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 210-216; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, tür.yer.; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXV, 300-313; LXIX, 88-93; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 227-242; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 151-152; Nebîh Âkıl, Ḫilâfetü Benî Ümeyye, Beyrut 1394/1975, s. 298-306; Hüseyin Atvân, Sîretü'l-Velîd b. Yezîd, Kahire 1980, s. 14-48; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîḫu's-siyâsî li'd-devleti'l-ʿArabiyye, Kahire 1982, II, 270-279; İmâdüddin Halîl, İslam Tarihi: Bir Yöntem Araştırması (trc. Ubeydullah Dalar), İstanbul 1985, s. 71-116; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü'l-Ümeviyye, Dımaşk 1406/1985, s. 278-282; M. Akif Fidan, Emevî Halifelerinden Yezid b. Abdülmelik ve Dönemi (yüksek lisans tezi, 2000),

AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ünal Kılıç, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezid b. Abdülmelik'in Hilafeti", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIV/1, Sivas 2010, s. 51-69; Halîl Şâkir Hüseyin, "Ḥükmü Yezîd b. ʿAbdilmelik", Âdâbü'r-Râfideyn, XVI, Musul 1986, s. 353-372; Hakkı Dursun Yıldız, "Yezid b. Abdülmelik", İA, XIII, 409-411; H. Lammens - [Kh. Y. Blankinship], "Yazīd b. Abd al-Malik", EI^2 (İng.), XI, 311.

Ünal Kılıç

YEZÎD III

(يزيد)

Ebû Hâlid en-Nâkıs Yezîd b. Velîd b. Abdilmelik el-Ümevî (ö. 126/744)

Emevî halifesi (Nisan 744 - Ekim 744).

90 (709) veya 96 (714-15) yılında Dımaşk'ta doğdu. Babası Emevî halifesi I. Velîd, annesi Sâsânîler'in son kisrâsı III. Yezdicerd'in torunu Şahferend (Şâh Âfrîd) bint Fîrûz'dur. Şahferend, Kuteybe b. Müslim tarafından Mâverâünnehir fetihlerinde esir alınıp Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ye gönderilmişti. Haccâc onu Halife I. Velîd'e yolladı. Câriyeden doğma ilk Emevî halifesi olan Yezîd'in, anne tarafından ninelerinden biri Bizans kayserinin, biri de Türk hakanının kızı olduğundan anne ve babasının nesliyle iftihar ederek, "Ben dört hükümdarın; kisrâ, kayser, hakan ve Mervân'ın torunuyum" dediği zikredilir.

Her türlü kötülüğe yatkın bir yapıya sahip bulunduğu, günlerini içki âlemleri ve av partileriyle geçirdiği söylenen II. Velîd bu yüzden büyük itibar kaybetmişti. Ayrıca Hişâm b. Abdülmelik'in valilerinden bir kısmının ağır cezalara çarptırılması, Yahyâ b. Zeyd'in öldürülmesi yüzünden aleyhine geniş bir kamuoyu oluştu. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin öldürülmesi de Yemen asıllı kabilelerin Velîd'e düşman olmasına zemin hazırladı. Bu gelişmeler neticesinde Emevî ailesi de ilk defa kendi içerisinde parçalandı. Başta Yezîd b. Velîd olmak üzere I. Velîd ve Hişâm b. Abdülmelik'in oğulları ikisi dışında II. Velîd'in muhaliflerine katıldı. İsyana dönüşecek hareketin liderliğini üstlenen Yezîd, II. Velîd'in gayri ahlâkî davranışlarını eleştirmeye ve kendisi için gizlice biat almaya başladı. Kardeşi Abbas'ın uyarılarına rağmen davetini ısrarla devam ettirdi ve geniş bir taraftar kitlesi kazandı. Dindarların ve görüşlerini benimsediği Kaderiyye mensuplarının yanı sıra bilhassa II. Velîd'e düşmanlık besleyen Yemen asıllı Kelbîler'in desteğini sağladı; taraftarlarının çoğunluğunu Kelbîler teşkil ediyordu. İsyanın başlarında Mizze köyünde taraftarlarından kendisi için biat aldı. Ardından bir gece Dımaşk'a girip şehirde kontrolü

eline geçirdi. Daha sonra amcasının oğlu Abdülazîz b. Haccâc b. Abdülmelik kumandasında 2000 kişilik bir kuvveti II. Velîd'in üzerine gönderdi. Bu sırada Abdülazîz, II. Velîd'e desteğini sürdüren Abbas b. Velîd'in kardeşi III. Yezîd'e katılmasını sağladı. Abdülazîz ve Abbas'ın komutasındaki birlikler II. Velîd'e bağlı kuvvetleri yenilgiye uğrattı. Çaresiz kalan Velîd, Tedmür civarındaki Bahrâ Sarayı'na sığındı ve orada yakalanıp öldürüldü (27 Cemâziyelâhir 126/16 Nisan 744). II. Velîd'in öldürüldüğü duyulunca Yezîd b. Velîd, Dımaşk'ta ikinci defa biat alarak halifeliğini ilân etti (Cemâziyelâhir 126/Nisan 744). III. Yezîd'in isyanı kaynaklarda genelde dinî sebeplere bağlanmıştır. Halifeliğe kendilerini daha ehil gören I. Velîd ve Hişâm evlâdıyla birlikte II. Velîd'e büyük düşmanlık besleyen Kelbîler'in ve III. Yezîd'i etkileri altına alan Kaderiyye mensuplarının da bu isyanda etkili olduğu bilinmektedir.

III. Yezîd yaptığı ilk konuşmada Ömer b. Abdülazîz'i örnek alacağını, ayaklanmayı saltanatı ele geçirmek için değil Allah'ın rızasını kazanmak ve İslâm'a hizmet maksadıyla yaptığını, mazlumları Velîd'in zulmünden kurtarmak istediğini belirtti. Gereksiz yere binalar yaptırmayacağını, saraylar inşa ettirmeyeceğini, ailesi için servet biriktirmeyeceğini, eyalet gelirlerinin öncelikle kendi bölgelerinde harcanacağını, kapısını herkese açık tutup mazlumların şikâyetlerini dinleyeceğini, gayri müslimlere aşırı vergi yüklemeyeceğini, askerleri uzun süre savaş alanlarında tutmayacağını, yıllık atıyyeleri ve aylık erzakı zamanında ödeyeceğini, gelirleri âdil bir şekilde dağıtarak fakirlerin seviyelerini yükselteceğini söyledi. Konuşmasının sonunda, bu vaatlerini yerine getirmemesi halinde kendisini azledebileceklerini, hilâfete daha lâyık biri çıkarsa ona ilk biat edecek kişinin kendisi olacağını söyledi.

Ancak III. Yezîd'in isyanı, onu destekleyen Kelbîler'le Kaysîler arasında bir mücadeleye dönüştüğü gibi Emevî hânedanı mensuplarını da birbirine düşürdü. III. Yezîd bu sebeple, halifeliğinin ilk günlerinde genellikle Emevî ailesinden birini başlarına geçiren Kaysîler'in isyanlarıyla karşılaştı. II. Velîd'in ölüm haberini alan Humuslular III. Yezîd'e biat etmeyip Muâviye b. Yezîd b. Husayn'ı başlarına getirdiler. Kınnesrîn, Kudüs ve Filistin'e mektuplar yazarak onlardan II. Velîd'in intikamını almak için kendilerine katılmalarını istediler. Emevî ailesinden Yezîd b. Hâlid b. Yezîd de onlara katıldı. İsyancılar III. Yezîd'in kardeşi Abbas b. Velîd'in sarayını tahrip

ederek çocuklarını tutukladılar. Kendilerini desteklediği halde, Dımaşk üzerine gitmemelerini tavsiye etmesi yüzünden samimiyetinden şüphelendikleri Humus Valisi Mervân b. Abdullah'ı öldürdüler. Ardından Ebû Muhammed es-Süfyânî kumandasında Dımaşk'a yürüdüler. III. Yezîd, kayınbiraderi Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik'i ve ardından Abdülazîz b. Haccâc'ı onlara karşı gönderdi. Dımaşk civarında bozguna uğratılan isyancılar Yezîd'e itaat ettiklerini bildirdiler. Yezîd tekrar isyan çıkarmalarını önlemek için onları affedip ihsanlarda bulundu. Öte yandan bölgedeki Yemenliler'in lideri Saîd b. Ravh b. Zinbâ liderliğinde ayaklanan Filistin halkı Emevî ailesinden kendilerine katılan Yezîd b. Süleyman'a biat etmişti. Bu isyanı duyan Ürdün halkı da Emevî ailesinden Muhammed b. Abdülmelik liderliğinde ayaklandı. Süleyman b. Hişâm onların üzerine giderek Filistin ve Ürdün halkını da itaat altına alıp bölgede sükûneti sağladı. III. Yezîd isyanların bastırılmasının ardından kardeşi İbrâhim'i Ürdün, Zab'ân b. Ravh'ı Filistin, Mesrûr b. Velîd'i Kınnesrîn, Muâviye b. Yezîd b. Husayn'ı Humus valiliğine tayin etti.

III. Yezîd, Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'yi azledip Irak genel valiliğine mutaassıp bir Yemenli olan Mansûr b. Cumhûr'u getirmişti. İsyana kalkışan Yûsuf b. Ömer yakalanarak Dımaşk'a getirildi ve tutuklandı. Mansûr Vâsıt, Basra, Sind, Sicistan ve Horasan'a yeni valiler gönderdi. Ancak kendisine itaat etmeyen Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ı görevinde bırakmak zorunda kaldı. III. Yezîd, çok geçmeden Mansûr'u görevinden alıp Irak valiliğine Ömer b. Abdülazîz'in oğlu Abdullah'ı getirdi. 126 (743) yılında Horasan'da Yemenliler'le Kaysîler arasında Emevîler'in yıkılışına kadar devam eden kabile mücadelesi baş gösterdi. Yemenli lider Cüdey' b. Ali'nin Ezd ve Rebîa kabileleriyle birlikte Nasr b. Seyyâr'a karşı çıkardığı isyan bölgede Arap kabileleri arasındaki rekabeti yeniden alevlendirdi. Mühellebîler'in intikamını almak iddiasıyla ortaya çıkan Cüdey', Nasr ile giriştiği ilk mücadelede esir düştü ve Merv'de hapsedildi (744). Bir ay sonra hapisten kaçarak Merv civarında Ezd ve Rebîa kabilelerinden oluşan yeni bir ordu kurdu. Öte yandan el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan Valisi Mervân b. Muhammed, II. Velîd'in intikamını almak ve onun iki oğlunun

halifelik haklarını savunmak iddiasıyla III. Yezîd'e karşı ayaklandı. Ordusunun başında İrmîniye'den ayrılıp el-Cezîre'ye geldi. Ancak Suriye üzerine gitmek için hazırlıklarını tamamladığı sırada III. Yezîd'in kendisini

el-Cezîre, İrmîniye, Musul ve Azerbaycan valiliğine getirmek istediğini bildiren mektubunu aldı. Teklifi kabul edip isyandan vazgeçti ve Yezîd'e biat etti.

II. Velîd'in arttırdığı maaşları eski seviyesine indirdiğinden "en-Nâkıs" lakabıyla anılan III. Yezîd, Ömer b. Abdülazîz'i örnek alıp vali tayininde dinî kurallara bağlılıklarıyla tanınanları tercih etti; onlara âdil davranmalarını ve sade bir hayat yaşamalarını emretti. Ancak onun Yemenliler'i tutarak valiliklere onları getirdiği bilinmektedir. Halifeliğinin altıncı ayında hastalığa yakalanınca yakınlarının tavsiyesiyle kardeşi İbrâhim'i birinci, Abdülazîz b. Haccâc b. Abdülmelik'i ikinci veliaht tayin etti. Onun veliaht belirlemeden öldüğü de rivayet edilir. Altı ay halifelik yaptıktan sonra vefat eden III. Yezîd, kardeşi İbrâhim'in kıldırdığı cenaze namazının ardından Dımaşk'ta Bâbüssagīr Kabristanı'nda defnedildi (19 Zilhicce 126/2 Ekim 744). Dindar bir halife olan Yezîd'in mühründe "eş-şâkir-lillâh" ibaresi yazılıydı. Emevî ailesinin birbirine düştüğü III. Yezîd dönemi Emevîler'in çöküşünün de başlangıcı sayılır. Bu aşamada Abbâsî isyan hareketi de büyük güç kazanmıştır. Gaylân ed-Dımaşkī'nin görüşlerini benimseyen Yezîd, insanları Kaderiyye'yi benimsemeye çağırmakla birlikte bu hususta baskı uygulamamıştır. Mu'tezile âlimleri onu imamları arasında sayar ve Ömer b. Abdülazîz'den daha faziletli kabul eder (Zehebî, V, 376).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ, Beyrut 1415/1995, s. 236-242; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 90-91; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), IX, 189-197; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 333-336; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 293; VI, 476; VII, 231-254, 262-299; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 225-229, 233-235, 239; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, VII, 84-93; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 28, 259, 286, 289, 290-297, 302, 306, 308-310, 335; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 374-376; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s.

174, 177-178, 182; Abdüşşâfî M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, [baskı yeri yok] 1404/1984, s. 201-206; Ali Aksu, "Yezid b. Velid'in Hayatı ve Halifeliği", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Sivas 2000, s. 290-303; Mevlüt Koyuncu, "Yezid b. Velid b. Abdülmelik", TD, sy. 36 (2000), s. 283-298.

Mevlüt Koyuncu

YEZÎD b. DABBE

(يزيد بن ضبة)

Yezîd b. Miksem es-Sekafî (ö. 130/748 [?])

Emevîler dönemi Şuûbî şairi.

Asıl adı Yezîd b. Miḳsem olup Dabbe annesinin adıdır. Torunu Abdülazîm b. Abdullah es-Sekafî'nin anlattığına göre (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VII, 93) Yezîd'in babasının değil de annesinin adıyla tanınması ve Sekafî nisbesini almasının sebebi, kendisi küçük yaşlarda iken babası Miḳsem'in ölümü üzerine annesi Dabbe'nin Tâif'te Mugīre b. Şu'be es-Sekafî'nin ve ondan sonra da oğlu Urve'nin çocuklarına bakarken Yezîd'i de burada büyütmüş olmasıdır. Kölelikten gelen Yezîd'in velâsı önce Sakīf'teki Benî Mâlik b. Hutayt'a, ardından Benî Âmir b. Yesâr'a ait olmuştur. Babası ya da annesi veya her ikisi muhtemelen Arap değildi. Yezîd b. Dabbe çocukluğunu geçirdiği Tâif'te bir müddet kaldıktan sonra Dımaşk'a göç etti, orada Emevîler'den Halife Yezîd b. Abdülmelik'in (II. Yezîd) oğlu Velîd b. Yezîd'e bağlandı. II. Yezîd'in halifeliği döneminde (720-724) onunla dostluğunu sürdürdü ve kendisinden hiç ayrılmadı. Arap ırkçılığını savunan Velîd ile Şuûbî olduğu ifade edilen Yezîd b. Dabbe'yi Maniheizm'e bağlılığın bir araya getirdiği söyleniyorsa da kaynaklarda bunların Maniheizm'i benimsediğine dair herhangi bir işaret yoktur (Ömer Ferruh, I, 707).

Emevî hilâfeti 105 (724) yılında Hişâm b. Abdülmelik'e geçince Yezîd b. Dabbe Hişâm'ın halifeliğini tebrik etmeye geldi ve onu metheden bir kaside okumak istedi. Ancak Hişâm bunu kabul etmedi, "Sana Velîd gerek, git onu methet, ona şiir oku" diyerek huzurundan çıkarılmasını emretti. Çünkü Halife Hişâm bir yandan İslâmî değerlere karşı saygısız davranan Velîd'e öfke duyuyor, diğer yandan kendisinden sonra hilâfete oğlu Mesleme'yi getirmek için Velîd'i ve onun yakınlarını kendisinden uzak tutuyordu. Bu hususu bilen Velîd, Halife Hişâm'ın Yezîd'i hapsettirmesi veya öldürtmesinden endişe ederek kendisine 500 dinar gönderdi ve Dımaşk'tan

ayrılıp Tâif'te yaşamasını sağladı. Yezîd b. Dabbe'nin Hişâm'ın halifeliği boyunca (724-743) Tâif'te kaldığı anlaşılmaktadır. Hişâm'ın ölümü üzerine Velîd b. Yezîd (II. Velîd) halife olunca Yezîd b. Dabbe Tâif'ten Dımaşk'a döndü, Velîd onu çevresine alarak çeşitli ihsanlarda bulundu. Ancak hilâfet makamında kısa bir süre kalabilen (6 Şubat 743 - 16 Nisan 744) Velîd'in öldürülmesinden sonra kaynaklarda Yezîd'le ilgili herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Emevîler'in ilk halifelerini (Muâviye ve Abdülmelik) görecek kadar eski bir şair olan Yezîd'in 130 (748) yılı civarında vefat etmiş olması muhtemeldir (a.g.e., I, 708).

Yezîd b. Dabbe, İslâm fetihlerinin ardından Araplar'ın hâkimiyet kurduğu bölgelerdeki Fars, Türk, Rum, Kıptî, Süryânî gibi tebaaya bilhassa Emevîler döneminde uygulanan baskı siyasetine tepki olarak ortaya çıkan ve edebî yönleri bulunan, başlıca temsilcilerini İsmâil b. Yesâr, Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs gibi şairlerin teşkil ettiği Şuûbiyye hareketi mensuplarındandır (bk. ŞUÛBİYYE). Rivayete göre hâmisi Velîd, Selmâ bint Saîd b. Hâlid adında bir kıza âşık olmuş ve şiirlerinde onun güzelliğini methetmiş, Yezîd b. Dabbe de Velîd ile dost olmasına rağmen Araplar'ı kötüleyip onlara karşı övünmek istediği zaman Selmâ adını Araplar için sembol olarak kullanmıştır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, onun Halife Hişâm'ın huzurundan kovulduktan sonra Şuûbî duygularını dile getirdiği uzun şiirini (Nûniyye) nakletmektedir (el-Eġānî, VII, 93-94). Yezîd bu şiirinde kavmî asabiyeti çerçevesinde Şuûbî fikirlerini dile getirmiş, Araplar'ı yermiş ve kendi kavmini övmüştür. Araplar'ın kendilerinden uzaklaşmalarına rağmen kendilerinin Araplar'a yaklaştığını, Araplar devleti perişan etmişken onu kendilerinin düzelttiğini, Araplar arasında çıkan kargaşalara, fitnelere kendilerinin son verdiğini, komşuyu himaye eden yiğit, zeki, sözünün eri, cömert ve asil kimseler olduklarını, asaletlerini de kılıçlarıyla koruduklarını ifade etmiştir.

Ebü'l-Ferec'in Yezîd b. Dabbe'nin müvelled şairler arasında yer aldığını söylemesi onun melez bir soydan geldiğini anlatma amacına yönelik olmalıdır. Ebü'l-Ferec ayrıca Asmaî'nin Yezîd b. Dabbe hakkında Sakīf'in bir mevlâsı olmakla birlikte fesahatini takdir ettiğini, onu Tâif'te gördüğünü, zor anlaşılır kafiyeleri ve garip lafızları tercih ettiğini söylediğini nakleder (a.g.e., VII, 103). Ömer Ferruh'a göre Yezîd'in tardiyyâta (avcılık şiirleri) dair şiirleri türün özelliğine bağlı şekilde garip

lafızlar içerir; ancak medih ve gazel türü şiirlerinde anlaşılır bir üslûp kullanır (Târîḫu'l-edeb, I, 708). Ebü'l-Ferec de Velîd'in avını ve av atını tasvir ettiği bir kasidesini (Bâiyye) nakleder (el-Eġānî, VII, 97-99). Şairin günümüze ulaşan şiirlerinin bir özelliği de bestelenmeye uygun kısa vezinlerle nazmedilmiş olmasıdır. Nitekim Velîd,

Yezîd'den bestelenip okunmak üzere bir kaside yazmasını istemiş, o da kısa vezinli gazel şiirini (Bâiyye) ona takdim etmiştir (a.g.e., VII, 99-100). Velîd halife olunca kendisini kutlamak üzere sunduğu elli beyitlik Râiyye'sinin her beyti için -örneği görülmedik biçimde-1000 dirhemle ödüllendirmiştir (a.g.e., VII, 95-97). Yine Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin bir rivayetine göre (a.g.e., VII, 100) Yezîd 1000 kaside nazmetmiş, bazı Arap şairleri bu kasideleri kendi şiirleri arasına katmıştır. Yezîd'in günümüze intikal eden bir divanına rastlanmamıştır. Yezîd b. Dabbe mevlâsı sahâbî hanımlardan Meymûne bint Kerdem el-Yesâriyye'den rivayette bulunmuş (bk. Müsned, VI, 366; İbn Mâce, "Keffârât", 18), kendisinden de oğlu Abdullah ve torunu Abdülazîm hadis nakletmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 366; Muhammed b. Habîb, Kitâbü Men nüsibe ilâ ümmihî mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1370/1951, I, 88-89; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 358; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdullah Alâylî v.dğr.), Beyrut 1962, VII, 93-103; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXII, 250-251; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 415; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 80; XI, 362; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 349; M. Nebîh Hicâb, Meẓâhirü'ş-şuʿûbiyye, Kahire 1961, s. 161; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 707-712; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 189; Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye, İstanbul 1992, s. 110-116.

Kenan Demirayak

YEZÎD b. EBÛ HABÎB

(يزيد بن أبي حبيب)

Ebû Recâ Yezîd b. Ebî Habîb Süveyd el-Kureşî el-Mısrî (ö. 128/745)

Tâbiîn âlimi, muhaddis.

Hem annesinin hem babasının köle olması dolayısıyla kendisi de köle olarak doğup yetişmiş, daha sonra âzat edilmiştir. Onu âzat eden efendisinden dolayı Kureyş'in Benî Âmir b. Lüey kolunun mevlâsı diye kaydedilir. Aslen Sudan Nûbesi'n-deki Dongola'dan olan babası 31 (652) yılında Sudan'a yapılan bir sefer sırasında esir alınıp Mısır'a götürülmüştür. Yezîd, Mısır'da müslümanlarca kurulan Fustat (bugünkü Kahire) şehrinde muhtemelen 50-53 (670-673) yılları arasında bir tarihte doğdu. Vefat ettiğinde yaşının yetmiş beşten fazla veya seksene yakın olduğu şeklindeki rivayetler de bunu desteklemektedir. Yezîd'in en son vefat eden sahâbîlerden Abdullah b. Hâris b. Cez ez-Zübeydî (ö. 86/705) ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'den hadis rivayet ettiği nakledilmektedir. Tâbiînden İskenderiye Kadısı Ebü'l-Hayr Mersed b. Abdullah el-Yezenî, Ebû Vehb el-Ceyşânî, Saîd b. Ebû Hind, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Ubeydullah b. Abdullah b. Ömer, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, İbn Ömer'in kölesi Nâfi', Süveyd b. Kays et-Tücîbî, Abdurrahman b. Muâviye b. Hudeyc gibi âlimlerden ilim tahsil etti ve hadis rivayetinde bulundu. İbn Şihâb ez-Zührî'den icâzetle hadis rivayet ettiğine dair nakil yanında ondan ve Nâfi'den hiç hadis nakletmediği şeklinde bir rivayet de vardır (Fesevî, II, 431). Kendisinden Saîd b. Ebû Eyyûb, İbn İshak, Hayve b. Şüreyh, Leys b. Sa'd, İbn Lehîa ve Amr b. Hâris gibi âlimler hadis rivayetinde bulundu. Yezîd'in çok sayıdaki rivayeti Kütüb-i Sitte'de yer alır. Genellikle dördüncü tabakadaki muhaddisler arasında zikredilirse de İbn Hacer onu beşinci tabakadan kabul eder. "Bir hadis duyduğunda onu kayıp eşya ilânı gibi ilân et; eğer tanınıyorsa al, yoksa bırak" şeklindeki sözünden hadis naklinde bilinen rivayetlerle amel ettiği anlaşılmaktadır (İbn Receb, s. 413).

Hilâfet makamına yeni bir halife geldiğinde kendisine Mısır'da Ubeydullah

b. Ebû Ca‘fer’den sonra Yezîd’in biat ettiğinin ifade edilmesi (Zehebî, Târîẖ, s. 305) onun siyasî mevkiini ve itibarını göstermesi açısından önemlidir. Şîa’ya karşı ilk üç halifenin hilâfetini meşrû kabul edenler arasında yer aldığı ve bu görüşünü Mısır’da yaydığı nakledilir (Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, I, 129). Yezîd’in, çağdaşı Hasan-ı Basrî’nin tavrına benzer bir siyasî tavrı benimsediği, yönetime karşı isyanı hoş görmemekle birlikte yine mesafeli durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yönetimden çekindiği hususlarda öğrencilerine görüşlerini gizlice söyleyerek istihbarata karşı tedbirli davranmaları uyarısında bulunduğu (Kindî, Vülât, s. 64-65), hastalığı sırasında kendisini ziyarete gelen Mısır valisinin, “Üstünde sivrisinek kanı bulunan bir elbise ile namaz kılmak câiz midir?” şeklindeki sorusuna, “Her gün insan katlediyorsun da bana sivrisinek kanını mı soruyorsun” diye cevap verdiği nakledilir (Zehebî, Târîẖ, s. 305). Kendisinden çok sayıda fetva istenmeye başlandığında uzlete çekilmesi de güncel siyasetten uzak durma tavrıyla ilişkili olmalıdır. Ömer b. Abdülazîz tarafından fetva vermeleri için Mısır’a tayin edilen üç kişi arasında Yezîd’in de adı zikredilir.

Hadis ve fıkıhtaki bilgisi yanında takvâsı ile de tanınan Yezîd hadis âlimleri tarafından ittifakla sika ve hüccet kabul edil

miştir. Onun rivayetlerinde irsâl yaptığı da ileri sürülür. Yezîd Mısır’da ilk defa fıkıh eğitimini başlatan, helâl ve haramı öğreten, fetva veren âlim diye tanıtılır ve ondan önce fiten, melâhim, tergīb gibi konuların tartışıldığı kaydedilir. İlimlerin teşekkül devrinde yaşamış olan Yezîd’in dönemin özelliklerini yansıtacak şekilde fıkıh ve hadisi birlikte öğrettiği, fıkıh öğretiminde hadisler, sahâbe görüşleri ve ilk devir uygulamalarını naklettiği, Mısır’da Leys b. Sa‘d ve İbn Lehîa ile gelişen fıkıh eğitiminde önemli bir basamak teşkil ettiği söylenebilir. Talebelerinden Ebû Huzeyme İbrâhim b. Yezîd, İbn Lehîa ve Mufaddal b. Fedâle Mısır kadılığı yapmıştır (Kindî, Vülât, s. 363-364, 368-370, 377). En önemli öğrencisi, müstakil bir mezhep sahibi olan ve kendisinden sonra Mısır’da fıkıh eğitimini geliştiren Leys b. Sa‘d’dır. Yezîd’in fıkıh konusunda herhangi bir eser yazdığı bilinmemektedir. Ancak onun görüşleri ve rivayetlerinin İslâm’ın erken dönem Mısır tarihinde ve müslümanların ilk kazaî ve idarî uygulamalarında önemli bir yer tuttuğu, bu konuda eser yazdığı veya ona ait rivayetlerden meydana gelen bir tarih eserinin en azından IV. (X.) asır başlarına kadar

mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır (Kindî, Feżâʾilü Mıṣr, s. 3-4). Nitekim bu kitap, başta Fütûḥu Mıṣr müellifi Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem olmak üzere Belâzürî, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî ve Makrîzî'nin eserlerinde ilk fetihler dönemi Mısır tarihinin temel kaynakları arasında yer alır. Yezîd'in bu etkisi Mısır tarihiyle sınırlı kalmamıştır. Zira siyer ve megāzî yazıcılığında önemli bir yeri olan İbn İshak 115 (733) veya 119 (737) yılında gittiği Mısır'da Yezîd'den özellikle bu konularda faydalanmış, hatta Resûl-i Ekrem'in davet mektuplarını götüren elçilerin yaptıkları konuşmalara dair rivayeti Medine'de hocası İbn Şihâb ez-Zührî'ye göndererek teyit ettirmiştir (İbn Hişâm, IV, 221). Yezîd de İbn İshak'tan rivayette bulunmuştur. İbn İshak'ın eserini es-Sîre'si içinde günümüze ulaştıran İbn Hişâm tahsilini Basra'da tamamladıktan sonra gittiği Kahire'de yaşamış ve Yezîd'in önde gelen talebesi Leys b. Sa'd'dan faydalanmıştır. Yezîd'in rivayetlerini ihtiva eden bir cüz Hamza Ahmed ez-Zeyn tarafından neşredilmiştir (Eḥâdîs̱ü Yezîd b. Ebî Ḥabîb el-Mıṣrî, Kahire 2004).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Muhammed Ali el-Kutb - Muhammed ed-Dâlî Balta), Beyrut 1412/1992, IV, 221; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 324, 336; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990,

I, 701; II, 18, 431; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 214-225; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 12-13, 64-65, 363-364, 368-370, 377, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 34-35; a.mlf., Feżâʾilü Mıṣr el-maḥrûse (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1997, s. 3-4; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 546; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 355-356; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXII, 102-107; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 31-33; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 121-140, s. 304-306; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 129-130; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1398/1978, s. 413, 550; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 163, 166, 167, 206, 210, 246, 288, 294, 295, 296; II, 260; a.mlf., el-Muḳaffa'l-

kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 186; III, 655, 835; IV, 101, 484; V, 303; VII, 463; İbn Hacer elAskalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, VI, 196; İbrâhim Ahmed el-Adevî, “Medresetü’t-târîḫi’l-İslâmî fî Mıṣr: Neşʾetühâ ve ehemmü müʾessisîhâ”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri’l-ʿulûm (1968-69), Kahire 1969, s. 72, 74.

Tuncay Başoğlu

YEZÎD b. EBÛ MÜSLİM

(يزيد بن أبي مسلم)

Ebü'l-Alâ Yezîd b. Ebî Müslim Dînâr es-Sekafî (ö. 102/720-21)

Emevî valisi.

Bazı rivayetlerde Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin süt kardeşi ve mevlâsı diye zikredilse de onun mensup bulunduğu Sakīf kabilesinin mevâlîsinden olduğu tesbit edilmiştir (Câhiz, el-Burṣân, s. 157; Cehşiyârî, s. 42). Yezîd'in kabiliyetini farkeden Haccâc kendisini Dîvânü'r-resâil ve şurta teşkilâtının başına getirdi. Ayrıca Haccâc'a danışmanlık yapan Yezîd onun üzerinde etkili olmuştur. Cehşiyârî, Haccâc'ın Yezîd'e kendisi için 300, hanımı için de 50 dirhem aylık verdiğini, Yezîd'in de ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra kalan parayla muhtaçlara yardım ettiğini nakleder (el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 43). Haccâc vefatından önce Yezîd'i Kûfe ve Basra'nın haracını toplamakla görevlendirdi. Bazı rivayetlerde Yezîd'in bu göreve Haccâc'ın ölümünün ardından Halife I. Velîd tarafından tayin edildiği de zikredilir. Hatta Yezîd'i çok beğenen halifenin Haccâc'ı dirheme, Yezîd'i ise dinara benzeterek bir dirhem kaybedip bir dinar bulduğunu söylediği rivayet edilmiştir (Taberî, VI, 493). Yezîd bu görevini Velîd'in ölümüne kadar yaklaşık dokuz ay sürdürdü (Cehşiyârî, s. 43).

Yezîd b. Ebû Müslim, 96 (715) yılında yeni halife Süleyman b. Abdülmelik tarafından görevinden azledilince Irak valiliğine getirilen Yezîd b. Mühelleb onu tutuklayıp yargılanmak üzere halifeye gönderdi. Halife Süleyman, Belkā'da zincire vurulmuş halde huzuruna çıkarılan Yezîd'e ve Haccâc'a ağır hakaretlerde bulundu; Haccâc'la ilgili olarak onu sorguya çekti. Yezîd b. Ebû Müslim halifeye Haccâc'ın yaptığı her şeyi babası Abdülmelik'e ve kardeşi I. Velîd'e hizmet amacıyla yaptığını söyleyince halife kendisine, "Haccâc'ın cehennemdeki durumunu tahayyül edebiliyor musun?" diye sordu. Bunun üzerine Haccâc'ın Emevî hânedanına yardım ettiğini, düşmanlarına boyun eğdirdiğini, sevenlerini emniyet ve sükûn içinde yaşattığını söyleyen Yezîd halifeye, "Kıyamet gününde Haccâc'ı baban

Abdülmelik'in sağında, kardeşin Velîd'i ise sol tarafında görür gibiyim; onu istediğiniz yere koyabilirsiniz" dedi. Yezîd'in bu sözlerinden etkilenen halifenin, kendini ve efendisini temize çıkarmadaki gayreti dolayısıyla onu takdir ettiği bildirilir. Ardından yapılan tahkikat neticesinde herhangi bir suçu tesbit edilemeyen Yezîd b. Ebû Müslim serbest bırakıldı. Sorgulama sırasında Yezîd'in kabiliyetini ve resmî yazışmalardaki maharetini anlayan ve Yezîd b. Mühelleb'den onun paraya önem vermeyen güvenilir biri olduğunu öğrenen Süleyman'ın kendisini kâtip olarak görevlendirmek istediği, ancak yanında bulunan Ömer b. Abdülazîz'in Yezîd'in kendilerine sürekli Haccâc'ı hatırlatacağını söylemesi üzerine bundan vazgeçtiği nakledilir. Öte yandan halifenin Yezîd'i önceki görevine iade etmek istediği, Ömer b. Abdülazîz'in karşı çıkması üzerine bundan vazgeçtiği de zikredilir (Belâzürî, VIII, 113).

Serbest bırakıldıktan sonra Kûfe'ye giden Yezîd b. Ebû Müslim'in tekrar tutuklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Süleyman'ın yerine hilâfete gelen Ömer b. Abdülazîz'in Kûfe'ye gönderdiği Muhammed b. Yezîd el-Ensârî, Yezîd dışındaki tutukluların tamamını serbest bıraktığını, bu yüzden onun kendisine karşı büyük kin beslediğini ve intikam için yemin ettiğini söylemiştir (Halîfe b. Hayyât, s. 334). Daha sonra affedilen Yezîd, Bizans sınırlarına giderek orduya katıldı. Yezîd'in Dâbık'ta bulunduğunu öğrenen Halife Ömer'in onun yer aldığı bir ordunun zafer kazanmasından memnun kalmayacağını söyleyerek Yezîd'in kendisine gönderilmesini emrettiği, ayrıca yıllık atâsını 2000 dinardan 30 dinara indirdiği bildirilmektedir (İbn Asâkir, LXV, 393).

Yezîd b. Ebû Müslim, Ömer b. Abdülazîz'in yerine geçen II. Yezîd tarafından 101 (719-20) yılında İfrîkıye ve Mağrib valiliğine tayin edildi. Ancak Kayrevan'a ulaştıktan kısa bir süre sonra bir isyan veya suikast neticesinde öldürüldü (102/720-21). Kaynaklarda onun öldürülme sebebiyle ilgili olarak iki farklı rivayet nakledilir. Taberî, Yezîd'in Irak'ta efendisi Haccâc'ın mevâlîye karşı takip ettiği siyaseti burada da uygulamaya kalkıştığı için öldürüldüğünü söyler. Buna göre Yezîd, kırsal kesimden şehirlere göç eden Berberî asıllı mevâlî-yi köylerine geri gönderme ve onlardan müslüman olmadan önce alınan cizyenin alınmaya devam edilmesi kararından dolayı harekete geçen isyancılar tarafından öldürülmüştür (Târîḫ, VI, 617). Bazı tarihçiler ise onun öldürülme sebebini

Kayrevan’da Mûsâ b. Nusayr’ın oğlu Abdullah ve mevâlîsine karşı davranışına bağlamaktadır. Yezîd valiliğe tayin edildiği günlerde Suriye’de bulunan Abdullah b. Mûsâ ile birlikte Kayrevan’a gitmiş, orada Abdullah’ı tutuklayarak bölgedeki askerin beş yıllık erzakını malından karşılamasını istemiş, ayrıca Mûsâ b. Nusayr ailesinin Berberî asıllı mevâlîsinin mallarına el koyup yakınlarına ve muhafızlarına dağıtmıştır. Ellerini damgalayıp onları köleleştirdiği de söylenir. Ayrıca önceki valiyi tutuklatıp ona şiddetli işkence yaptırınca muhafızlarından biri tarafından öldürüldüğü nakledilir. İbn Abdülhakem, suikast düzenlemekle itham edilen Abdullah b. Mûsâ’nın da Halife II. Yezîd’in emriyle öldürüldüğünü kaydeder (Fütûḫu Mıṣr, s. 242-243). Bu konuyla ilgili başka rivayetler de vardır. İsyancılar Yezîd’i öldürdükten sonra ensarın mevlâsı Muhammed b. Yezîd’i başlarına geçirdiler; Halife Yezîd b. Abdülmelik’e temsilci göndererek Yezîd b. Ebû Müslim’i haklı gerekçelerle öldürdüklerini ve kendisine itaatten ayrılmadıklarını haber verdiler. Halife de Yezîd’in yaptıklarını benimsemediğini bildirdi ve Muhammed b. Yezîd’in valiliğini onayladı (Taberî, VI, 617; Cehşiyârî, s. 57). Kısa süre sonra da onu görevinden alıp İfrîkıye valiliğine Bişr b. Safvân el-Kelbî’yi getirdi. Yezîd b. Ebû Müslim’in hitabet ve kitâbet sanatındaki maharetinden övgüyle söz edilir. Onun Hâricîliği benimsediği, ancak bunu gizlediği de rivayet edilir (Müberred, III, 170; İbn Asâkir, LXV, 390).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 308, 326, 334; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 292, 395-396; II, 203-204; a.mlf., el-Burṣân ve’l-ʿurcân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1990, s. 156-157; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr ve’l-Maġrib (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1415/1995, s. 242-243; Belâzürî, Ensâb, VII, 359-361; VIII, 106-108, 113, 282, 286; XIII, 353; Müberred, el-Kâmil

(nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1417/1997, II, 75; III, 170; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 313; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 493, 506, 617; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 42-43, 56-57; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb

(Abdülhamîd), III, 186-187; Rakīk el-Kayrevânî, Târîḫu İfrîḳıyye ve’l-Maġrib (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1414/1994, s. 62-63; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXV, 388-394; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 11, 77, 101; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 295, 309-312; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 48-49; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 593-594; VI, 58; Patricia Crone, “Yazīd b. Abī Muslim”, EI^2 (İng.), XI, 312.

İsmail Yiğit

YEZÎD b. EBÛ SÜFYÂN

(يزيد بن أبي سفيان)

Ebû Hâlid Yezîd b. Ebî Süfyân b. Harb b. Ümeyye el-Kureşî el-Ümevî (ö. 18/639)

Sahâbî.

Babası Ebû Süfyân, annesi Ümmü'l-Hakem Zeyneb bint Nevfel el-Kinânî'dir. Hz. Peygamber'in hanımlarından Habîbe bint Ebû Süfyân ve Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kardeşidir. İslâm öncesinde okuma yazma bilen, zekâsı ve cesaretiyle ün kazanan Yezîd, babası ve ailenin diğer fertleriyle birlikte Mekke'nin fethinde müslüman oldu. Ardından Huneyn Savaşı'na katıldı. Resûl-i Ekrem, bu savaşta ele geçirilen ganimetleri dağıtırken müellefe-i kulûba dahil ettiği Ebû Süfyân'a ve oğulları Yezîd ile Muâviye'ye 100'er deve, 40'ar ukıyye gümüş verdi. Ebû Süfyân evlâdının en hayırlılarından sayılan ve "Yezîdü'l-hayr" denilen Yezîd, Resûlullah tarafından annesinin kabilesi Kinâne'nin Benî Mâlik kolundan Benî Firâs'ın zekâtını toplamakla görevlendirildi. İbn Habîb, Hz. Peygamber'in kendilerine resmî görev verdiği sekiz Ümeyyeli'den ikisinin Ebû Süfyân ile oğlu Yezîd olduğunu, Peygamber'in vefatı sırasında Ebû Süfyân'ın Necran'da, Yezîd'in Teymâ'da âmil olarak görev yaptığını zikreder (el-Muḥabber, s. 126).

Hz. Ebû Bekir, ridde savaşlarının ardından Hâlid b. Velîd'i Sâsânî cephesinde görevlendirdikten birkaç ay sonra Yezîd kumandasındaki birliği Belkā (Ürdün), Şürahbîl b. Hasene kumandasındaki birliği Busrâ üzerine gitmeleri için Ürdün ve Suriye'ye, Amr b. Âs kumandasındaki orduyu da Eyle üzerinden sahil istikametinde Filistin'e doğru gönderdi (13/634). Orduları yola çıkarırken kumandanları at sırtında, kendisi yaya olarak onlarla beraber bir müddet yürüdü ve diğerlerine olduğu gibi Suriye bölgesine hareket eden ilk ordunun kumandanı Yezîd b. Ebû Süfyân'a da önemli tavsiyelerde bulundu. Yezîd'in ordusunda babası Ebû Süfyân, üvey annesi Hind ve ordunun sancağını taşıyan kardeşi Muâviye de vardı.

Tebük yolunu izleyen Yezîd'in ordusuyla Rumlar arasındaki ilk çatışma, Gazze'nin köylerinden Dâsin'de meydana geldi ve müslümanların galibiyetiyle sonuçlandı. Yezîd daha sonra, Hz. Ebû Bekir'in emriyle Irak cephesinden Suriye'ye intikal eden Hâlid b. Velîd'in Busrâ ve bu şehrin de içinde bulunduğu Havran bölgesi fetihlerine, yine onunla birlikte Filistin ve Suriye kapılarını müslümanlara açan Ecnâdeyn Savaşı'na katıldı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Hâlid b. Velîd'in doğu kapısı, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Büyük Câbiye kapısı tarafında yer aldığı Dımaşk kuşatmasında Küçük Câbiye kapısındaki birliklere kumanda eden Yezîd b. Ebû Süfyân şehrin fethedilmesinden sonra yapılan antlaşmaya imza atanlar arasında yer aldı (Receb 14/Eylül 635). Yezîd'in aynı yıl içinde Amman'ı da barış yoluyla ele geçirdiği zikredilir. Bizans İmparatoru Herakleios'un büyük bir ordu hazırladığının duyulmasının ardından Hâlid b. Velîd'in daveti üzerine askerleriyle Yermük vadisine geldi. 12 Receb 15 (20 Ağustos 636) tarihinde yapılan savaşta sol kanat birliklerine kumanda etti. Onun, birlikleriyle beraber bu savaşta büyük başarı gösterdiği belirtilir. İlerlemiş yaşlarına rağmen savaşa katılan Yezîd'in babası ile üvey annesi de çatışmalar esnasında müslüman askerleri cesaretlendirmek için gayret gösterdi ve bozgun alâmetleri görüldüğü zaman onların derlenip toparlanmasında etkili oldu. Bizans ordusunun ağır bir yenilgiye uğratıldığı Yermük Savaşı'ndan sonra, Hz. Ömer tarafından başkumandanlık görevine getirilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh bölgeyi komutanları arasında taksim etti. Şürahbîl'i Ürdün'e, Amr'ı Filistin'e gönderirken Yezîd'i Dımaşk'ın idaresinde bıraktı. Hz. Ömer'in onaylamasıyla Dımaşk valiliğini devam ettiren Yezîd bu görevi esnasında Akdeniz sahilindeki Sayda, Irka, Cübeyl ve Beyrut şehirlerini fethetti. Öncü kuvvetlerin başında kardeşi Muâviye'nin bulunduğu sefer sırasında bu şehirler kolayca ele geçirildi.

Halkın eğitim ve öğretimine önem veren Yezîd'in Hz. Ömer'e bir mektup yazarak nüfusun büyük ölçüde arttığı bölgede halka Kur'an okumayı ve İslâm'ı öğretecek muallimler göndermesini istediği, halifenin de bölgeye âlim sahâbîler gönderdiği bildirilmektedir (İbn Sa'd, II, 357). 17 veya 18 (638 veya 639) yılında Amvâs'ta çıkan ve Suriye'nin çeşitli yerlerinde yayılan veba salgını sırasında Ebû Ubeyde ölünce başkumandanlık görevi Muâz b. Cebel'e verildi. Vebaya yakalanan Muâz b. Cebel de hastalığı ağırlaşınca yerine Yezîd'i vekil tayin etti, Hz. Ömer de bunu onayladı.

Ancak çok geçmeden Yezîd de aynı salgında 18 (639) yılında öldü; onun 19 (640) yılında Kaysâriye'nin fethinden sonra vefat ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur. Yezîd vefatından önce Dımaşk valiliğini kardeşi Muâviye'ye bırakmış, Hz. Ömer de bunu onaylamıştır. Kaynaklarda Yezîd'in neslinin devam etmediği bildirilmektedir. Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasında gösterilen Yezîd b. Ebû Süfyân (M. Mustafa el-A'zamî, s. 111-112) Resûl-i Ekrem'den ve Hz. Ebû Bekir'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî, Ebû Abdullah el-Eş'arî ve İyâz el-Eş'arî rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 152, 311, 357; IV, 98; VII, 405-406; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 124-125; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 103, 130, 157; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 12, 125-126; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 344-345; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 290, 292, 296; Belâzürî, Ensâb, I, 530, 532; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2093, 2095, 2128, 2146, 2397, 2405-2406, 2510, 2536; İbn A'sem el-Kûfî, Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 83, 89, 112, 127, 244; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 649-650; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXV, 239-254; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 209; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 328-330; İbn Hadîde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 190-191; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 656-657; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 111-112; C. E. Bosworth, "Yazīd b. Abī Sufyān", EI² (İng.), XI, 312.

İrfan Aycan

YEZÎD b. ESAM

(يزيد بن الأصم)

Ebû Avf Yezîd b. el-Esam el-Âmirî el-Bekkâî el-Kûfî (ö. 103/721)

Muhaddis tâbiî.

Yetmiş üç yaşında vefat ettiği bilindiğine göre 30 (650) yılında doğmuş olmalıdır. Adnânoğulları soyundan gelen Âmir b. Sa‘saa kabilesinin Benî Bekkâ koluna mensuptur; Benî Bekkâ, Kûfe kurulunca buraya yerleşmişti. Asıl adı Amr (Abdüamr) b. Udüs olan Yezîd'in babası aslen

Medineli olup sahâbîdir; Esam onun lakabıdır. Hz. Peygamber'in Esamm'ın adını değiştirdiği ve kendisine Abdurrahman adını verdiği de zikredilmektedir. Yezîd'in annesi Berze bint Hâris el-Hilâliyye, Hz. Peygamber'in hanımlarından Meymûne'nin kardeşidir. Bu sebeple Hz. Abbas'ın hanımı Ümmü'l-Fazl Lübâbe bint Hâris ile Hâlid b. Velîd'in, Lübâbe es-Suğrâ diye anılan annesi Esmâ bint Hâris de onun teyzesidir. Yezîd b. Esam Hz. Âişe'den, teyzesi Meymûne, diğer teyzesi Lübâbe'nin oğlu Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Ümmü'd-Derdâ el-Vassâbiyye, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Avf b. Mâlik'ten hadis rivayet etti. Ali b. Ebû Tâlib'den de rivayette bulunduğu söylenmekle birlikte Zehebî, Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Kûfe'de olması sebebiyle Yezîd'in ondan hadis rivayet etmediğini belirtmektedir. Kendisinden de kardeşi Abdullah'ın oğulları Abdullah ve Ubeydullah ile Meymûn b. Mihrân, Ebû İshak Süleyman eş-Şeybânî, Ebû Fezâre Râşid b. Keysân el-Absî, Yezîd b. Yezîd b. Câbir, Kûfeli muhaddis Leys b. Ebû Süleym, Şamlı fakih Büsr b. Ubeydullah el-Hadramî, İbn Şihâb ez-Zührî gibi râviler hadis nakletti.

Aşağıdaki rivayete dayanılarak Yezîd b. Esamm'ın sahâbî olduğu iddia edilmiştir. Bizzat kendisinden nakledildiğine göre bir gün teyzesi Meymûne'nin yanına gitmiş, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerde namaza durmuş, o sırada Peygamber içeri girince teyzesi Yezîd'in riyakâr tavrından söz etmiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, hayırlı bir işle riyada

bulunanın kötü bir işle riyada bulunandan daha iyi olduğunu söylemiştir. Zehebî bu haberin münker kabul edildiğini, hiçbir tarikle sahih diye rivayet edilmediğini, ancak Ebû Abdullah b. Mende'nin bu habere dayanarak Yezîd'i sahâbeden saydığını belirtmiştir (Târîḫu'l-İslâm: sene 301-350, s. 276). İbn Hacer elAskalânî ise Yezîd b. Esamm'ın Resûl-i Ekrem'in vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra doğduğu için sahâbîliğinden söz edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Yezîd b. Esam 103'te (721) Rakka'da vefat etti; bu tarih kaynaklarda 101 (719) ve 104 (722) olarak da zikredilmiştir. Pek çok hadis nakleden ve sika kabul edilen Yezîd b. Esamm'ın rivayetleri Kütüb-i Sitte'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî dışındaki kitaplarında yer almaktadır. "Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza değil kalplerinize ve amellerinize bakar" meâlindeki hadis onun rivayetlerinden biridir (Müsned, II, 285, 539; Müslim, "Birr", 34; İbn Mâce, "Zühd", 9).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 285, 539; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 479; VIII, 280; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 477; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 252; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 531; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 97-100; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXV, 119-129; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 477-478; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXII, 83-86; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 517-519; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 101-150, s. 178; a.e.: sene 301-350, s. 276; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 672; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 313-314; Ahmet Önkal, "Bekkâ (Benî Bekkâ)", DİA, V, 363.

Zekeriya Güler

YEZÎD b. HÂRÛN

(يزيد بن هارون)

Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn b. Zâzân es-Sülemî el-Vâsıtî (ö. 206/821)

Hadis hâfızı.

118 (736) yılında Vâsıt'ta doğdu. Bazı kaynaklarda 117'de (735) doğduğu da zikredilmiştir. Aslen Buharalı olup dedesi Zâzân sahâbeden Utbe b. Ferkad'ın karısı Ümmü Âsım'ın âzatlısıdır. Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Mis'ar b. Kidâm, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Arûbe ve Süfyân es-Sevrî'den rivayette bulundu. Kendisinden Müsedded b. Müserhed, İbn Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Osmân b. Ebû Şeybe ve Muhammed b. Eslem hadis nakletti. Yezîd b. Hârûn'dan en son hadis rivayet eden Ahmed b. Abdurrahman es-Sekatî onun önde gelen öğrencilerindendir. Vâsıt'ta yaşayan Yezîd b. Hârûn, Bağdat'a geldiğinde derslerinde büyük bir kalabalık toplanmış, âlî isnadı, şöhreti ve itibarı bölgedeki muhaddislerin ona olan ilgisini arttırmıştı. Onun çevresindeki büyük kalabalığı gören devrin halifesi, "İşte asıl mülk ve saltanat budur" demişti. Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini benimseyen Halife Me'mûn'un, Yezîd b. Hârûn'un halk üzerindeki nüfuzundan çekindiği ve onun tepkisinin toplum içinde karışıklıklara yol açacağından endişe ettiği için bu görüşünü Yezîd hayatta iken ifade etmediği yönündeki kayıtlar (Hatîb, XIV, 342) Yezîd'in ilmî ve siyasî otoritesini göstermesi bakımından önemlidir. Yezîd b. Hârûn'un vefatına kadar Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması yüzünden kimse zarar görmedi. Onun, "Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden kimse kâfir olur. Allah bu görüşü ortaya atan Cehm b. Safvân'a lânet etsin" demesi bu görüş taraftarlarını sindirdi.

Rivayette kitaplarını değil hâfızasını esas aldığı zikredilen Yezîd b. Hârûn ömrünün sonlarında gözlerini kaybetti, hâfızası da eski gücünü yitirdi. Ebû Hayseme onun gözlerini kaybettikten sonra kendisine sorulan hadisleri bilemediğini, bu sebeple kitaplarını câriyesine kontrol ettirmesi yüzünden

ayıplandığını kaydeder. Yahyâ b. Maîn de Yezîd b. Hârûn'un ashâb-ı hadîsten olmadığını, zira rivayette bulunduğu kimseleri ayırt edemediğini ve üstelik bunu umursamadığını belirtir (a.g.e., XIV, 338-339). Hatîb el-Bağdâdî ise Yezîd hakkındaki bu rivayetleri, gözlerini kaybedip yaşının ilerlemesiyle birlikte hâfızasının zayıflamasına bağlı olarak şüphe ettiği yerlerde rivayetlerini kaydettiği metinleri câriyesine okutup ezberini tekrarlaması şeklinde değerlendirir. Zehebî de bütün bunlara rağmen Yezîd'in tartışmasız hüccet olduğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 363). Yezîd b. Hârûn Rebîülâhir 206'da (Eylül 821) Vâsıt'ta vefat etti. Rivayetleri başta kütüb-i tis'a olmak üzere birçok eserde yer almış, kaynaklarda kendisine Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Sezgin, I, 67) ve Kitâbü'l-Ferâʾiż (İbn Hacer, el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 71) adlı iki eser nisbet edilmiştir.

Ali b. Medînî ile Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, "Yezîd b. Hârûn'dan daha titiz bir hadis hâfızı görmedik" derken Ahmed b. Hanbel onu, "zekâsı parlak, anlayış ve kavrayışı yüksek, itkān ve dirayet sahibi bir hâfız" diye tanıtmıştır. Ahmed b. Hanbel, Yezîd b. Hârûn'un hadislerin fıkhî ahkâmını anlamaya yönelik çabasını övgüyle anmıştır. Akaid sahasındaki bid'at fırkalarına karşı sert bir tutum takınmış, istivâ-yı te'vil eden Cehmiyye'ye karşı çıkmıştır. Onun, "Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olmadığını iddia eden kimse kâfirdir"; "Vakti gelmeden yöneticilik yapan kimse vakti geldiğinde Allah kendisini ondan mahrum eder" gibi bazı tesbitleri vardır. Yezîd'in yedi kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb'in kıraatinin okutulmasına karşı çıktığı da bilinmektedir. Hakkında "rabbânî imam, zirve, sika, sebt, me'mûn, mütkın, hüccetülislâm" gibi sıfatlar kullanılan Yezîd b. Hârûn'un imlâ meclisinde Ahmed b. Hanbel'i yanına oturtması kendisine verdiği değeri göstermektedir. Esasen hadis rivayetinde Yezîd b. Hârûn ile Ahmed b. Hanbel birbirinden faydalanmıştır (Zehebî, XI, 194). Ahmed b. Hanbel'in, "Yezîd b. Hârûn'un Saîd b. Ebû Arûbe'den semâı zayıftır, muhtelif hadisleri rivayet ederken yanılmıştır" şeklindeki sözünü Zehebî zayıflığın aslında İbn Ebû Arûbe'den kaynaklandığı, zira Yezîd'in İbn Ebû Arûbe'nin zihnî melekeleri

zayıflayıp kendisine ihtilât ârız olduktan sonra da ondan hadis dinlediği şeklinde açıklığa kavuşturur (a.g.e., IX, 362-363). Yezîd b. Hârûn, bazı zayıf râvilerden hadis almasının sebebini, öğrenmek ve gerektiğinde bu tür bilgilerden de yararlanmak maksadıyla herkesten hadis alınabileceği

şeklinde açıklar (Râmhürmüzî, s. 417).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 314-315; Bahşel, Târîḫu Vâsıṭ (nşr. K. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 108, 110, 125-129, 139, 142-144, 258-261; Kâ‘bî, Ḳabûlü’l-aḫbâr ve maʿrifetü’r-ricâl (nşr. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahîm), Beyrut 1421/2000, II, 20-23; İbn Hibbân, Meşâhîru ʿulemâʾi’l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 177-178; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 417; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 284; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 337-346; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXII, 261-270; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîṡ, I, 459-461; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 358-371; XI, 194; İbn Hacer, Tehẕîbüt-Tehẕîb, XI, 366-369; a.mlf., el-Muʿcemü’l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 71; Sezgin, GAS (Ar.), I, 67; Mehmet Fatih Kaya, Hadis Usûlünde İhtilât, İstanbul 2011, s. 60, 85.

Zekeriya Güler

YEZÎD b. KA‘KĀ‘

(bk. EBÛ CA‘FER el-KĀRÎ).

YEZÎD b. MÜHELLEB

(يزيد بن المهلّب)

Ebû Hâlid Yezîd b. Mühelleb b. Ebî Sufre el-Ezdî (ö. 102/720)

Emevî Halifesi II. Yezîd'e karşı isyan eden vali ve kumandan.

53 (673) yılında doğdu. İlk askerî tecrübesini babası Mühelleb'in Horasan valiliği sırasında kazanmış, Mühelleb de valiliği oğlu Yezîd'e vasiyet etmişti. Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî kayınpederi olan Mühelleb'in bu vasiyetine uyarak Yezîd'in Horasan valiliğini onaylamıştı. Valiliği döneminde giderek güçlenen Yezîd'in azline sebep olabilecek bazı uygulamalara girişmesi Haccâc'ı rahatsız etti. Yezîd, âsilerin bölgede bir tehdit unsuru olarak kaldıkları sürece Haccâc'ın kendisini yerinde bırakacağı düşüncesiyle, 83 (702) yılında Herat'ta İbnü'l-Eş'as taraftarlarını mağlûp ettiği sırada ele geçirdiği isyancı liderlere karşı müsamahakâr davrandı, bu arada Vâsıt'a gelmesi için verilen emirlere de uymadı. Nihayet Haccâc'ın ısrarıyla Yezîd halife tarafından azledildi (85/704). Yezîd, Velîd b. Abdülmelik hilâfete geçince yine Haccâc'ın ısrarıyla tutuklandı (86/705). Haccâc ona hapiste ağır işkenceler yaptırdı; Yezîd'in kız kardeşi olan karısı Hind buna karşı çıkınca onu boşadı. Dört yıl sonra kardeşleriyle birlikte hapisten kaçan Yezîd, Remle'ye gidip Haccâc'a karşı düşmanlık besleyen Veliaht Süleyman b. Abdülmelik'in himayesine girdi. Halife Velîd, kardeşi Süleyman'a bir mektup yazarak Yezîd'i kendisine göndermesini bildirdi. Süleyman da onu oğlu Eyyûb ile birlikte Velîd'in yanına gönderdi. Eyyûb amcası Velîd'in huzurunda, babasının Emevîler'e büyük hizmetler yapan Yezîd'i ve ailesini himayesi altına aldığını, halifenin de bunu onaylayacağını umduğunu belirten mektubunu okudu. Bunun üzerine Velîd, Haccâc'a Yezîd ve ailesinin peşini bırakmasını emretti. Haccâc'ın (ö. 95/714) ve arkasından I. Velîd'in (96/715) ölümü Yezîd b. Mühelleb'e rahat bir nefes aldırdı. Süleyman halife olunca Yezîd'i Irak genel valiliğine tayin etti. Yezîd, daha önce Haccâc'ın koyduğu vergilerden dolayı ezilen halkın nefretini üzerine çekmemek için halifeden vergileri toplama görevinin kendisinden alınarak başka birine verilmesini istedi. Halife de bu göreve

Sâlih b. Abdurrahman'ı tayin etti. Sâlih, Yezîd'in yaptığı aşırı harcamaların devlet hazinesinden karşılanmasını kabul etmeyince sıkıntı yaşandı. Yezîd, Irak valiliği uhdesinde kalmak şartıyla Horasan valiliğini de elde etmeyi başardı ve Horasan'a gidip oraya yerleşti.

Gerçekleştirdiği fetihlerden dolayı Kuteybe b. Müslim'i kıskanan Yezîd, Kuteybe'nin öldürülmesiyle ortaya çıkan karışıklıkları yatıştırdıktan sonra Cürcân ve Taberistan üzerine seferler düzenlemeye başladı (98/717). Kalabalık bir orduyla Türk Hükümdarı Sûl'ün idaresindeki Dihistan'a yürüdü ve Sûl'ü teslim olmak zorunda bıraktı. Ardından yöneldiği Cürcân'da bir direnişle karşılaşmadı. Bölge halkının vergilerini arttırdı ve barış yaparak oradan ayrıldı. Taberistan üzerine giden Yezîd, İspehbed'in barış teklifini kabul etmedi; ancak onun karşısında yenilgiye uğradı ve Biyasan'daki birçok müslümanın öldürülmesine yol açtı. Ardından Yezîd, Hayyân en-Nabatî'yi İspehbed'e gönderip barış teklifinde bulundu ve kabul etmediği takdirde yeni gelecek takviye kuvvetleriyle birlikte tekrar saldırıya geçeceğini bildirdi. İspehbed yıllık 700.000 dirhem, 400 ağır yük safran veya aynı değerde para vererek barış yaptı. Uyguladığı bu taktik sayesinde yenilgiyi başarıya çeviren Yezîd bu defa halkı isyan eden, yerine bıraktığı vekilin öldürüldüğü Cürcân'a karşı yürüyüp yedi aydan fazla süren bir kuşatmanın sonunda şehri ele geçirdi. Yezîd'in Cürcân'da 40.000 kişiyi katlettirdiği rivayet edilmektedir.

Yezîd Horasan'a dönünce Halife Süleyman'a mektup yazarak gerçekleştirdiği fetihleri ve ganimetten beytülmâle gönderilmesi gereken humus miktarını bildirdi. Kaynaklarda bu miktar için milyonlarla ifade edilen farklı rakamlar verilmektedir (Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân, s. 471; Taberî, VI, 544-545). Ancak Yezîd humusu yollamadı. Süleyman b. Abdülmelik ölünce (99/717) yerine geçen Ömer b. Abdülazîz, Yezîd'i huzuruna çağırıp humusu niçin göndermediğini sordu. Yezîd önce meşhur olmak için miktarı abarttığını söyledi, ardından halifenin bunun hesabını sormayacağını düşünerek böyle davrandığını belirtti. Ona inanmayan halife müslümanların hakkını ödemeyen Yezîd'i görevinden azledip tutuklattı. Yezîd'in bu ikinci tutukluluk dönemi iki yıl sürdü. Ömer b. Abdülazîz'in hastalığının ağırlaştığı günlerde veya öldüğü duyulunca Yezîd, yeni halife Yezîd b. Abdülmelik'in kendisini öldürmesinden korktuğu için hapisten kaçıp Ezd kabilesinin Uman kolunun yurdu Basra'ya gitti. Basra halkının

büyük çoğunluğunu teşkil eden Ezd ve Rebîa kabilelerinin desteğiyle Temîm ve Kays'ın desteklediği Vali Adî b. Ertât'ı bertaraf edip şehre girdi (Ramazan 101/Mart 720). Daha fazla taraftar toplayabilmek amacıyla ayaklanmaya dinî bir nitelik kazandırarak Basra'daki dindar zümreyi de saflarına katmaya çalıştı; halkı Kur'an ve Sünnet'e uymaya, Emevî Devleti'ne karşı cihada çağırdı. Emevîler'le yapılacak bir savaşın Türk ve Deylemliler'le yapılacak savaştan daha sevap olduğunu söyledi. Mevâlînin de katılmasıyla ordusu büyüdü. Ardından Basra'ya bağlı Ahvaz, Fars ve Kirman halkı da ona itaat ettiğini açıkladı. Kardeşi Mervân'ı Basra'da bırakarak Vâsıt üzerine yürüyen Yezîd şehri ele geçirdikten sonra Kûfe'ye yöneldi. Kendisini durdurmaya çalışan Kûfe valisinin ordusundaki Ezd-Rebîa mensuplarının yanı sıra Temîm liderlerinden bazılarını da yanına çekmeyi başardı. Ancak çok geçmeden halifenin kardeşi Mesleme b. Abdülmelik büyük bir orduyla Yezîd'in konakladığı Akr mevkiine geldi. Yapılan savaşta askerinin büyük kısmı bozulup kaçan Yezîd savaş alanında az sayıdaki taraftarıyla ölene kadar çarpıştı (14 Safer 102/24 Ağustos 720). İki kardeşinin yanı sıra kendisine yakın olan birçok kişi öldürüldü. Öte yandan kaçmaya çalışan kardeşi Mufaddal kendisiyle birlikte kaçan diğer kardeşleri ve birçok akrabası yakalanıp katledildi.

Mufaddal'ın esir alınan çocukları da Halife II. Yezîd'in emriyle öldürüldü. Aileden sağ kalanların önemli kısmı daha sonra idam edildi, bazıları da zindanlara atıldı; çocukları ve kadınları köle pazarlarında satıldı, ailenin bütün mallarına el konuldu. Yezîd'in başı kesilerek Dımaşk'a götürüldü.

Emevî Devleti'ne büyük hizmetleri geçen Mühellebîler'in uğradığı bu kıyım, başta Ezd olmak üzere Horasan ve diğer merkezlerdeki Yemenli kabileleri yönetime karşı düşmanlığa sevketti. İsyanı bastıran Mesleme'nin yerine Irak valiliğine tayin edilen Kays kabilesinden Ömer b. Hübeyre'nin Yemen asıllı kabilelere uyguladığı aşırı baskı Kaysî-Yemenî çekişmesini daha da şiddetlendirdi. Halifenin de yönetimde Kaysîler'i tercih etmesi, Horasan yanında pek çok bölgede Yemenli kabileleri Emevî yönetimine karşı harekete geçirdi. Neticede Yezîd b. Mühelleb'in isyanı Emevî Devleti'ni sarsan en önemli etkenlerden biri oldu. Yemenliler bundan sonra Emevî hâkimiyetinden kurtulmaya çalıştılar ve muhalif grupları desteklediler. Yezîd, Mühelleb'in oğulları içinde en yeteneklisiydi. Son derece cömertti; tarihçiler onun Emevî devlet adamlarının en cömerdi

olduğu hususunda ittifak etmiştir (İbn Hallikân, VI, 283). Cürcân şehrinde kırk kadar mescid, Cürcân'ın kuzeyinde gayri müslim Türkler'e karşı bir sed yaptırmıştır. Ferezdak ve Tırımmâh onun için methiye, Sâbit Kutne mersiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 53, 85-91; Belâzürî, Ensâb, VIII, 279-350; a.mlf., Fütûḥu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 470-472; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, I, 260; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 355, 524-536, 544-545, 554-558, 564, 578, 580, 588, 595-598; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 210-211; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 475, 485-488, 502-505, 511; V, 11-12, 23-26, 29-36, 43, 48, 57-58, 71-89; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 278-309; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 503-506; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 149-151; İmâdüddin Halil, İslam Tarihi: Bir Yöntem Araştırması (trc. Ubeydullah Dalar), İstanbul 1985, s. 78-80; G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam, Carbondale 1987, s. 73-76; Nevin Abdülhâlık Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 266-268; Fatma Odabaşı, Emevîler Döneminde Mühellebîler Ailesi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rıdvan Demiryürek, Yezid b. Mühelleb ve Emevî Tarihindeki Rolü (yüksek lisans tezi, 1996), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Şît Hattâb, "Yezîd b. el-Mühelleb b. Ebî Ṣufra el-Ezdî", MMİIr., XXXVII/4 (1407/1986), s. 76-133; Hasan M. en-Nâbûde, "S̱evretü Yezîd b. el-Mühelleb", Dirâsât, XXIX/3, Amman 1423/2002, s. 703-723.

Fatma Odabaşı

YEZÎD b. ZÜREY‘

(يزيد بن زريع)

Ebû Muâviye Yezîd b. Zürey‘ b. Yezîd el-Ayşî el-Basrî (ö. 182/798)

Hadis hâfızı.

101 (719-20) veya 103 (721-22) yılında Basra’da doğdu. Benî Bekir b. Vâil kabilesinin Ayş b. Mâlik koluna mensup olduğundan Ayşî nisbesiyle anılır. Abbâsî Devleti’nde Übülle valiliği sırasında ölen babası Zürey‘ kendisine 500.000 dinar miras bıraktıysa da o, babasının malına haram karışmış olabileceği endişesiyle bu mirası almadı ve hurma yapraklarından hasır yapıp satarak ailesinin geçimini sağlamaya çalıştı. İlim tahsili için herhangi bir yolculuğa çıkmayan Yezîd bütün ilmini Basralılar’dan veya Basra’ya uğrayan âlimlerden tahsil etti. Eyyûb es-Sahtiyânî, Yûnus b. Ubeyd, Humeyd et-Tavîl, Hişâm b. Urve, Ma‘mer b. Râşid, Saîd b. Ebû Arûbe ve Süfyân es-Sevrî hocalarından bazılarıdır. Özellikle ilk musanniflerden İbn Ebû Arûbe’nin hadislerini iyi bilir, onun en güvenilir talebesi sayılırdı. Kendisinden Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî, Halîfe b. Hayyât ve Ahmed b. Hanbel gibi şahsiyetler hadis rivayetinde bulundu. Yezîd b. Zürey‘ 8 Şevval 182’de (22 Kasım 798) Basra’da vefat etti. Bu tarih 181 (797) ve 183 (799) olarak da zikredilmiştir (İbn Hibbân, VII, 632).

Basra’nın önde gelen hadis hâfızlarından kabul edilen Yezîd b. Zürey‘in hadis rivayetinde ehliyetli ve güvenilir olduğu hususunda ittifak edilmiş, cerh ve ta‘dîl konusunda görüşlerine itibar edilen münekkitler arasında yer almıştır. Ayrıca onun hakkında kullanılan “Basra’nın muhaddisi, Basra’nın hâfızı, Irak’ın gülü” gibi ifadeler, kuruluşundan beri değişik anlayış ve kültürlerin etkisi altında kalan Basra’da sünneti savunma ve ona bağlılığı sağlamadaki rolü hakkında bir fikir vermektedir. Ahmed b. Hanbel Yezîd’i, hadis ilminde ihtiyat ve titizliğin Basra’da ulaştığı son nokta olarak niteler ve onun hakkında “Basra’nın reyhanı” sıfatını kullanır. Yezîd b. Zürey‘, hadislerin lafızlarında hiçbir değişiklik yapılmadan nakledilmesi

gerektiğine inandığından hadis öğrenip naklederken son derece titiz davranmış, bu durum derslerine olan ilgiyi arttırmış ve rivayetleri muhaddisler nezdinde büyük değer kazanmıştır. “Her dinin süvarileri vardır, İslâm’ın süvarileri de muhaddislerdir” sözü ona aittir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 298). Rivayetleri Kütüb-i Sitte başta olmak üzere hadis kaynaklarının birçoğunda yer alır. İbadete ve zühd hayatına düşkünlüğüyle de tanınan Yezîd hakkında Ebû Avâne el-Vâsıtî, “Yanında kırk yıl bulundum, her yıl (veya her gün) iyiliklerine bir iyilik (hayır) katıyordu” demiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 289; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 224; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 335; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 139-140; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 263-265; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 632; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’s-ṣafve, III, 364-365; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXII, 124-130; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 296-299; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 256-257; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 325-328.

Abdullah Karahan

YEZÎDÎ, Abdullah b. Yahyâ

(عبد الله بن يحيى اليزيدي)

Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî el-Adevî el-Bağdâdî (ö. 237/851)

Arap dili ve edebiyatı, Kur'an ilimleri âlimi.

Yezîdî ailesinin kurucusu meşhur kıraat âlimi Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin oğludur. İbnü'l-Yezîdî olarak bilinir. Babasının Basra'da Abbâsîler'e karşı isyan eden Ali evlâdından İbrâhim b. Abdullah b. Hasan'la birlikte hareket etmesi ve İbrâhim'in öldürülerek isyanın bastırılmasından sonra Yahyâ'nın bir müddet saklanıp ardından Bağdat'ta ortaya çıkması yüzünden Abdullah'ın doğum yeri ve tarihinin bilinmediği kaydedilmekle birlikte söz konusu isyan sırasında Yahyâ'nın henüz genç ve Abdullah'ın ailenin dördüncü oğlu olduğu göz önünde bulundurularak Bağdat'ta doğmuş olabileceği ihtimali üzerinde durulur (Ġarîbü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 25-26). Abdullah kıraati, bu ilmi Ebû Amr b. Alâ'dan tahsil eden babasından arz ve semâ yoluyla öğrendi. Dânî onu Ebû Amr kıraatini nakledenlerin en önemlilerinden biri kabul eder (İbnü'l-Cezerî, I, 463). Kendilerinden nahiv ve lugat ilmini tahsil ettiği hocaları arasında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ da yer almaktadır. Sa'leb adıyla meşhur olan Ahmed b. Yahyâ, Ferrâ'nın öğrencileri içinde özellikle Kur'an ve mesâili hakkında Abdullah'tan daha bilgilisini görmediğini söyler (Hatîb, X, 198-199). Sika diye nitelendirilen Abdullah'ın talebeleri arasında yeğenleri Abbas b. Muhammed el-Yezîdî ve Fazl b. Muhammed el-Yezîdî'nin yanı sıra Ahmed b. İbrâhim Verrâku Halef,

Ca'fer b. Muhammed el-Âdemî ve Bekrân b. Ahmed bulunmaktadır.

Eserleri: Ġarîbü'l-Ḳurʾân ve tefsîruh. Türünün erken örneklerinden sayılan eserin mevcut yazma nüshalarında müellif adı belirtilmeden sadece Yezîdî nisbesi yer almakta ve muhtemelen bu sebeple eser bazı kaynaklarda müellifin babası Yahyâ'ya nisbet edilmektedir (nşr. Muhammed Selîm el-

Hâc, Beyrut 1405/1985; nşr. Abdürrezzâk Hüseyin, Beyrut 1407/1987). Ancak İbnü'n-Nedîm gibi erken dönem müelliflerinin, eseri Abdullah'a nisbet etmesi yanında İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-mesîr'de Ebû Abdurrahman el-Yezîdî'ye atfettiği bilgilerin eldeki Ġarîbü'l-Ḳurʾân'la uyum göstermesi eserin Abdullah'a aidiyetini göstermektedir (Ġarîbü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 18-21). Abdullah b. Yahyâ'nın ayrıca Kitâbü iḳāmeti'l-lisân ʿalâ ṣavâbi'l-manṭıḳ (el-Ḥâşiye fi'l-manṭıḳ adıyla basılmıştır; Kahire 1295/1878; bk. Sâlihiyye, V, 36), Kitâbü'l-vaḳf ve'l-ibtidâ ve Muḫtaṣar fi'n-naḥv adlı eserleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî, Ġarîbü'l-Ḳurʾân ve tefsîruh (nşr. M. Selîm el-Hâc), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 7-48; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 65, 76; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 62-63; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 198-199; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 293; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 168; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 134; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 463; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 329; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 36.

Mehmet Suat Mertoğlu

YEZÎDÎ, Yahyâ b. Mübârek

(يحيى بن المبارك اليزيدي)

Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mübârek b. el-Mugīre el-Yezîdî el-Adevî (ö. 202/817)

Meşhur on dört kıraat imamından biri.

128'de (745) muhtemelen Basra'da doğdu. Bütün kaynaklarda adı Yahyâ olarak geçer, İbn Kuteybe ise onu Abdurrahman adıyla zikreder (el-Maʿârif, s. 544). Abbâsî Halifesi Mehdî'nin dayısı Yezîd b. Mansûr'un çocuklarına mürebbilik yapmasından dolayı Yezîdî, dedesinin Benî Adî b. Abdümenâf kabilesinden bir kadının mevlâsı olması sebebiyle Adevî nisbesiyle anılmış, ayrıca Basrî ve Bağdâdî nisbeleriyle de zikredilmiştir. En önde gelen hocası kendisinden nahiv, lugat ve kıraat ilimlerini öğrendiği Ebû Amr b. Alâ'dır. Dil ve aruz ilimleri tahsil ettiği Halîl b. Ahmed'den başka Yûnus b. Habîb ve İbn Cüreyc gibi hocalardan da ders okudu. Talebeleri arasında oğullarının yanı sıra Dûrî, Sûsî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, İshak b. İbrâhim el-Mevsılî, Ebû Eyyûb el-Hayyât ve Muhammed b. Sa'dân gibi isimler yer alır. Yezîdî'nin Muhammed, İbrâhim, İsmâil, Abdullah ve İshak adında her biri kendisinden rivayette bulunan ve eser telif eden beş oğlu yanında ilim ve edebiyatla ilgilenen torunları da vardır. Yezîdî ailesinin ilim ve edebiyat tarihinde birkaç nesil boyunca etkin olduğu belirtilir (Fleischhammer, CXII [1962], s. 300). Yezîdî'nin 145 (762) yılında Basra'da Abbâsîler'e karşı isyan eden Ali evlâdından İbrâhim b. Abdullah b. Hasan'la birlikte hareket etmekle beraber Basra Valisi Yezîd b. Mansûr'un aracılığıyla (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XX, 231) Abbâsî sarayı ile ilişkilerini geliştirdiği anlaşılmaktadır. Zira Yezîd b. Mansûr'un çocuklarının yanı sıra, Bağdat'ın kuruluşu ile birlikte Hârûnürreşîd, oğlu Abdullah'ı (Halife Me'mûn) yetiştirilmek üzere Yezîdî'nin gözetimine verdi, Yezîdî'nin oğlu Muhammed de Abdullah'ın yetiştirilmesinde kendisine yardım etti (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 76).

Yezîdî, Ebû Amr'ın kıraatini kendisinden arz yoluyla öğrendi ve bu kıraatin

öğretimiyle meşgul oldu. Kendisine şöhret kazandıran en önemli hususlardan biri, hocasının adını taşıyan kıraatin rivayetine kaynaklık etmesi ve Ebû Amr kıraatinin tercih edilen iki râvisi Dûrî ve Sûsî'nin bu kıraati doğrudan Ebû Amr'dan değil Yezîdî'den almalarıdır. İbn Mücâhid, Ebû Amr kıraati için Yezîdî'yi esas almasının sebebini onun kendisini bu kıraate adaması ve zaptının diğer talebelere göre daha kuvvetli olması ile açıklamaktadır (Zehebî, I, 322). İbn Ebü'l-Atâhiye'nin, tamamı Ebû Amr b. Alâ'ya dayanmak üzere Yezîdî'den 10.000 varak yazdığının belirtilmesi onun bu hocasından istifadesinin derecesini göstermektedir (Kemâleddin el-Enbârî, s. 82). Yezîdî kıraatte ayrıca Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'a talebelik yaptı ve onun kıraatini kendisinden çocukları rivayet etti. Yezîdî'nin adını kıraat alanında öne çıkaran bir diğer husus, şâz sayılan ve bizzat kendisine nisbet edilen kıraatinin meşhur on kıraate eklenmesiyle on dörtlü tasnif içinde yer almasıdır. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât adlı eserinde Yezîdî'yi on ikinci imam olarak zikreder; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer bi'l-ḳırâʾâti'l-erbaʿate ʿaşer adlı eserinde onu izler. Yezîdî'nin şâz kıraatini kendisinden Süleyman b. Hakem ve Ahmed b. Ferah rivayet etti. Yezîdî üzerine tez hazırlayan Râbiye Muhammed Hasan Rebî' çeşitli kaynaklarda ona nisbet edilen şâz okuyuşları derlemiş ve bunların karakteristik özellikleriyle ilgili bazı tesbitlerde bulunmuştur (Ebû Muḥammed el-Yezîdî, s. 207-208).

Basra dil mektebine taassup derecesinde bağlı olan Yezîdî, Kûfe dil mektebi temsilcilerinden Ali b. Hamza el-Kisâî ile Bağdat'ta birlikte ders verdikleri mescidde ya da sarayda yaptığı tartışmalarıyla da bilinir, ayrıca nahiv ve lugat alanlarında derin bilgiye sahipti. Fesahatiyle tanınan Yezîdî şiir alanında da temayüz etmekle birlikte Abbâsîler ve Bermekîler döneminde yazdığı şiirlerini yaktığı zikredilir (Merzübânî, s. 498). Hayatının sonlarına doğru zühde yöneldiği, kendini ibadete verip daha önce gazel ve lehviyyât tarzında yazdığı şiirler dolayısıyla pişmanlık duyduğu yolundaki rivayetler dikkate alındığında (Sıbtu'l-Hayyât, I, 251) gençlik yıllarına ait şiirleri sebebiyle böyle bir yola girdiği tahmin edilebilir. Diğer taraftan oğlu İsmâil'den Hârûnürreşîd ve Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî için yazdığı övgü şiirlerinin duyurulmamasını istemesi (Fleischhammer, CXII [1962], s. 303) gelecekte ailesiyle ilgili bazı siyasal kaygılar taşıdığını düşündürmektedir. Kaynaklarda Yezîdî'nin Mu'tezile mezhebine meylettiği bildirilmekle beraber Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin kendisine nisbet ettiği bazı beyitler dışında

(Aḫbârü’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn, s. 62) bunu destekleyecek bir bilgi bulunmamaktadır. Yezîdî 202 (817) yılında Me’mûn ile birlikte gittiği Merv’de vefat etti; onun Bağdat’ta öldüğü de zikredilir.

Eserleri. 1. Müşâcerâtü Ebî Muḥammed el-Yezîdî ve’l-Kisâˀî bi-ḥażreti’r-Reşîd. Yazma bir nüshasının Kâzımiyye’deki Muhammed el-Hemedânî’nin özel kütüphanesinde mevcut olduğu bildirilmektedir (Sezgin, IX, 64). 2. Ġarîbü’l-Ḳurˀân. Endülüs’te bu adla bir kitabın Yezîdî’ye nisbet edildiği belirtilmişse de (İbn Hayr, s. 67) eserin oğlu Abdullah’a izâfe edilen kitap olması muhtemeldir (bk. YEZÎDÎ, Abdullah b. Yahyâ). 3. Kitâbü’n-Nevâdir fi’l-luġa. Asmaî’nin aynı adı taşıyan kitabına benzediği ve aynı hacimde olduğu belirtilen eser Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî için yazılmıştır; Süyûtî’nin el-Müzhir’de iktibaslarda bulunduğu kaynaklar arasında yer alır (Râbiye M. Hasan Rebî’, s. 22). 4. Muḫtaṣar fi’n-naḥv. Me’mûn’un çocukları için kaleme alınmıştır. 5. Kitâbü’n-Naḳṭ ve’ş-şekl.

6. Kitâbü’l-Maḳṣûr ve’l-memdûd. 7. Kitâbü’l-Müşkil (İbnü’l-Cezerî, II, 377). Râbiye M. Hasan Rebî‘, Yezîdî hakkında yüksek lisans tezi hazırlamış (Ebû Muhammed el-Yezîdî: Ḥayâtühû ve eṡeruhû fî ˁulûmi’l-ˁArabiyye [yüksek lisans tezi, 1403/1983], Câmiatü Ümmi’l-kurâ), Muhsin Gayyâz, Yezîdî ailesinin şiirlerini Şiˁrü’l-Yezîdiyyîn adıyla derlemiş (Necef 1973), Manfred Fleischhammer de bu ailenin Abbâsî sarayındaki edebî faaliyetleri konusunda bir makale yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî, Ġarîbü’l-Ḳurˀân ve tefsîruh (nşr. M. Selîm el-Hâc), Beyrut 1405/1985, s. 25; İbn Kuteybe, el-Maˁârif (Ukkâşe), s. 544, 597; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, XX, 231-232; Ebû Saîd es-Sîrâfî, Aḫbârü’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 56-58, 60-63, 73; İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî şevâẕẕi’l-Ḳurˀân (nşr. G. Bergsträsser), Kahire 1934, tür.yer.; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 61-

66, 76-86; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 89-91; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 498-499; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 85; Sıbtu'l-Hayyât, el-Mübhic fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1427/2006, I, 247-251; İbn Hayr, Fehrese, s. 67; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 81-84; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 320-323; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 375-377; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 98-99, 105; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 75; Sezgin, GAS, IX, 41, 63-64; Râbiye M. Hasan Rebî', Ebû Muhammed el-Yezîdî: Hayâtühû ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ʿArabiyye (yüksek lisans tezi, 1403/1983), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, tür.yer.; M. Fleischhammer, "Die Familie Yazidi, ihre literarische Wirksamkeit und ihre Stellung am Abbasidenhof", ZDMG, CXII (1962), s. 299-308; R. Sellheim, "al-Yazīdī", EI² (İng.), XI, 316-317.

Mehmet Suat Mertoğlu

YEZÎDİYYE

(اليزيديّة)

Daha çok Türkiye, Irak ve İran'da görülen senkretik bir inanç sistemi ve bu inanca mensup topluluklara verilen ad.

Yezîdî ismi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fırka mensuplarının İran'ın Yezd şehri sakinlerinden olması sebebiyle bu isimle anıldığı, Yeni Farsça'da "melek, tanrı" mânasında ized, Avesta dilinde "saygı ve ibadete lâyık" anlamında yezata, Pehlevîce'de ve modern Farsça'da "tanrı" mânasındaki yezdân kelimeleri yanında "tanrıya kulluk eden kimseler" anlamında ezidî, izidî, izdî kelimelerinden geldiği de söylenmiştir. Diğer bir anlayışa göre fırka mensuplarına, Emevî Halifesi I. Yezîd'e bağlılıkları ve onu beşer üstü bir varlık kabul etmelerinden dolayı bu ad verilmiştir. Son zamanlarda yapılan araştırmalar Yezîdiyye isminin I. Yezîd'le yakın ilgisinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca söz konusu topluluk, Melek Tâvus'a (Kral Tâvus, Azâzîl) inandığından küçültücü bir isim olarak "abedetü'l-İblîs" (şeytana tapanlar) şeklinde de nitelendirilmektedir. Bu arada Yezîdiyye'nin, Hâricî (İbâzî) fırkalarından Yezîdiyye ile (Yezîd b. Ebû Üneyse'ye [Enîse] mensup fırka) ilişkilendirilmesinin doğru olmadığını belirtmek gerekir. Kendilerini etnik bakımdan Kürt kabul eden fırka mensupları daha çok Ezidî ve Yezîdî isimlerini kullanmaktadır (Menant, s. 52; İA, XIII, 415).

Yezîdiyye'ye dair ilk araştırmalarda bu grup, Mazdeizm ve Maniheizm gibi Doğu'nun eski kültürlerinin bir devamı gibi görülmüş, inandıkları melekler pagan kültürünün tanrıları olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki araştırmalarda Yezîdîliğin İslâm'dan sapan bir cereyan olduğu, hareketin temelinde Abbâsîler'in ilk dönemindeki aşırı Emevî taraftarlığının yer aldığı ortaya konmuştur. V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda iyice ortaya çıkan bu aşırılık birçok taraftar bulmuş, son Emevî halifesi II. Mervân'ın Kürt asıllı bir câriyeden doğması bu taraftarlığı önemli ölçüde etkilemiştir. Emevîler'in yıkılması üzerine Hakkâri dağlarına çekilen ve Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinde birkaç defa ayaklanan, fakat zamanla

hareketliliğini kaybeden söz konusu topluluklardan bir kısmı tasavvufa yönelmiş, bu gruba mensup olan, Adî b. Müsâfir'in müjdecisi sayılabilecek Hakkârili Ebü'l-Hasan Ali (ö. 484/1091) inzivaya çekildiği Sincar'da pek çok taraftar edinmiştir. VI. (XII.) yüzyılda bu cemaat Adî b. Müsâfir'i kutsal bir şahsiyet kabul ederek inançlarının merkezine yerleştirmiştir.

Adî b. Müsâfir, Emevî asıllı olup Ba'lebek'te doğdu; Abdülkādir-i Geylânî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Ahmed er-Rifâî, Ebü'l-Vefâ el-Hulvânî gibi âlimlerden ders aldı; dört yıl Medine'de kaldı ve Adeviyye tarikatını kurdu. Ardından Hakkâri'de inzivaya çekildi; Sünnî inanış çerçevesinde faaliyet gösterdi. Şîa'ya karşı çıkarak Muâviye b. Ebû Süfyân'ı savunan Adî b. Müsâfir doksan yaşlarında vefat etti (557/1162). Mezarı Musul'un 65 km. kuzeyinde Lâliş (Lâleş) denilen yerde yaptırdığı zâviyededir. Yerine geçen oğlu Şeyh Hasan zamanında Şîa'nın I. Yezîd'e lânet etmesi üzerine Adî b. Müsâfir'e bağlanan topluluk Yezîd'i savunmaya başladı; Şeyh Adî ve Yezîd hakkında aşırılığa kaçarak sapık bir hüviyete büründü. Şeyh Adî'yi kutsallaştırdı ve I. Yezîd'i insan üstü bir varlık kabul ederek onun ilâh olduğunu iddia etti. Müridlerine göre Şeyh Adî onların namazlarını kılıp oruçlarını tuttuğu için bu tür mükellefiyetlerden muaftırlar. Şeyhin türbesi civarında yapılan çalgılı, içkili âyinler muhafazakâr halkın tepkisini çektiğinden türbe tahrip edildi, şeyhin kemikleri mezarından çıkarılarak yakıldı ve müridlerinin çoğu öldürüldü. Ancak daha sonra tekrar yaptırılan türbe Yezîdîler'in kıblesi, tavaf ve ziyaret mekânı haline geldi. 1259'da Hakkâri'ye ve Sincar'a saldıran Hülâgû'nun bu bölgeleri tahrip etmesi ve Adeviyye'nin şeyhi olan Fahreddin'in öldürülmesinin ardından cemaat mensupları Yezîdîler adıyla Irak, Suriye ve Güneydoğu Anadolu'da yayılmaya başladı. Yezîdîlik'le ilgili önemli bilgiler daha çok Kürtler'in tarihi, kabileleri ve bulundukları yerler hakkında bilgi veren Şeref Han Bitlisî'nin Şerefnâme adlı eserinde yer alır.

Akkoyunlular, Safevîler ve Osmanlılar'la doğrudan yahut dolaylı biçimde temas kuran Yezîdîler için Safevî ve Osmanlı dönemleri bir çöküş devresi oldu; Kürt kabileleri arasında Yezîdîliği kabul edenler önemli miktarda azaldı. Bunda Yezîdîliği tanımaya başlayan âlimlerin onların küfre düştüğü yolunda verdikleri fetvalar etkili oldu; bu sebeple fırka mensupları kendi içine çekildi, zaman zaman da isyan etti. XIX. yüzyılda Osmanlılar, Yezîdîler'i müslüman ve Ehl-i kitap kabul etmediğinden cemaat iyice kendi

içine kapandı ve devlet otoritesinden uzak dağlık bölgelerde yaşamayı tercih etti. 1872'de askerlik için bedel ödeyen Yezîdîler'in durumu nisbeten düzeldi, devlet de kendilerini Ehl-i kitap kabul etti. II. Abdülhamid devrinde cemaat dışı azınlıkların askerlikten muaf tutulmaması ve bulundukları yerlerde ibadethane yapmalarının istenmesi Yezîdîler'in silâha sarılmaları ve daha uzak bölgelere intikal etmeleri sonucunu doğurdu. Ancak Yezîdîler'e baskı yapıldığı haberlerinin Batılı devletlerin İstanbul temsilciliklerine ulaştırılması ve bunun Tanzimat Fermanı'na aykırı olduğunun dile getirilmesi üzerine Yezîdîler daha rahat bir ortama kavuştu. Cumhuriyet döneminde Yezîdîler'le devlet arasında herhangi bir problem çıkmadı; Irak'ta da zorunlu askerlik ve çocuklarını okullara

gönderme mecburiyeti karşısında Yezîdîler bu kanunlara itaat etti.

Zerdüştîlik, Maniheizm, Mitraizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan, ayrıca İslâm ve tasavvuftan büyük ölçüde etkilenen Yezîdîler'in kendi içlerine dönük yaşantılarından dolayı inanç ve ibadet esaslarının tam olarak belirlenmesi mümkün değilse de bazı bilgilere ulaşılabilmektedir. Yezîdî inancının merkezinde Tanrı ile birlikte O'nun yarattığı yedi melek ve bu melekleri idare eden Melek Tâvus bulunmaktadır. Tanrı inancı açık biçimde ortaya konulmamakla beraber Yezîdîler bin bir ismi arasında en sevileni Hudâ olan, yedi kat göğü ve yeri yaratan, mutlak kādir bir tanrının varlığına inanmaktadır. Onlara göre tanrı sonsuz iyidir; dünyayı uzaktan yönetmekte ve gücünü kendisine yardım eden melekler yahut tanrı-melekler vasıtasıyla göstermektedir. Bu melekler Azâzîl, Derdâîl, İsrâfil, Mîkâil, Cebrâil, Samuel ve Nurael'dir. Bunlar sırasıyla mezhep büyükleri yahut emîrleri olan Şeyh Adî, Şeyh Hasan, Şeyh Şemseddin, Şeyh Ebû Bekir, Şeyh Sâceddin, Şeyh Sadreddin ve Şeyh Fahreddin'de bedenleşmiştir. Bu inanç genelde Yezîdî toplumu tarafından kabul edilmekte, meleklerin zaman zaman yere indiklerine, dünyanın düzenini sağlayacak kutsal metinler ve kurallar getirdiklerine, kendilerine vekâlet edecek şeyhler bıraktıktan sonra cennete çekildiklerine inanılmaktadır. Meleklerin içinde özellikle, tavus kuşu şeklinde tasavvur edilen Tâvus önemlidir. Yezîdî kozmolojisine göre Melek Tâvus, Âdem'in yaratılışından sonra Âdem'e secde etmeyi reddeder, ancak bu reddediş onun Tanrı'ya olan bağlılığındandır. Bununla birlikte isyan etmesi Melek Tâvus'u derin bir vicdan azabına sürükler; azabın tesiriyle akan göz yaşları cehennem ateşini söndürür. Tanrı bu samimiyeti

karşısında onu affeder ve dünyaya dair her türlü yönetimi kendisine devreder. Bu yaratılış öyküsü, Yezîdîliğin gnostik gelenekten kaynaklanan ikinci tanrı (demiorgus) doktrinine kadar uzanır. Gnostik modele göre Tanrı yaratılışla ilgili görevleri ikinci bir tanrıya devredip kendisi mutlak egemenlik alanına çekilir.

Yezîdîliğin kutsal metinleri hacim itibariyle son derece kısa olan, "vahiy kitabı" anlamındaki Kitâbü'l-Celve (Cilve) ile "siyah kitap" anlamındaki Muṣḥaf-ı Reş adlı iki kitaptır. Yazarları belli olmayan metinlerden ilki Şeyh Fahreddin'e, ikincisi Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilir. XIX. yüzyılın sonlarına kadar bilinmeyen bu kitaplar, önce Edward Granville Browne ve daha sonra P. Anastase tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır. Bir girişle beş bölümden meydana gelen Kitâbü'l-Celve'de Melek Tâvus'un bütün varlıkların ilki olduğu, bu kitapla insanları irşad ettiği, ilk insana hitap ederek evrensel gücünü kanıtladığı, kendisine tâbi olanları mükâfatlandıracağı, karşı gelenleri cezalandıracağı belirtilmekte, ayrıca tenâsühe işaret edilmekte, Melek Tâvus'u temsil eden resme saygı gösterilmesi ve onunla ilgili hizmetleri yerine getirenlere itaat edilmesi istenmektedir. Yezîdîler'in yaratılış hikâyesiyle başlayan Muṣḥaf-ı Reş'te ise Melek Cebrâil ile Fahreddin'in değeri vurgulanmakta, Yezîdî hükümdarlarının bir listesi verilmektedir; dinen yasaklanmış olan konular ele alınıp tekrar hükümdarların anlatımına dönüldükten sonra ikinci bir yaratılış rivayetiyle metin sona ermektedir.

Yezîdîlik'te ibadetler önemli bir yer tutar. Sabah ve akşam vakitlerinde yerine getirilmesi gereken namaz için sadece eller ve yüz yıkanır. Sabah vakti güneşin doğuşu esnasında güneşe karşı ayakta durulup kollar göğüs üzerinde çapraz olarak bağlanır ve, "Ey şems! Bizi bedbahtlığa ve düşmanlığa karşı koru. Ey rab! Milletine lutufkâr ol, onu müreffeh kıl, neslimizi koru. Şahidimiz Melek Tâvus'un ismidir" şeklindeki dua okunur. Akşam da güneşe karşı durularak aynı dua tekrar edilir. Yezîdîler, aralık ayının ilk pazartesi gününden itibaren güneş bayramında üç gün ve 18 Şubat'taki Hızır-İlyas bayramından önce üç gün olmak üzere yılda iki defa oruç tutarlar. Din adamlarına mahsus olan oruç ise yılda seksen güne ulaşır. Hac için ziyaret edilen mekân, Lâleş vadisinde bir dağın eteğindeki Adî b. Müsâfir'in türbesi olup bu ziyaret her yıl 15-20 Eylül arasında yapılır. Mâzereti bulunmayan Yezîdîler her yıl buraya gitmek zorundadır.

Yezîdîler'de din sınıfı dışındaki halka mürid adı verilir. Müridler gelirlerinin % 10'unu şeyhlere, % 5'ini pîrlere, % 2,5'unu da cemaatin fakirlerine zekât olarak vermekle yükümlüdür. Günümüz Yezîdî toplumunda bu nisbetler fazla görüldüğünden sadece doğum, sünnet, evlilik ve ürün kaldırma gibi vesilelerle din adamlarına bir miktar yardımda bulunulur.

Sünnetsiz bir Yezîdî'nin kestiği kurban helâl kabul edilmez. Sünnet olma, sünnet neticesinde ortaya çıkan kirvelik ve âhiret kardeşliği toplumdaki önemli sosyal kurumlardır. Her Yezîdî'nin bir şeyhi, bir pîri ve bir âhiret kardeşi vardır. Bunlar hazır olmadıkça ölen Yezîdî'nin cenaze namazı kıldırılmaz. Evlenme Yezîdî toplumu içinde gerçekleşir ve her sosyal tabaka ancak kendi arasında evlilik yapabilir. Bayramlardan bir kısmının tarihi bellidir, bir kısmı ise değişik tarihlerde kutlanır. Her yıl aralık ayının ilk günü "ida rosa" (güneş bayramı), bu bayramın bitiminden hemen sonra Sultan Ezi (Yezîd), 18 Şubat'ta "ida Hızır-İlyas" ve nisan ayının ilk çarşamba günü yeni yıl bayramı olan "ida serisale" kutlanır. Üç yıl süreyle nisan ayında, üç yıl yaz başında, üç yıl sonbahar başında ve sonraki üç yılda aralık ayı içinde kutlanan "ida dahiye" (ölüler bayramı), ramazan bayramından bir gün sonra kutlanan "ida ramazan", müslümanların kurban bayramından iki gün önce kutlanan "ida heciya" (ida kurban), Hz. Îsâ adına kutlanan ve paskalya gününe rastlayan "ida Îsâ" Yezîdîlik'te tarihleri değişen bayramlardır.

Sosyal tabakalaşma ve dinî teşkilâtlanmanın bulunduğu Yezîdîlik'te Yezîdîler emîrler, şeyhler, pîrler, kavvâller, fakirler ve müridler olmak üzere beş kısma ayrılır. Dinî hiyerarşinin en üst kademesinde Yezîd ve Şeyh Hasan'dan gelen Şeyhân emîri ve ailesi yer alır. Maddî ve mânevî bütün otoriteyi temsil eden emîr kendisine karşı gelen herkesi cemaat dışı bırakabilir. İktidarı yalnız kendi bölgesinde geçmekle birlikte bütün toplumda saygı görür. Şeyh Adî vakıflarından ve Melek Tâvus timsallerinin teşhirinden toplanan gelirlerin büyük miktarı kaydıhayat şartıyla bu görevi yürüten emîre aittir. Şeyhler, insanların uyacağı kanunları tesbit etmek için bedenleşen melekler yahut onların dünyadaki nesilleridir. Sıkıntıya düşen her mürid onlardan yardım diler. Şeyhlerin evleri mâbed gibidir. Ayrıca onlar bayram vakitlerini belirler, ziyaret mahalleri ve makamlarını muhafaza eder. Buna karşılık müridleri kendilerine yılda bir veya iki defa

belirli bir vergi ödemek zorundadır. Şeyhlerle birlikte görev yapan pîrler onlarla aynı aileye mensup değildir. Şeyhler Adî'nin soyundan, pîrler ise onun müridlerinin neslindendir. Âyinler esnasında şeyhlere yardımcı olan pîrler gerektiğinde onlara vekâlet eder. Şeyhân bölgesinin bazı köylerinde ikamet eden kavvâller Şeyh Adî şenlikleri sırasında mûsiki icra edip ilâhiler okurlar. Bunların diğer bir görevi de her yılın belirli zamanlarında hacca gidemeyenler için Melek Tâvus timsalini dolaştırıp bunun halk tarafından öpülerek çevresinde tavaf edilmesini sağlamaktır. Başlarına siyah başlık giydikleri için "karabaşlar" diye anılan kavvâller cemaatin âbid ve zâhidleridir. Tıraş olmayan, sakallarını kesmeyen, tütün ve alkol kullanmayan, her türlü refahtan uzak

duran bu kimseler yılda doksan iki gün süreyle oruç tutarlar. Bunun yanında Şeyh Adî Türbesi'nin hizmetini yerine getiren köçekler, çavuşlar ve ferrâşlar vardır. Müridler ise Yezîdîler'in halk tabakasıdır.

Yezîdîlik'te fasulye, marul, bakla, lahana ve balık, geyik, domuz ve horoz eti haramdır. Melek Tâvus'un rengi olan mavi renkli elbise giymek de yasaktır. Bıyık kesmek günahtır. Yılan, akrep, boğa gibi hayvanlar kutsal sayılır. Şeytan, mel'un, lânet gibi kelimeler Melek Tâvus'u ima ettiği düşüncesiyle telaffuz edilmez. Beyaz, siyah, kırmızı, yeşil ve kahverengi gibi renkler kutsal kabul edildiğinden daha çok bu renklerde elbiseler giyilir. Genellikle köylerde yaşayan, gerekmedikçe şehirlerde yerleşmeyen Yezîdîler günümüzde İran'ın çeşitli yerlerinde, Ermenistan'da Tiflis ve Erivan ile Gürcistan'da Batum'un köylerinde, Irak'ta Sincar dağlarında, Türkiye'de Batman, Nusaybin, Siirt'in Beşiri ve Kurtalan ilçeleriyle Hakkâri'nin dağlık bölgelerinde yaşamaktadır. Son zamanlarda terör yüzünden Güneydoğu Anadolu'dan çok sayıda Yezîdî, Batı ülkelerine iltica etmiştir. Toplam Yezîdî nüfusu 300-400.000 kadar tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, XIII, 499-506; Ebü'l-Ferec, Târîḫ, II, 595; İbnü'l-Fuvatî, el-Ḥavâdiṡü'l-câmiʿa (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İmâd

Abdüsselâm Raûf), Beyrut 1997, s. 315; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, Kahire 1323, I, 262-317; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 65-80; Hayyâtzâde M. Zührî, el-Ferîdetü's-seniyye fî beyâni akāidi'l-Yezîdiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 9369, vr. 8a-14a; Ahmed Teymur Paşa, el-Yezîdiyye, Kahire 1352; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu'l-Yezîdiyye ve aṣlü ʿaḳīdetihim, Bağdad 1354/1935; M. S. Menant, Les Yézidiz: Episodes de l'histoire des adorateurs du diable, Paris 1892, s. 52; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1993, s. 228-230; J. S. Guest, Yezidilerin Tarihi (trc. İbrahim Bingöl), İstanbul 2001; Erol Sever, Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, İstanbul 2006; Mehmet Sait Çakar, Yezidîlik: Tarih ve Metinler, Ankara 2007; Tanıl Yaşar, Yezidilik, İstanbul 2008; I. Joseph, "Yezidi Texts", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXV/2, Chicago 1909, s. 118-156; A. Mingana, "Dewil-Worshippers: Their and Their Sacred Books", JRAS (1916), s. 505-526; Mehmed Şerefeddin, "Yezîdîler", DİFM, I/3 (1926), s. 1-29; I/4 (1926), s. 273-275; K. Avvâd, "el-Merâciʿ ʿani'l-Yezîdiyye", Machriq, LXIII, London 1969, s. 673-732; M. Ahmed Dehmân, "Nâfiẕe tüṭıllü ʿalâ târîḫi'l-Yezîdiyye", MMLADm., XLIV/3 (1969), s. 596-602; Th. Menzel, "Yezîdîler", İA, XIII, 415-423; a.mlf., "Kitāb al-D̲jilwa", EI² (İng.), V, 208-210; a.mlf., "Yazīdī", Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, s. 641-645; P. G. Kreyenbroek, "Yazīdī", EI² (İng.), XI, 313-316; Süleyman Uludağ, "Adeviyye", DİA, I, 374; a.mlf., "Adî b. Müsâfir", a.e., I, 381.

Ahmet Taşğın

YIL

Dünyanın güneş, ayın dünya etrafındaki bir dolanımını ifade eden kavram

(bk. TAKVİM).

YILAN

Çok uzun yaşaması, genellikle normal yolla ölmemesi ve kendini yenileme (yılda iki defa kabuk değiştirme, düşen veya kopan organlarını yenileyebilme) özelliğinden dolayı eski dönemlerden beri insanlar yılanların doğa üstü güce sahip olduğunu düşünmüşlerdir (Arapça'da yılan "uzun yaşayan" mânasında hayye kelimesiyle karşılanır, uzun ömürlü kişilere de mecazen hayye denir, bk. Lisânü'l-ʿArab, "ḥyy" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥyy" md.). Bu özellikleri yanında yerde kayarak hızlı hareket etmesi, bazı türlerinin zehirli oluşu sebebiyle hem sinsi tabiatlı ve tehlikeli hem de gizemli kabul edilen yılanla ilgili karşıt anlayışlar ortaya çıkmış, bu hayvan bir yandan hayat ve kutsallıkla, diğer yandan ölüm ve kötülükle ilişkilendirilmiştir. Zerdüştîlik (Mecûsîlik) gibi bazı dinlerce lânetlenirken Orta ve Güney Amerika ile Güney Afrika'nın yerli toplumlarında, Sumer, eski Mısır, eski Arap, eski Yunan ve Roma ile Gnostik Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde ve toplumlarda yılana saygı gösterilmiş, hatta tapınılmıştır. Fakat bu kültürlerde de yılanla ilgili birbirine zıt telakkiler yan yana yer almıştır.

Yılan çoğu mitolojide su ve toprakla, aynı zamanda gök ve yer altı âlemiyle ilişkilendirilmiştir. Muhtemelen belli dönemlerde deri değiştirerek yenilenmesi ve su kaynaklarına yakın yerlerde yaşamasından dolayı ayın işaretlerinden ve görünümlerinden sayılan yılan (ayın gölgesinden sıyrılması ile yılanın derisinden sıyrılması arasındaki benzerlik) birçok kültürde bir ay gücü olarak verimliliği ve doğurganlığı, ölümsüzlüğü ve yeniden doğuşu, bilgiyi/hikmeti temsil etmektedir (ayrıca bk. SU). Bilhassa Güneydoğu Asya (Hint ve Çin) ve Okyanusya kültürlerinde yılanın yağmur üzerindeki etkisi sayesinde hem verimliliği ve doğurganlığı hem de yıkımı ve ölümü kontrol ettiğine inanılmakta ve yılana tapınma merasimleri icra edilmektedir. Eski Mezopotamya'da da evrensel bereketi sağlayan tanrıçaların âyinlerinde ve tasvirlerinde yılan motifi bulunmaktadır. Bu tanrıçalar aynı zamanda cenaze ilâheleri kabul edildiğinden yılanlar ölülerin ruhlarına giren bir ölüm hayvanı ve kabile atası haline gelmiştir (Eliade, s. 169). Yılan, yenilenme sembolizmine paralel olarak özellikle gnostik kültlerin cemaate katılım âyinlerinde yer almıştır. Yine çeşitli kültürlerde

(Mezopotamya, eski İran ve eski Yunan) ve Tevrat'ta geçen Aden Bahçesi hikâyesine (Tekvîn, 2-3. bablar) benzer şekilde yılanın tanrılar tarafından insana bahşedilen ölümsüzlüğü çaldığına dair efsaneler anlatılmıştır. Ancak bütün bu efsanelerin, yılanın ya da bir deniz canavarının kutsal su veya ölümsüzlük kaynağına (hayat/altın elma ağacı, gençlik pınarı, ölümsüzlük suyu/bitkisi, yer hazineleri vb.) bekçilik ettiği şeklindeki ilkel bir efsaneden kaynaklandığı ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 164-165).

Ayla bağlantısına paralel olarak yılan kadınla ve cinsellikle de ilişkilendirilmiştir (fallik sembol). Yılanın regl dönemlerini yönettiğine inanılmış, Pers ve yahudi (Rabbânî) geleneklerinde ilk kadının yılan tarafından ayartıldıktan hemen sonra âdet görmeye başladığına yönelik efsaneler yer almıştır. Ayrıca eski Yunanlılar ve Romalılar arasında yaygın bir inanç olarak erkek veya yılan şekline giren ayın kadınlarla çiftleştiğine inanılmış, yarı-tanrı konumundaki Grek kahramanlarının annelerinin yılanla çiftleşmesinden dünyaya geldiği kabul edilmiştir. Benzer bir inanış kahramanların soyunu ejderhalara dayandıran Çin, Avustralya ve Endonezya mitolojilerinde de mevcuttur. Antik dünyada bâkire doğum mitlerinde kadınların yılan tarafından döllenişine dair referans bu inancın uzantısıdır.

Yılan aynı zamanda çoğu mitolojide -genelde kaos/kötülük ilkesi şeklinde- yaratılışla ilişkilendirilmiş, kendisinden dünyanın ve insanların yaratıldığı ilk varlık olarak kabul edilmiştir. Mezopotamya mitolojilerinde suda yaşayan ejderha motifi dünyanın yaratılmasından önce var olan bölünmemiş birliği (kaos) temsil etmektedir. Sumerler'in boynuzlu yılan biçiminde sembolize edilen yer altı tanrısı Ningişzida, içinden hayatın çıktığı ve tekrar ona döndüğü sudan meydana gelen boşluğun ilk örneğidir (arketip). Bâbil yaratılış hikâyesine göre Tanrı Marduk ejderha şeklindeki su canavarı Tiamat'ı yendikten sonra onun vücudundan göğü ve yeri yaratmıştır. Aynı mücadele Ken'an inancında Tanrı Baal ile deniz yılanı Lotan/Yam arasında geçmektedir. Tanrının sularda yaşayan yılan veya ejderha biçimli kaos canavarını

(Leviyatan/Rahav) yenmesi temasına Eski Ahid'de de rastlanmaktadır (İşaya, 27/1; 51/9; Mezmurlar, 74/12-14; Tekvîn, 1/1-2). Benzer şekilde bir Hint efsanesine göre yaratılış, Tanrı İndra'nın kaosu temsil eden ve hayatın

sularını ele geçiren su ejderhası Vritra’ya karşı zaferiyle gerçekleşmiştir. Hitit mitolojisinde de gök tanrısı Teşup ile su ejderhası İlluyanka arasında cereyan eden kozmik bir savaş teması yer almaktadır. Kuzey Sumatra yerlilerinde de rastlanan bir Batı Afrika efsanesine göre hem ay hem güneşle özdeşleştirilen yaratıcı-ana her şeyi, hareketin ilkesi olan gök kuşağı yılanının ağzında veya sırtında yeryüzünü dolaşarak yaratmış, bütün yeryüzü yaratıldıktan sonra yılandan, dünyayı dengede tutmak üzere kuyruğunu ağzına alarak dünyayı çevreleyen bir çember haline gelmesini istemiştir. Bu inanca göre dünyanın sonu yılanın kuyruğunu tamamen yutmasıyla gerçekleşecektir. Kuyruğunu ağzına alıp çember oluşturan yılan motifi (uroboros) sonsuzluğun ve yeniden doğumun sembolü olarak eski Mısır, Germen ve eski Yunan geleneklerinde de mevcuttur. Ofitler, Naasenler gibi gnostik hıristiyan çevrelerinde de aynı sembolizm bulunmaktadır. İlk tanrıların (Amun, Atum, Neith vb.) yılan şeklinde tasvir edildiği eski Mısır’a ait bir yaratılış efsanesinde koç başlı yılan Khonsu’nun kozmik yumurtayı döllediğinden bahsedilmektedir. Eski Yunan’a ait benzer bir yaratılış efsanesinde de güvercin biçimli Tanrıça Erinoma kendi oluşturduğu yılan Ofion’la çiftleştikten sonra dünya yumurtasını meydana getirmiş, daha sonra Ofion’a bu yumurtanın etrafında çember halinde kuluçkaya yatmasını söylemiş, bunun sonucunda yumurtadan güneş, ay, yıldızlar ve bütün canlılarla birlikte yeryüzü meydana gelmiştir. Ancak yılanın kibirlenmesi üzerine tanrıça onu ceza olarak yer altına göndermiştir (düşmüş/günahkâr melek şeytan karakteriyle benzerlik). Bazı efsanelerde ise yılanın kendisi yaratıcı tanrı veya tanrıça konumuna çıkarılmıştır (Fiji yerlilerinin yılan tanrısı Ndengei, eski Ken‘anlı toplumların dişi yılanı Aşera/İştar gibi). Avustralya yerlileri arasında da gök kuşağı ile irtibatlandırılan, kâinatı şekillendirdiği veya ayakta tuttuğu kabul edilen kozmik yılan inancı mevcuttur. Kimi yerli topluluklar ise (Guatemala, Avustralya, Togo) bizzat yılanın soyundan geldiklerini kabul etmiştir.

Zehirin aynı zamanda panzehir gibi kullanılması ve hayat vermesi dolayısıyla yılan Sumer, eski Mısır, eski Yunan ve eski Türk kültürlerinde şifa verici özelliğe sahip kabul edilmiştir. Yılan yerin altından, hayat ağacının köklerinden yeryüzüne çıkan ve ona ait bütün sırları bilen bir varlık olarak daima hayat ağacı ile özdeşleştirilmiştir. Yılanın yaşama ve sağlığa ait fonksiyonu hayat ağacı ile bu ilişkisinden kaynaklanır. Eski Mısır’da ülkenin en önemli sağlık merkezi Teb şehrinin (Türkçe’deki tıp

kelimesi buradan gelmektedir) totemi yılandı. Eski Yunan'da tıp tanrısı Asklepius önceleri yılan biçiminde, sonraları hayat ağacının stilize formu olan asâya sarılmış bir veya iki yılan eşliğinde tasvir edilmiş, onun adına kurulan üç meşhur tedavi merkezinde (Epidaurus, Pergamum/Bergama, İstanköy/Kos adası) kutsal yılanlar bulundurulmuştur. Günümüzde hekimliğin sembolü olan ve ilk örneğini Sumer'de bulan çift yılanlı asâ motifi tanrıların ve insanların koruyucusu ve kılavuzu kabul edilen, İslâm geleneğinde de İdrîs peygamberle özdeşleştirilen Grek Tanrısı Hermes'in beraberinde taşıdığı bir semboldür. Asâ gücü ve hayat ağacını, yılan ise gençliği ve yenilenmeyi, aynı zamanda hayat ağacının koruyuculuğunu temsil etmektedir. Yahudi ve İslâm geleneklerinde Hz. Mûsâ ile bağlantılı olarak mûcizevî şekilde yılana dönüşen, aynı zamanda sular üzerinde etkili olan asâ motifi yer almaktadır (Çıkış, 7/8-21; el-A'râf 7/107, 117; Tâhâ 20/20; eş-Şuarâ 26/32; en-Neml 27/10).

Yılan ile ölüm ve ruhlar arasında kurulan ilişki bağlamında Afrika ve bilhassa Madagaskar'ın, Güneydoğu Asya ve Okyanusya'nın bazı kabilelerinde ataların öldükten sonra yılana dönüştüğüne ve yılan bedeninde yaşadığına inanılmıştır. Avustralya yerlilerinde (Aborjinler) ise ay kabile atası olarak görülmüş, toteminin de yılan olduğu kabul edilmiştir. Ruhun -ölüm veya rüya anında-bedeni yılan biçiminde terkettiği şeklindeki inanca paralel şekilde ölü ataların ruhlarının yılanlara yerleştiği ve kendi nesillerinden gelenlerin evlerini koruduğuna yönelik inançlar Avrupa toplumlarında da (İskandinav, Slav, Akdeniz vb.) mevcuttur. Özellikle antik dönemde mâbedleri, mezarları ve evleri koruduğuna inanılan yılanların Avrupa'da sütle beslendiklerinde eve sağlık, bolluk ve uğur getirdiklerine inanılmıştır. Çeşitli geleneklerde yılan/ejderha motifi ilâhî gücün ve siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da kullanılmıştır. Mısır güneş tanrısı Re'nin alnındaki yılan motifi düşmanlarını ortadan kaldırma özelliğine sahipken firavunların kraliyet sembolü şeklinde alınlarına taktıkları engerek yılanı motifi de onların hâkimiyetinin işareti kabul edilmiştir. Eski Mezopotamya mühürlerinde yer alan boynuzlu yılan motifi ve Çin'de imparatorluk sembolü olan ejderha tasviri de benzer bir işlev görmüştür.

Yılanın ölü ruhlarla ve yer altı âlemiyle bağlantısına paralel bir diğer vasfı da kehanetin, sırların ve hikmetin sembolü oluşudur. Yahudiler arasında ve eski Mısır'da kehanetle ilişkilendirilen yılan, Çin ve Hint inançlarında da

hikmetin sahibi ve sonsuzluk suyunun/yerin hazinelerinin koruyucusu kabul edilmiştir. Budist mitolojisine göre Buda, hikmet metinlerini (Prajnaparamita) koruma görevini büyük yılan krallara (Naga) vermiş, bu gelenekte yılanlar, diğer bazı hayvanların yanı sıra Budist doktrinin aktarımında aracı vazifesi görmüştür. Şaman geleneğinde yılan eti yendiğinde gelecekle ilgili bilgiye,

özellikle kuş diline vâkıf olunacağına inanılmıştır. Buna karşılık yahudi ve hıristiyan geleneklerinde, Eski Ahid'de yer alan Aden Bahçesi hikâyesinden hareketle (Tekvîn, 2-3. bablar) insanın yılanın yönlendirmesiyle elde ettiği bilginin onun cennetten düşüşüne yol açan yanıltıcı bilgi (cinsellik) olduğu kabul edilmiştir. Bu geleneklerde yılan fiziksel anlamda zehirli ve tehlikeli, sembolik olarak da kurnaz ve ayartıcı bir yaratık diye görülmüş, bilhassa hıristiyan inancında bütün kötülüklerin kaynağı kabul edilen şeytanla ilişkilendirilmiştir (Hezekiel, 29/3-5; İşaya, 27/1; Mezmurlar, 140/4; Vahiy, 12/7-9; 17/8; 20/2; Shabbath, 55b, 62b, 63a, 121b, 146a; "bilge yılan" motifi için bk. Matta, 10/16; yılan-şeytan-kadın bağlantısı ve bilgi-cinsellik ilişkisi için ayrıca bk. Pagels, s. 27-30; Gürkan, sy. 9 [2003], s. 27-30). İslâm geleneğinde de izleri görülen söz konusu anlayışta, yılanları kötülüğün ilkesi Ehrimen'in yarattığı kötü güçlerle irtibatlandıran Zerdüşt inancının etkisi olduğu kabul edilmektedir. Tevrat'ta Mûsâ peygamberin yılana dönüşen asâsı dışında Tanrı'nın çölde İsrâiloğulları'nın üzerine ceza olarak zehirli yılanlar gönderdiğinden, bu yılanlardan korunmak için yine Tanrı'nın emriyle Hz. Mûsâ'nın bronzdan bir yılan heykeli yapıp bir direğe (Nehuştan) astığından ve bu direğe sonraki dönemlerde takdime sunulduğundan bahsedilmektedir (Sayılar, 21/4-9; II. Krallar, 18/4). Bronzdan yılanın asılı olduğu bu direk hıristiyan geleneğinde Îsâ'nın çarmıha gerilişinin sembolü (tıpkı derisinden soyunan yılan gibi çarmıhta tabii bedenin ölüp mânevî bedenin ortaya çıkması) şeklinde yorumlanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yılan motifi sadece Hz. Mûsâ'nın asâsı bağlamında yer almıştır. Bununla birlikte eski Arap dininde var olan ay kültüyle bağlantılı yılan tapınmasına (Ved) karşılık İslâm geleneğinde yılan genellikle zararlı bir hayvan kabul edilmiş; cinlerin, sürüngenlerin ve özellikle yılanın kılığına girdiğine inanılmış, hatta yılanlar bir cin sınıfı olarak görülmüştür (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 14; Tirmizî, "Ṣayd", 15; Müslim, "Selâm", 139; Ebû Dâvûd, "Edeb", 173; Demîrî, I, 288; Mundkur, LXX/3-4 [1984], s.

217-224; cennetten düşüş kıssası üzerine yapılan tefsirlerde ortaya konan İblîs-yılan bağlantısı için ayrıca bk. Taberî, I, 561-562). Çeşitli hadislerde Resûl-i Ekrem'in yılanların öldürülmesini emrettiği, ev yılanlarına ise zarar verilmemesini tembihlediği nakledilmektedir (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 14; Ebû Dâvûd, "Edeb", 173).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 2001, I, 561-562; X, 343-346; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, I, 288-294, 391-405; J. Campbell, The Masks of God: Occidental Mythology, London 1965, s. 9-41; a.mlf., The Masks of God: Creative Mythology, New York 1991, s. 120, 151-155; E. Pagels, Adam, Eve and the Serpent, London 1988; M. Eliade, Patterns in Comparative Religion (trc. R. Sheed), London 1993, s. 163-171; Fuat Yöndemli, Tarih Öncesinden Günümüze Yılan, Ankara 2004; G. Pinch, Egyptian Myth: A Very Short Introduction, Oxford 2004, s. 52; A. Bingham, South and Meso-American Mythology: A to Z, New York 2004, s. 42, 94; N. Frye - J. McPherson, Biblical and Classical Myths: The Mythological Framework of Western Culture, Toronto-London 2004, s. 41, 78-79, 94, 144; L. Yang - D. An, Handbook of Chinese Mythology, Oxford 2005, s. 100-104; A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science and Ethics (ed. P. Waldau - K. Patton), New York 2006, s. 222-224; U.X.L. Encyclopedia of World Mythology I-V, New York 2009, s. 929-935; D. A. Leeming, Creation Myths of the World: An Encyclopedia, Oxford 2010, s. 11, 55, 100, 129, 282; B. Mundkur, "Hayya in Islamic Thought", MW, LXX/3-4 (1984), s. 213-225; Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 9, İstanbul 2003, s. 1-48; J. Ruska, "Ḥayya", EI² (İng.), III, 334-335; N. W. Thomas, "Animals (Serpent)", ERE, I, 525-526; M. Lurker, "Snakes", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XII, 8456-8460.

Salime Leyla Gürkan

YILDIRIM BAYEZİD

(bk. BAYEZİD I).

YILDIRIM BAYEZİD KÜLLİYESİ

Bolu’nun Mudurnu ilçesinde XIV. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen külliye.

Cami, medrese ve çifte hamamdan meydana gelen külliyenin bânisi Yıldırım Bayezid’dir. Mudurnu’nun en büyük eserlerinden olan cami halk arasında Büyük Cami adıyla bilinir. Yıldırım Bayezid’in şehzadeliği döneminde bir çifte hamam ve medrese ile birlikte inşa edilen caminin kitâbesi bulunmamaktadır. Yakınındaki hamamın 784 (1382) tarihli kitâbesinden ve taşa işlenmiş vakfiyesinden caminin hamamla aynı tarihlerde veya az önce yapıldığı anlaşılmaktadır. Yıldırım Bayezid Camii, Osmanlı mimarisinde tek kubbeli plan şemasının yalın biçimde uygulandığı en erken örneklerden biridir. Camiye Kavak ve Semdören köyleri, yine caminin tamiri ve görevlileri için çeşitli yerlerde birçok arazi ve para vakfedilmiştir. Çeşitli zamanlarda onarım geçiren cami (1776, 1839, 1900) bugünkü görünümünü 1956 yılındaki tamirde almıştır.

Cami, ana mekânın kubbe ile örtüldüğü ve önünde her biri kubbeli üç bölümlü son cemaat yerinin bulunduğu bir plan gösterir. Tamamen moloz taştan inşa edilen yapının cümle kapısı mermerden büyük bir dikdörtgenin çevrelediği bir niş içindedir. 19,65 m. çapındaki kubbe yüksek bir kasnak üzerine oturmuş, kubbe geçişleri tromplarla sağlanmıştır. Osmanlı mimarisinin ilk devirlerinden itibaren uygulanmaya başlanan büyük kubbenin

taşıyıcı duvarlarının bu ağırlığı kaldırabilecek güçte olması gerektiğinden beden duvarları kalın inşa edilmiştir. Kubbe çok alçaktan başlatılmasına rağmen içeride basıklık hissedilmemektedir. Son cemaat yerindeki kubbelerden ortadaki yanlardakilerden farklı olarak daha küçük ölçüde, dilimli ve kasnaksızdır. Son cemaat yeri iki yandan duvarlarla kapatılmıştır. Buradan ana mekâna geçişteki kapı cümle kapısı ile aynı eksende ve daha küçük boyuttadır. Caminin güney cephesinde dört adet taş söveli dikdörtgen alt pencere, üstte ortada ve kasnakta alçı şebekeli birer pencere vardır. Doğu ve batı cephelerinde altta iki, üstte ve kasnakta bir pencere mevcuttur.

Kuzey cephesinde kapının üzerinde bir dikdörtgen pencere yer alır. Mihrap nişi dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış olup mermerdendir. Nişin ve çerçevenin üstünde ve duvarlarda âyetler yer almaktadır. Âyetlerde mevcut kalem işi bezemeler yapıda görülen nâdir süslemelerdir. Sekiz sütun tarafından taşınan ahşap mahfil sonradan yenilenmiştir. Minber de ahşaptan yeni yapılmıştır. Caminin ilk minaresi son cemaat yerinin önünde ve bağımsız iken 1744 yılında bugünkü yerinde binanın sağında yapılmış, ilk minarenin kitâbesi kapının üzerine yerleştirilmiştir. 1957'de depremden hasar gören minarenin taş kaideden sonrası tuğla ile yenilenmiştir. 1953 yılına kadar görülebilen şadırvandan günümüzde hiçbir iz kalmamıştır. 1999 depreminden sonra bir süre kapatılan cami, Yıldırım Bayezid Camii Onarma ve Yaşatma Derneği ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün iş birliğiyle çevre düzenlemesi ve restorasyonu tamamlanarak 2001 yılı sonunda tekrar ibadete açılmıştır.

Bugün mevcut olmayan medresenin caminin kuzeyinde ya da kuzeydoğusunda yer aldığı kabul edilir. Evliya Çelebi Mudurnu'dan bahsederken, "Camilerin meşhur ve kadîmi Yıldırım Han Camii'dir ki aşağı çarşıdadır. Civarında Yıldırım Han Medresesi vardır" demektedir. Ayrıca 1334 (1916) tarihli Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi'nde, "Yıldırım Bayezid cennetmekânın Türk tarz-ı mimârîsi üzere bina edilmiş tek kubbeli camii ve muhteşem medresesi, çifte hamamı..." kaydı mevcuttur. Medresenin de hamamın vakfiyesi ve inşa kitâbesinde zikredilen 784'te (1382) veya buna yakın tarihlerde yapıldığı söylenebilir. Hamamın kapısı üzerindeki vakfiyede medreseyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte gelirinin öncelikle imarete harcanması, ardından külhanda çalışanlara ve geri kalanının da Mudurnu beldesi âlimlerine, fakihlerine ve hâfızlarına vakfedildiği bildirilmektedir. Medrese 1571 tarihlerinde yirmili iken 1652'de (1062) ellili medreseler arasına girmiştir. 1922'de hapishane olarak kullanıldığı bilinen medrese de şadırvan gibi 1953 yılında tamamen ortadan kaldırılmıştır. İlk müderrislerine dair bilgiye ulaşılamasa da Kestelî diye bilinen Muslihuddin Mustafa Kastallânî (ö. 901/1496), Eğri Abdi (ö. 940/1533) ve Atâullah Ahmed Efendi (ö. 979/1571) gibi âlimlerin medresede görev yaptıkları ve müderrislerin 25 akçe ile 40 akçe arasında yevmiye aldıkları bilinmektedir. 960 (1553) tarihli bir belgeden, medresede müderris olarak bulunan Mevlânâ Muhyiddin'e günde 1,5 akçe ile aynı zamanda Mudurnu'daki zâviyenin nezareti verildiği ve bu iş için de elinde

berat bulunduğu öğrenilmektedir.

Külliyenin bugün ayakta kalan tek parçası hamamıdır ve Mudurnu Hamamı adıyla da anılır. Erken dönem Osmanlı hamam mimarisinin plan ve süsleme bakımından dikkat çekici örneklerinden olup caminin hemen yakınında 1382'de yapılmıştır. Mermer kapısı üzerinde üç bölüm halinde alt alta sıralanan tek satırlık vakfiye, ardından inşa kitâbesi, onun altında vakfiyenin bir özeti ve en son kilit taşı üzerinde mimarın adı yazılıdır. Hamamın mimarı, Bolu'nun merkezinde yine Yıldırım Baye

zid tarafından yaptırılan Orta Hamam'ın da mimarı olan Ömer b. İbrâhim'dir. Aynı mimarın cami ile medreseyi de inşa etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yıldırım Bayezid, Mudurnu'daki hamamı şehzadeliği zamanında yaptırmasına karşılık kitâbesinde "sultan", daha sonraki yıllarda inşa ettirdiği Bolu Orta Hamamı'nın kitâbesinde ise "Çelebi" unvanını kullanmıştır. Erken Osmanlı döneminde çok büyük kubbeli soyunmalık yapılmadığı halde Yıldırım Bayezid Hamamı, erkeklere ait soyunmalık kısmının 20 m. çapındaki kubbesiyle büyük önem arzeder. Hamamın iki kısmı uç uca uzunlamasına birleştirilmiştir. Kadınlar bölümüne nisbetle daha büyük olan erkekler bölümünün sıcaklığı dört eyvanlı ve köşe hücreli bir plan gösterirken kadınlar kısmı sıcaklığı kubbeli dikdörtgen şeklinde çifte halvetlidir. Mekânlar arasında çok değişik bir bağlantı sistemi vardır. Hamamın bir diğer önemi dış duvarlarda moloz taş kullanılmasına rağmen mukarnaslarla yapılan tezyinattır. Yapının hemen hemen genelinde görülen mukarnasın özellikle girişlerde, kubbe geçişlerinde ve kubbelerin iç yüzeylerinde yoğun kullanımı göz doldurucu niteliktedir. Bu şekilde iç mimaride mukarnasların zengin kullanımı erken Osmanlı devrinin diğer bir örneği olan Ankara Karaca Bey Hamamı'nı akla getirir. 1964-1965 yıllarında bir yangın geçiren hamam 1968'de onarım görerek işletilmek üzere kiralanmıştır. Hamam 1974'te tekrar onarılmış, 2006 yılında oldukça kapsamlı bir onarım daha geçirmiş ve uzun zamandır çalışmayan kadınlar kısmı da hizmet vermeye başlamıştır. Hamam bugün Mudurnu Belediyesi'n-ce işletilmektedir. Gerek cami gerekse hamam, 20 metreye yakın çaptaki kubbeleriyle kubbe yapımı gelişmesinin erken Osmanlı mimarisinde ne ölçülere vardığını gösteren çok önemli örneklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 153; Müstakil Bolu Sancağı Salnâmesi: Hicrî 1334 Milâdî 1916 (haz. Hamdi Birgören), Bolu 2008, s. 258; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 343-354; a.mlf., "Mudurnu'da Yıldırım Bâyezid Manzûmesi ve Taş Vakfiyesi", VD, sy. 5 (1962), s. 79-86; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 93-94; Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 374-378, 379-385; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 190-191; Selami Erkut, Tarihte Mudurnu, Bolu 1987, s. 64-73; Birsen Erat, Anadolu'da XIV. Yüzyıl Türk Hamam Mimarisi (doktora tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 342-358; Fatih Elcil, Mudurnu'nun Tarihi Kent Dokusu (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-20;

Ahmet Kemâl Üçok, Görüp İşittiklerim, Ankara 2002, s. 265; Kenan Ziya Taş, "XVI. Yüzyılda Bir Vakıf ve İlim Merkezi Mudurnu", VD, sy. 26 (1997), s. 99, 101, 102; Hurşit Çetin Arslan, "Erken Osmanlı Mimarisinde Bani-Mimar İlişkisi", TEt.D, sy. 20 (1997), s. 29; Fatih Müderrisoğlu, "Erken Osmanlı Dönemi'nde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu", Mudurnulular Derneği Bülteni, sy. 3, Bolu 2008, s. 10-13.

Güray Önal

YILDIRIM CAMİİ

(bk. ULUCAMİ [Bergama]).

YILDIRIM CAMİİ

Edirne'de XIV. yüzyılın sonunda inşa edilen cami.

Kapıkule yolunda Yıldırım Bayezid tarafından inşa ettirilen ve kitâbesi olmayan caminin, haç planlı bir Bizans yapısının bir kolu hariç diğerlerinin kullanılmasıyla 799-802 (1397-1400) yılları arasında yaptırıldığı kabul edilmektedir. Cami, imaret ve şehzadeler türbesinden meydana gelen yapının mimarı belli değildir. Evliya Çelebi, Yıldırım Bayezid'in kızı Küpeli Sultan'ın bir küpesini satarak camiyi yaptırdığına dair bir rivayet aktarır; bu sebeple yapı halk arasında Küpeli Cami olarak da bilinmektedir. Dikdörtgen planlı, şadırvanlı avlu içinde yer alan yapı, küçük bir orta kubbenin etrafında beşik tonozlu dört eyvandan teşekkül etmektedir. Giriş eyvanı diğer eyvanlardan daha dar ve alçak olmakla birlikte iki yanında dikdörtgen planlı, üzerleri kubbeyle örtülü tabhâne odaları yer almaktadır. Güneydoğu köşesinde mevcut kesme taştan bir minare, caminin önünde beş gözlü son cemaat yeri vardır. Bu yapı, dört eyvanlı plan şeması ve tabhâne odaları ile erken Osmanlı cami mimarisi içinde ayrı bir öneme sahiptir.

Doğuda, güneyde ve kuzeyde üç kapısı olan avluda en önemli kapı güney kapısıdır. Kesme taştan inşa edilen, yuvarlak kemerli açıklık içinde lokma demirli iki kanadı bulunan kapı avlu duvarlarından daha yüksek tutulduğundan bağımsız bir giriş özelliği taşımaktadır. Kapının iki yanında birer lokma demirli pencere açıklığı vardır. Aynı pencereler batı ve doğu duvarlarında da görülür. Avlu duvarlarının güneydoğu köşesinde helâ yer alır. Avlunun ortasında on musluklu, yuvarlak planlı şadırvan mevcuttur ve üzeri sekiz ayaklı ahşap saçakla örtülü olup kurşun kaplıdır. Şadırvanın doğusunda ahşap üzeri kiremit kaplı üst örtüye sahip bir kuyu bulunmaktadır. Bu avluyu çevreleyen ikinci bir avlu daha vardır. Doğuda tek bir girişi olan avlunun merkezinde yuvarlak kemerli anıtsal giriş dikkat çekicidir. Kesme taş kapı açıklığında basık kemer altında lokma demirli iki kapı kanadı ve basık kemerin kilit taşında yedigen yıldız motifli bir rozet yer alır.

Camiye giriş doğu ve batı kapılarından sağlanmaktadır. Doğudaki girişin

önünde avludan üç basamakla yükseltilmiş, dört adet devşirme sütun ve başlıklarla taşınan son cemaat yeri saçağı görülür. Sütunlar, XVIII. yüzyılın sonu veya XIX. yüzyılın ilk çeyreğindeki bir onarıma ait olduğu düşünülen, kesme taş barok profilli yüksek kaideler üzerine oturmaktadır. Saçağın ortasında yüksek sivri kemerli, mermer dikdörtgen silmelere sahip iki kanatlı ahşap kapı yer almaktadır. Sivri kemerin içi ahşap silmelerle kare biçimde cam bölmelere ayrılmıştır. Kapı kemerinin üstünde giriş eyvanı üzerindeki tonozlu bir mekâna ait olan, fakat günümüzde kapatılmış bulunan pencere mevcuttur. Ekrem Hakkı Ayverdi, bu mekânın sırf giriş eyvanını yanlardaki tabhânelerin yüksekliğine çıkarmak için tasarlandığını ileri sürer. Baha Tanman ise bunun, -en azından başlangıçta-tarikat yapılarının yanı sıra bazı camilerde de teşhis edilen halvethâne/ çilehâne/itikâf hücresi türünden bir birim olduğunu söyler. Batıda ise üç basamakla yükseltilmiş, dikdörtgen söveli bir kapı ile camiye girilmektedir. Kapının üstünde barok profilli küçük kaideler üzerinde yükselen, üzeri kurşun örtülü ahşap saçak yer alır. Girişin üzerinde tuğla ve kesme taşın birlikte kullanıldığı sivri kemer ve aynalığı görülür.

Girişe ayrılan doğu eyvanı diğerlerinden daha dar ve alçaktır. Bu eyvanın yan duvarlarından geçilen kare planlı, kubbeli tabhâne birimleri haçın güneydoğu ve güneybatı köşelerini doldurarak yapıya “y” biçimini kazandırmaktadır. Kubbeli sofa ve tabhâne odalarında kasnaksız olan kubbeye geçişlerde prizmatik üçgenlerin kullanılması ilginçtir. Kare planlı ve kubbeli sofa birimine saplanan dört eyvan dört ana yöne göre yerleştirilmiş olup kıble eyvanının güneydoğu köşesinde XVII. yüzyıla ait verev konumda mukarnaslı bir mihrap vardır. Kuzey eyvanında ahşap fevkanî bir mahfil, batı eyvanında ise aynı zamanda camiye giriş çıkışın sağlandığı kapı ile ahşap fevkanî müezzin mahfili bulunmaktadır. Caminin korkulukları, geometrik şebekeli ahşap minberi ve vaaz kürsüsü mevcuttur. Giriş eyvanından sivri kemerli açıklıklarla geçilen tabhânelerin iç duvarlarında alçı bezemeli ocak ve dolap nişleri, dış duvarlarında ikişer pencere açıklığı vardır. Ocakların çevresi, kaydırılmış eksenler üzerindeki beş sıralı küçük fîrûze karelerle oluşturulmuş eşkenar dörtgen bir bordürle çevrelenmiştir. Ocağın üzerindeki kuşakta üç adet on iki köşeli yıldız ile kare aynalığın içi sonsuz örgü sisteminde on iki köşeli, dört adet iri yıldızla bezenmiş olup yıldızların köşelerinin üçgen fîrûze çinilerle dolgulandığı görülmektedir. Osmanlı mimarisinde kendi türünün en eski örneklerinden

olan ocak nişleri rûmî ve palmet motifli birer tepelikle sonlanmaktadır. Güneydeki tabhânenin alçıya gömülü çinili ocak bezemesi diğerine göre daha iyi durumdadır. Bu tabhâne penceresinin üst sövesinde kullanılan hıristiyan ikonografisine ait devşirme malzeme oldukça ilginçtir. Üst sıradaki pencere açıklıkları menfez şeklindedir.

Mimari süsleme olarak alt sıradaki pencerelere ait sivri hafifletme kemerlerinin aynalarını dolgulayan tuğla-taş süsleme ilgi çekicidir. Hepsi birbirinden farklı olan bu süsleme grupları basit geometrik şemalar sergilemektedir. Yapının cephelerinde

görülen almaşık duvar örgüsü aralıkları farklı tuğla hatıllarla takviye edilmiştir. Taş boyutları ve örgünün dokusu hatıl aralarında değişmekte, kesme taş sıralarından meydana gelen sövelerin özensizliği, ayrıca kapıda Bizans üslûbunda gönye burun söveler dikkati çekmektedir. Caminin tabhâneleri hariç dört eyvan duvarları, tonozlar ve orta sofa kubbesi kalem işleriyle süslüdür. Barok dönem özelliği gösteren kalem işleri yanında duvarlarda büyük istifli kitâbe kuşakları bulunmaktadır. 1877-1878 Rus işgalinde harap olduğu bilinen imaretten günümüze sadece bir baca ulaşabilmiştir. Dış avlunun kuzeyinde yer alan baca tuğladan geniş bir kemer üzerinde iki adet havalandırma deliğine sahip, üç kademeli, dişli silmelerle sonlanmaktadır. I. Murad'ın oğlu Ahmed ile adı bilinmeyen diğer bir şehzadenin gömülü olduğu şehzadeler türbesinin 1910'da yıkıldığı bilinmektedir. Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği hamam günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı), İstanbul 2006, III/2, s. 242, 260-261; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 53-58, 108; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Abideleri, İstanbul 1949, s. 2-6; a.mlf., "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 224; Ayverdi, Osmanlı

Mi‘mârîsi I, s. 484-494; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 79; a.mlf., Edirne Minareleri, Edirne 1973, s. 19; Ratip Kazancıgil, Edirne İmaretleri, İstanbul 1991, s. 21-24; Semavi Eyice, “Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devire Ait Eserler”, Edirne: Serhattaki Payitaht (haz. Emin Nedret İşli - M. Sabri Koz), İstanbul 1998, s. 37-39; M. Baha Tanman, “Edirne’de Erken Dönem Osmanlı Camileri ve Özellikle Üç Şerefeli Cami Hakkında”, a.e., s. 326-328; Aptullah Kuran, “Edirne’de Yıldırım Camii”, TTK Belleten, XXVIII/111 (1964), s. 419-438.

N. Çiçek Akçıl

YILDIRIM KÜLLİYESİ

XV. yüzyılda Bursa'da inşa edilen külliye.

Şehrin doğusunda Şüşterî Bahçesi diye bilinen bölgede yer alır. Bu bölge günümüzde külliyeden aldığı Yıldırım adıyla anılmaktadır. Yıldırım Bayezid'in dedesi Orhan Gazi'nin vakıf arazisi olan bölgeye karşılık Ortakızık köyü Orhangazi Vakfı'na verilmiş, Yıldırım Külliyesi bu arazi üzerinde 793-797 (1391-1395) yılları arasında inşa edilmiştir. Vakfiyesi 802 (1400) tarihlidir. Bir tepe üzerine yerleştirilen külliye cami, medrese, imaret, hamam, türbe ve külliyeden uzakça bir yerde bulunan dârüşşifâdan meydana gelir. Külliyeye su kemerleriyle Uludağ'ın meşhur membalarından Akçağlayan suyu getirilmiştir. Başlı başına bir su tesisi olan ve külliye binalarından biri sayılması gereken bu kemerler günümüze ulaşmamıştır. Külliye binaları bir ihata duvarı ile çevrilmiş, bu duvarın zamanımıza kadar sadece kapılarından biri gelmiştir. Orhan Bey devrinden itibaren inşa edilmeye başlanan eserler basit yapılardan ibaretti. Öte yandan bu dönemde çok büyük sanatsal eserler ortaya koymak için fizikî ve maddî imkân yoktu. Bursa civarında küfeki taş ocağı bulunmadığından inşaatlar kaba yontma taş ya da silisli dere taşıyla yapılıyordu. Yıldırım Bayezid döneminde devlet olma yolunda mesafe alınmış ve yeni oluşmaya başlayan devletin heyecanına uygun kaliteli işçiliğe sahip âbidevî eserler inşa edilmiştir. Caminin taçkapısı, son cemaat yerindeki mihrap nişleri, pencere sövelerindeki ince mukarnaslar ve içeride iki kubbeli mekânı ayıran büyük kemerin ortasındaki mermer işlemeler etkileyici bir güzelliğe sahiptir. Pencere ve kapıların etrafındaki mermer sövelerin süslenmesi yine ilk defa bu yapıda görülmektedir. Bu tarz işçilik daha sonra Bursa Yeşilcami ve Dimetoka Çelebi Sultan Mehmed Camii'nde mükemmel şekilde uygulanmıştır. Plan şeması bakımından zâviyeli/tabhâneli denilen gruba giren cami Orhan Camii ile I. Murad'ın Çekirge'deki camisinin bir benzeri olmakla birlikte mimari ve işçilik açısından onlardan daha üstündür. Beş gözlü son cemaat yerinin mermer benzeri bir taştan örülmüş ayaklarının yapı ile uyumlu oranları, bir tepe üzerinde yer alan camiye Bursa ovasından bakıldığında muhteşem bir görüntü ortaya koymakta ve bu görüntü Bursa'nın siluetine çok şey katmaktadır. Osmanlı mimarisinde Bursa

kemeri denilen bir kemer şekli de ilk defa bu camide uygulanmış, bu kemer hem son cemaat yerinde hem taçkapı kemerinde kullanılmıştır. Caminin planı simetriktir. Son cemaat yerinden içeriye girildiğinde sağda ve solda iki adet dinlenme mekânı (tabhâne), 12 m. çapında ve 22 m. yüksekliğindeki ana kubbenin iki yanında karşılıklı iki eyvan, eyvanların yanlarında birer koltuk kubbesi, ayrıca basamaklarla yükseltilmiş 11,50 m. çapında asıl ibadet bölümü yer alır. Her iki koltuk kubbesinin kıble tarafındaki duvarları alçı nişler ve ocaklarla kaplanmıştır.

Caminin koltuk kubbelerinin kıble duvarlarını kaplayan alçı nişler ve ocaklar

burada devamlı kalındığını gösterir, zira bu mekânların kurşunluk denilen çatı kısmında nefeslikleri (bacaları) bulunur. Doğudaki odanın duvarlarında nesih yazı ile "İmdâdü's-saâdeti ve's-selâmeti li-sâhibihî ve mâlikihî" (Sahibine selâmet ve mutluluk ver) dua cümlesi, batıdaki odada sülüs yazıyla, "es-Sehâvetü mine'l-îmân ve'l-îmânu fi'l-cenne" (Cömertlik imandandır, iman ise cennettedir) hadisi yer almaktadır. Dik bir merdivenle üst kattaki dar ve karanlık bir mekâna çıkılır. Onarım belgelerinde hünkâr mahfili diye adlandırılmışsa da bu mekânın uzlethâne/çilehâne olması muhtemeldir. Mahfilin biraz ilerisinde son cemaat yerine bakan şahnişinler (balkon) vardır. Korkulukları olmayan bu balkonların işlevi anlaşılamamaktadır. İnce taş işçiliğine sahip yapıda kalem işi ve ahşap süslemeye rastlanmaması bunların zamanla ortadan kalktığını düşündürmektedir. Yalnızca dış mihraplarda, pencere sövelerinde ve alçı ocakların üzerinde küçük çini kakmalar görülür. Yıldırım Camii, Osmanlı mimarisine yeni bir tarz ve yeni bir inşa anlayışı getirmiştir. Almaşık duvar örgüsü denilen ve erken devir Osmanlı mimarisinde uygulanan, Bursa'da çeşitli örnekleri bulunan kaba dere taşı ile tuğla, ardından kesme küfeki taşı ve tuğla ile yapılan duvar örgüsünden sonra dantel gibi işlenmiş mermer kaplama bir yapının ortaya çıkışı mimaride bir yükseliş sürecinin göstergesidir. Caminin iki minareli olarak tasarlandığı, fakat sadece birinin inşa edildiği, Bursa'yı harabeye çeviren 1855 depreminden sonra tutulan kayıtlardan bu minarenin de yıkıldığı anlaşılmaktadır. Ardından iki minare yapılmışsa da Kâzım Baykal'ın bildirdiğine göre biri 1949'da, diğeri daha önceki bir tarihte yıkılmıştır. Yapının sağ tarafında 1972'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yeni bir minare yapılmış, fakat yakın zamanda

caminin orijinal iki minaresinin rekontrüksiyonu için hazırlanan proje uyarınca 2011 yılı içinde bu minare yıktırılmış ve projeye uygun iki minaresi inşa edilmiştir.

Medrese binası camiden 80 m. aşağıdaki bir düzlükte yer almaktadır. Duvarları bir sıra kesme küfeki taşı, üç sıra tuğla ile örülen medreseye derin bir eyvandan ve geniş bir kapıdan girilir. Sağda ve solda sekizer adet oda ile ön cephede müderris ve muîde ait olduğu düşünülen dört büyük oda, her odada bir ocak, bir veya iki duvar nişi vardır. Dershane vazifesi gören asıl eyvan tam kare plana sahiptir ve medreselerde âdet olduğu üzere taçkapının karşısında ve yerden yüksekte bulunur. Kubbe eteğindeki Türk üçgenleriyle, duvardan kubbeye geçişte kullanılan mukarnaslı pandantifleriyle medresede en itinalı işçilik burada ortaya konmuştur. Bu medresede Molla Gürânî, Seyyid Ali Acemî, Fudayl Çelebi, Şeyhülislâm Abdülkadir Şeyhî Efendi, Ebüssuud Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi gibi tanınmış âlimler ders vermiştir. Medresenin 1855 depreminden fazla etkilenmediği, sadece güney duvarındaki hücrelere ait revak kubbelerinin yıkıldığı anlaşılmaktadır. Kâmil Kepecioğlu, 1906 yılına kadar medresede eğitimin sürdüğünü ve bu tarihlerde medresede yetmiş üç öğrencinin okuduğunu belirtmektedir. Medreselerin kapatılmasından sonra bakımsız kalarak harabeye dönen yapı 1948'de Sıhhiye Vekâleti tarafından onarılıp dispansere dönüştürülmüştür. Bugün de sağlık kurumu olarak hizmet vermektedir.

Dârüşşifânın, Osmanlı mimarisinde ilk hastahane binası olmasından dolayı mimarlık tarihinde önemli bir yeri vardır. Ancak 29 m. × 53 m. ebadındaki yapının son derece itinasız inşaatı bu önemini gölgelemektedir. Dârüşşifâda önde dört oda, sağ ve sol kanatta onardan yirmi oda, taçkapının karşısında ortada bir büyük, yanlarında iki küçük olmak üzere üç oda mevcuttur. Sağ ve sol kanattaki odalarda hastaların kaldığı bellidir. Diğer yedi mekândan birinin tabiplere, birinin şerbetçi ve eczacılara ayrıldığı, diğer odaların mutfak, ambar, hamam ve helâ gibi ihtiyaçlara tahsis edildiği düşünülebilir. Külliyenin vakfiyesinden hastahanede üç tabip, şerbetçiler, eczacılar, bir ekmekçi ve bir aşçının çalıştığı, maaşlarının vakıftan ödendiği, diğer masraflar için de para ayrıldığı öğrenilmektedir. Yapı zaman içinde terkedilerek bakımsız kalmış, daha sonra baruthâne ve silâh deposu olarak kullanılmış, harabe halinde iken 1990'lı yılların sonunda restore edilmiştir.

Günümüzde göz hastahanesi olarak kullanılmaktadır.

Yıldırım Külliyesi'nin imareti bugüne kadar gelmemiştir. İmaretin caminin doğusunda yer aldığı duvar kalıntılarından anlaşılmaktadır. Yıldırım Bayezid'in itinalı bir işçilikle yapılan kare planlı türbesi Türk üçgenli kubbesi ve üç gözlü revakı ile tipik bir Osmanlı yapısıdır ve Osmanlı mimarisinde ilk revaklı türbedir. Kapısının üzerinde 809 (1406) yılında Yıldırım Bayezid'in oğlu Şehzade Süleyman tarafından inşa edildiğini belirten bir kitâbe yer almaktadır. Külliyenin vakfiyesinde bir türbenin inşa edilmesinden ve kandillerde kullanılacak yağ için para ayrılmasından bahsedilmekle birlikte türbe daha sonra yapılabilmiştir. Türbede mevcut beş sandukadan üçü Yıldırım Bayezid'e, oğlu Îsâ Çelebi'ye ve eşine aittir. Diğer sandukaların kime ait olduğu bilinmemektedir. Külliyenin soğukluk, ılıklık, sıcaklık ve iki halvetten meydana gelen küçük hamamı günümüzde ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, EV.d. 10101, 16041; BA, TS.MA.d. 3658/0067; BA, A.MKT.NZD. 158. 59; BA, İ.DH. 377. 24917; BA, Y. PRK. TKM. 32.13; BA, A.MKT.MHM. 418, 38; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 419-440, 447-454, 464-471; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü (haz. Hüseyin Algül v.dğr.), Bursa 2009, IV, 261-263; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri Bursa'da Murad I ve Bayezid I Binaları, İstanbul 1952, s. 20-48; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1993, s. 68; Mustafa Asım Yediyıldız, Başlangıçtan Günümüze Yıldırım Külliyesi ve Ulucami (doktora tezi, 1995), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mefail Hızlı, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998, s. 52-63; Osman Çetin, İlk Osmanlı Hastanesi Bursa Yıldırım Darüşşifası (Bursa Mahkeme Sicillerine Göre), İstanbul 2006.

Doğan Yavaş

YILDIZ

Gökyüzünde enerji kaynağı üreten, yoğun ışık saçan plazma kütlesi; gökyüzüne serpilmiş ışıklı noktalardan her biri.

Yıldız karşılığında Arapça'da necm (çoğulu nücûm) ve kevkeb (çoğulu kevâkib), Farsça'da ahter ve sitâre (İng. star) kelimeleri kullanılır. Kök bakımından necm "doğmak, ortaya çıkmak", kevkeb "parlamak, aydınlık olmak" anlamına gelir (Lisânü'l-ʿArab, "ncm", "kkb" md.leri). Her iki kelime de yıldız yerine kullanılmakla birlikte kevkeb bazan "gezegen" anlamını ifade eder (EI2 [İng.], VIII, 97). Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli âyetlerde gökküreden (sema, felek), güneş, ay ve burçlardan bahsedilmekte, 53. sûre Necm adını taşımakta, dört âyette necm, dokuz âyette nücûm geçmektedir. Bu âyetlerde Cenâb-ı Hak yıldıza (en-Necm 53/1), delip geçen yıldıza (et-Târık 86/3), yıldızların yerlerine (konumu/yörüngesi; el-Vâkıa 56/75) yemin eder; diğer bazı canlı ve cansız varlıklarla birlikte yıldızların da kendisine secde ettiğini (el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6), kıyametin kopması esnasında yıldızların ışığının söneceğini ve kararıp döküleceğini (el-Mürselât 77/8; et-Tekvîr 81/2), İbrâhim'in Allah'ı arayışı sırasında yıldızlara baktığını (es-Sâffât 37/88) bildirir. Hz. Peygamber'e gecenin sonunda yıldızların ortadan kaybolması sırasında Allah'ı tesbih etmesi emredilir (et-Tûr 52/49). Allah'ın yıldızları kendi emrine râm ettiği, onları insanların hizmetine verdiği (el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/12), insanların yıldızlar vasıtasıyla yollarını buldukları (el-En'âm 6/97; en-Nahl 16/16) ifade edilir. Kevkeb kelimesi üç, kevâkib iki âyette geçmekte, bunlarda Allah'ın nuruna örnek verilen sırça fanus, inci gibi parlayan bir yıldıza benzetilmekte (en-Nûr 24/35) ve İbrâhim'in yıldıza bakışına (el-En'âm 6/76), Yûsuf'un rüyasında gördüğü on bir yıldıza (Yûsuf 12/4) atıfta bulunulmaktadır. Bu arada dünya semasının yıldızlarla süslendiği (es-Sâffât 37/6), kıyametin alâmetlerinden biri olarak yıldızların dağılıp savrulacağı (el-İnfitâr 82/2) belirtilmektedir. Bazı âyetlerde yer alan şihâb (el-Hicr 15/18; es-Sâffât 37/10; el-Cin 72/8, 9) ve mesâbîh (Fussılet 41/12; el-Mülk 67/5) ile de yıldızlara işaret edilmekte, Büyük köpek takım yıldızındaki en parlak yıldız olan Şi'râ (Sirius) bir âyette zikredilerek -ona tapınmaya dayanan eski Arap inancını red mahiyetinde-onun rabbinin de Allah olduğu

vurgulanmaktadır (en-Necm 53/49). Hadislerde de necm ve kevkeb geçmekte, bazı rivayetlerde Araplar'ın yıldız için "gecenin tanığı" (şâhidü'l-leyl) ifadesini kullandığı (Müsned, VI, 397), Hz. Peygamber'in, "Yıldızlar gökyüzü için güvenliktir, onlar yok olunca gökyüzüne vaad edilen şey (kıyamet) gelir" (Müsned, IV, 399; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 207) dediği nakledilmekte, bazı hadislerde yıldızlarla ilgili Câhiliye inanışları kınanmakta, yağmurun Allah tarafından yağdırıldığı, bunu bir yıldızın doğup batmasına bağlamanın Allah'ı inkâr sayılacağına işaret edilmektedir (Müsned, II, 362, 421; IV, 117; Buhârî, "Eẕân", 156, "İstisḳāʾ", 28; Müslim, "Îmân", 125-126).

Günümüzde genel kabul gören tesbitlere göre yıldızlar hidrojen gazının bulut biçiminde yoğunlaşması ve ısınmasıyla oluşur; böylece radyasyon ve ısı ortaya çıkmaya başlar. Bir yıldız yakıtını yaklaşık 5 milyar yıl boyunca yakar ve sonunda yakıtı tükenip ölmeye başlar. Bu son safhada bazı yıldızlar bir kara delik haline dönüşür ve ışığın bile kaçamayacağı görünemeyen alanlar meydana getirir. Bazı yıldızlar ise ya beyaz bir cüce ya da bir nötron yıldız durumunu alır. Bazan da yıldız patlar ve içindekiler yeni gelişmeler oluşturmak üzere uzay boşluğuna dağılır. Yıldızlar gökyüzünde tek görünseler de birçok yıldız gerçekte ikili sistemler teşkil edecek şekilde çift olarak bulunur.

Yıldızların her kültürde dinî ve mitolojik anlamda önemli yeri vardır. Eski uygarlıklarda gökyüzü tanrısal bir bölge olarak nitelendirilmiş ve gökyüzündeki işleyiş tanrıların faaliyetleri olarak görülmüştür. Mısırlılar gök cisimlerini tanrı kabul ederdi, dolayısıyla astronomileri dinî öğelerle iç içe idi. Ayrıca gök cisimlerinin doğuşu ve batışı dinî bir özellik taşıyordu. Yıldızların bir süre görünmemesi onların geçici ölümleri sayılırdı. Ölümden sonra yıldızlar, öteki dünyada bir seyahat yaparak arınma ve mumyalanmadakine benzer bir ilâçlanma sürecinden geçerek tekrar canlanıyordu. Gezegenleri tanıyan Mısırlılar bunlara dinlenmeyen yıldızlar adını veriyordu. Eski Çin'de de yıldızlara büyük önem verilirdi. Çin astronomisi bir bakıma bir yıldız astronomisi olup normal yıldızlar yanında kuyruklu yıldızlar ve kutup yıldızı hakkında da ayrıntılı bilgiler içermekteydi. Eski Türkler'de kutup yıldızı önemliydi. Türkler evrenin bir kubbe biçiminde olduğunu düşünüyorlardı; bu kubbe altın veya demirden bir kazık (kutup yıldızı) çevresinde düzenli bir hızla dönüyordu. Burçları

taşıdığı kabul edilen ekliptik çarkı buna dik olarak yerleştirilmişti. Gökteki bu düzen yeryüzüne de yansıyordu. Kutup yıldızının tam altında yeryüzünün yöneticisi olan hakanın oturduğu şehir bulunuyor, “ordug” adı

verilen bu şehrin planı göksel düzeni yansıtıyordu. Merkezde kesişen iki ana yol vardır, gök kutup yıldızının çevresinde döndüğü gibi toplumdaki işler de hükümdarın çevresinde dönmekteydi.

Himyer Arapları’nın Yahudiliği kabul etmeden önce güneşe taptıkları Kur’ân-ı Kerîm’in Belkıs ve kavmiyle ilgili atfından anlaşılmaktadır (en-Neml 27/24). Güney Arapları’nın ayrıca aya taptıkları ve onu temsilen bir put edindikleri, Benî Uzre’den bir kabilenin Şems adlı bir putunun bulunduğu ve Abdüşems adının Araplar’da yaygın olduğu, çevredeki kültürlerden etkilenen Kuzey Arapları’nın da yıldızları ilâh kabul ettikleri, Lahm ile Cüzâm’ın Müşteri (Jüpiter), Kays Aylân’ın Şi‘râ (Sirius), Temîm’in Deberân (Eldeberân), Tay kabilesinin bazı boylarının Süreyyâ ve Esed’in Utârid (Merkür) yıldızına taptığı bilinmektedir (Yahyâ Abdülemîr Şâmî, s. 57-61). Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette ay, güneş ve yıldızların Allah tarafından yaratıldığı ve sadece yaratıcı olan Allah’a tapılması gerektiği bildirilmektedir (Fussılet 41/37). Câhiliye Arapları eski dönemlerden itibaren yıldızlar hakkında bilgi sahibiydi. Gece yolculukları sırasında yön bulma, mevsimleri belirleme ve hava durumunu tahmin etme gibi konularda sabit yıldızlardan faydalanıyorlardı. İklim değişiklikleri, yağmur, kuraklık, sıcak, soğuk, bitki örtüsündeki değişimler vb. birçok tabiat olayı ile yıldızlar arasında ilişki bulunduğuna inanıyorlardı. Eski uygarlıkların etkisiyle gelişen bu astronomi/astroloji ve meteoroloji karışımı ilkel halk bilgisi “ilmü’l-envâ‘” diye adlandırılmış, bu konuda izlenen formülasyonları, halk inançlarını ve Arap şiirinde önemli yere sahip yıldız isimlerini kapsayan bu birikim etrafında bir literatür oluşmuştur (bk. ENVÂ’). Yıldızların ve diğer gezegenlerin konum ve hareketlerinin dünyadaki olayları ve insanın kaderini etkilediğine inanılmış, buna dayanan fallar düzenlenmiştir (bk. YILDIZNÂME).

Yıldız adlarının kökeni eski çağlara kadar gider. Hint, Sumer, Bâbil, eski Mısır ve Asurlular’dan kalma birçok isim dönemden döneme, bölgeden bölgeye aktarılarak, değişerek, yazılışı ve söylenişi bozularak bir kültürden diğerine geçmiştir. Antik Yunanlılar’da bu adlar derlenmiş ve milâttan sonra

150 yıllarında Batlamyus (Ptolemaios) Almagest'te bunları bir bütünlüğe kavuşturmuştur. Bu eserin Arapça'ya çevrilmesiyle (el-Mecistî) birlikte isimler İslâm ülkelerine geçmiş, müslüman astronomlar yıldız adlarını bedevî Araplar'ın kullandıkları adlarla birlikte kayda geçirmiştir (Araplar'ın bildiği 300'den fazla yıldız adıyla ilgili olarak P. Kunitzsch, Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber [Wiesbaden 1961] adıyla bir eser yazmıştır). İslâm dünyasında yazılan birçok astronomi kitabı X ve XIII. yüzyıllarda Latince'ye tercüme edilince bu defa söz konusu eserlerdeki yıldız isimleri Avrupa ülkelerine geçmiş ve günümüzdeki isimlere temel teşkil etmiştir. Eskiden yıldızlar sabit olarak düşünülür (el-kevâkibü's-sâbite, es-sevâbit) ve birbirine yakın olan yıldızlara yıldız kümesi (el-enzümetü'l-kevkebiyye, el-mecmûatü'l-kevkebiyye, mecmûatü'l-kevâkib, et-tecemmuâtü'n-necmiyye) adı verilirdi. Yıldızların kolayca ayırt edilebilmesi için düşünülen kümelere ise takımyıldız (el-mecmûatü'l-felekiyye, kevkebe) denilmiş, birçok kültürde yıldızlarla kümeler oluşturulmuştur. Takımyıldız kavramı Bâbil dönemine kadar gider. Bâbilliler'de ve sonraki kültürlerde bu kümeler çeşitli hayvan şekilleriyle eşleştirilmiştir. Her kültürün kendine özgü takımyıldızları bulunduğundan bunlar birbirinden çok farklı biçimde ortaya çıkmış, ekliptik üzerinde yer alan on iki takımyıldız ise astrolojinin temelini meydana getirmiştir.

Batlamyus, takımyıldızları şöyle sıralar (Almagest, s. 234 vd.): Kuzey yarıküredeki takımyıldızlar: Büyükayı (big bear; ed-Dübbü'l-ekber), Küçükayı (little bear; ed-Dübbü'l-asgar), Ejderha (dragon; et-Tinnîn), Kral (cepheus; Keykâvus), kahraman (perseus; el-Gūl), kuzeytacı (corona, northern crown; el-İklîlü'ş-şimâlî), Herkül (hercule; el-Câsî), Yılancı (ophiuchus; el-Havvâ), Kuğu (cygne; ed-Dücâce), Kartal (aquila; en-Nesrü't-tâir), Çoban (boötes; el-Avvâ), Arabacı (capella, charioteers; el-Ayyûk), Çalgı (lyre, lyra; es-Selyâk), Üçgen (triangle; el-Müselles), Kraliçe (koltuk) (cassiopeia; Zâtü'l-kürsî), Yunus (dolphin; ed-Dülfîn), Yay (sagittarius; es-Sehm), Yılan (yılancının yılanı) (serpent of serpentarius; el-Hayye), Kanatlıat (pegasus; el-Feresü'l-mücennah), Tay (equuleus; Kıt'atü'l-kurs), Andromeda (andromeda; el-Mer'etü'l-müselsele). Güney yarıküredeki takımyıldızlar: Balina (cetus; Kītus/Sebuu'l-bahr), Avcı (orion; el-Cebbâr), Irmak (eridanus; en-Nehr), Tavşan (lepus; el-Erneb), Büyük köpek (canis major; el-Kelb), Küçük köpek (canis minor; el-Kelbü'l-asgar), Yelken (argus; es-Sefîne), Sinek (musca; ez-Zübâbe), Karga

(corvus; el-Gurâb), Erboğa (centaurus; el-Kanturus), Kurt (lupus; ez-Zi'b), Sunak (ara; el-Mecmere), Güneytacı (corona australis; el-İklîlü'l-cenûbî), Güneybalığı (piscis austrinus; el-Hûtü'l-cenûbî), Kupa (crater; el-Bâtiye/el-Ke's). Takımyıldızların evrensel bir biçim kazanması ancak XX. yüzyılda gerçekleşmiştir. 1930'da Milletlerarası Astronomi Birliği (IAU) tarafından kabul edilen sisteme göre gökküre seksen sekiz bölgeye ayrılarak gökyüzü bu takımyıldızlarla tamamen kaplanmış ve takımyıldız bölgelerinin her birine ad verilmiştir. Latince olan bu adların bazıları antik çağlarda oluşturulmuş imgelemlere, bazıları ise XVII ve XVIII. yüzyıllarda Avrupalı astronomlar tarafından verilen adlara dayanmaktadır. Küçük farklılıklar görülmekle beraber bu adların Türkçe çevirileri güncel gökbilim kaynaklarında standart biçimde yer almaktadır. Her takımyıldızın Milletlerarası Astronomi Birliği tarafından belirlenmiş, üç harften oluşan bir kodu vardır; takımyıldızlar bu kodlarla da bilinmektedir (meselâ Pisces takımyıldızının kodu Psc'dir).

Eski astronomlar ay ve güneşi de birer gezegen kabul etmişlerdi. Ancak XVI. yüzyılda Copernicus'in güneş merkezli kuramından sonra güneş evrenin merkezine konmuş, ay dünyanın uydusu sayılmıştır. Eski astronomide güneşin bir yıl boyunca üzerinde dolandığı daire (ekliptik; burçlar kuşağı, tutulum dairesi; Ar. felekü'l-burûc; Lat. ecliptica, signifero, zodiac) burç diye adlandırılan on iki eşit kısma, ayın yörüngesi de konaklara (Ar. menâzilü'l-kamer; Lat. lune mansions) bölünmüştür. Buna göre ay bir dolanımında, her biri bir güne tekabül eden ve 13'er dereceden oluşan yirmi sekiz

durak yerini (konağı) katetmektedir. Konaklar bir yıldız grubuna karşılık gelir ve bunların her biri tekabül ettikleri yıldız gruplarının isimleriyle anılır (bk. AY).

Kadîm zamanlarda bilinen yedi gezegen şunlardır: Ay (kamer, sipihr, neyyir-i asgar, peyk-i felek), Merkür (Utârid, debîr-i felek, de-bîr-i âsmân, münş-i çarh, el-kâtib, tîr), Venüs (Zühre, sa'd-ı asgar, kervan kıran, çoban yıldızı, kevkebi seher, kevkebi işâ, nâhide), güneş (şems, âftâb, hûrşîd, mihr, hûr, neyyir-i a'zam), Mars (Merih, mirrîh, nahs-ı asgar, cellâd-ı felek, behrâm, el-ahmer), Jüpiter (Müşteri, hürmüz, erendiz, sakıt, sa'd-ı ekber, sa'd-ı uzmâ, bercîs), Satürn (Zuhal, keyvân, pâsbân-ı felek, pâsbân-ı târûm,

el-mukātil, sekendiz). Eski Yunanlılar gezegenleri tanrılarla özdeşleştirdiklerinden gezegenlerin adları bu tanrılara bağlanır. Teleskopun icadıyla XVIII. yüzyıldan sonra keşfedilen Uranüs ve Neptün'ün, zamanımızda gezegen listesinden çıkarılan Plüton'un adı da Yunan ve Roma tanrılarının adlarından esinlenerek konmuştur. Arapça'da gezegenleri ifade etmek için farklı kelimeler kullanılmıştır. Sadece beş gezegen (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) "el-mütehayyire" ve bu gezegenlerle birlikte güneşi ve ayı da kapsayan tamamı "es-seyyâre" diye anılmıştır. Bunlardan başka gezegenler için "el-kevâkibü'l-câriye/el-kevâkibü'l-müteharrike" kelimeleri de kullanılmıştır.

Yıldızların Sınıflandırılması. a) Parlaklıklarına Göre. Eski astronomide çıplak gözle görülebilen yıldızlar parlaklıklarına (kadirlerine) göre tasnif edilmekteydi. Buna göre yıldızlar en parlakları olan birinci kadirden ve en sönükleri olan altıncı kadirden hareketle altı kadire ayrılmıştır. Teleskopun bulunması ve astronomi araçlarının gelişmesiyle birlikte kadir sınıfı yirmi bire ulaşmıştır. Kadirler arasındaki oran 2,512 olup birinci kadirdeki bir yıldızın parlaklığı ikinci kadirdeki yıldızın parlaklığının 2,512 katıdır. Günümüzde gözlemlerin teleskopla, teleskopa takılan fotoğraf makineleriyle veya diğer araçlarla yapılmasından dolayı kadir değerlerinde farklılıklar meydana gelmekte, bu farklılıkları önlemek amacıyla görsel kadirler, fotoğrafik kadirler gibi sınıflamalar yapılmaktadır. Batlamyus, Almagest'teki yıldız katalogunda (s. 236-246, 250-257) 1022 adet yıldızın enlem ve boylamını vermiştir. Bu yıldızlardan on beşi birinci, kırk beşi ikinci, 208'i üçüncü, 474'ü dördüncü, 217'si beşinci ve altmış üçü altıncı kadirdendir. Dokuz yıldız sönüktür, beş tanesi de bulutsudur (nebula). Göğün birinci kadirden olan en büyük yıldızları şunlardır: 1. Âhirü'n-nehr. Irmak takımyıldızının sonundaki yıldız (a Eridani); boylamı Koç 1/60, enlemi güney 53 1/20. 2. ed-Deberân (a Tauri). Boğa'nın gözünde Hyades'in parlak kırmızı yıldızı; boylamı Boğa 12 2/30, enlemi güney 5 1/60. 3. Ayyûk (a Auriga). Capella olarak adlandırılan arabacının sol dizindeki yıldız; boylamı Boğa 250, enlemi kuzey 22 1/20. 4. Riclü'l-cebbâr. Kova ile ortak olan, İkizler'in sol ayağındaki parlak yıldız (b Orion); boylamı Boğa 19 5/60, enlemi güney 31 1/20. 5. İkizler'in sağ dizindeki kırmızı parlak yıldız (c Orion); boylamı İkizler 20, enlemi güney 170. 6. eş-Şi'râ el-Yemâniyye (el-Ábûr; a Canis Major). Köpek adı verilen, Köpek'in yüzündeki kırmızı parlak yıldız; boylamı İkizler 17 2/30, enlemi

güney 39 1/60. 7. Süheyl (a Carinae). Canopus diye anılan ve seren direğinin (oars) batısında kalan iki yıldızdan biri; boylamı İkizler 17 1/60, enlemi güney 750. 8. eş-Şi‘râ eş-Şâmiyye (el-Gumeydâ; a Canis Minor). Procyon olarak adlandırılan arkadaki parlak yıldız; boylamı İkizler 29 1/60, enlemi güney 16 1/60. 9. Kalbü’l-esed (a Leonis). Regulus denilen Aslan’ın kalbindeki yıldız; boylamı Aslan 2 1/20, enlemi kuzey 1/60. 10. Zenebü’l-esed. Aslan’ın kuyruğu (es-Sarke; b Leonis), Aslan’ın kuyruğunun ucundaki yıldız; boylamı Aslan 24 1/20, enlemi kuzey 11 5/60. 11. es-Simâkü’l-a‘zel (a Virgo). Spica adı verilen sol eldeki yıldız; boylamı Başak 26 2/30, enlemi güney 20. 12. es-Simâkü’r-râmih (a Boötis). Saban süren adamın ayakları arasında bulunan ve Arcturus olarak adlandırılan parlak yıldız; boylamı Başak 270, enlemi kuzey 31 1/20. 13. Riclü’l-Kantûr. Kantûris’in sağ ayağındaki yıldız (a Centauri), Centaur’un sağ ayağının ucundaki yıldız; boylamı Akrep 8 1/30, enlemi güney 41 1/60. 14. en-Nesrü’l-vâkı‘ (a Lyr). Lyre adı verilen parlak yıldız; boylamı Yay 17 1/30, enlemi kuzey 620. 15. eş-Şevle (u Scorpio). Balık’ın güney ağzında bulunan Kova’nın sonundaki yıldız; boylamı Kova 70, enlemi güney 20 1/30.

b) Sıcaklıklarına ve Renklerine Göre. XIX. yüzyılda yapılan çalışmalar yıldızların nelerden meydana geldiği sorusunu gündeme getirmiş ve astrofizik adıyla yeni bir alan ortaya çıkmış, bu da spektral analizin doğmasıyla mümkün olmuştur. Spektral analiz, bir gök cisminin yaydığı ışığın spektroskop denilen aletten geçirilerek kimyasal yapısı hakkında bilgi edinilmesidir. Konu üzerinde ilk defa çalışan Newton güneşten gelen ışığı bir prizmadan geçirdiğinde renklere ayrıldığını görmüş ve beyaz ışığın gerçekte yedi ana renkten oluştuğunu bulmuştur. Bu yöntemle yıldızlardan ışınların spektrumlarının alınması ve bu ışınların kimyasal analizi XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde gelişmiş, yıldızların kimyasal yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler edinilebileceği anlaşılmıştır. Daha sonra yıldızların buna göre sınıflandırılması düşüncesi doğmuştur. Böyle bir sınıflamayı ilk defa Angelo Secchi (ö. 1878) önermiş ve Secchi, yaptığı spektral analizlerin sonucunda bütün yıldızların dört ana grupta toplanabileceğini göstermiştir. 1890 yılında Harvard Koleji Gözlemevi tarafından yayımlanan katalogda Secchi’nin tasnifi aynen alınmış ve buna iki yeni grup ilâve edilerek B, A, F, G, K, M harfleri kullanılmıştır. Bu sayede sınıflamanın çok karışık ve zor olduğu astronomi bilimi açıklığa kavuşmuş, yıldızların doğuşu ve gelişimi

hakkındaki bilgilere ulaşılması daha kolay hale gelmiştir.

Yıldızların Hayatı. XIX. yüzyılda astrofizik alanındaki gelişmeler sonucunda yıldızların iç yapılarına ilişkin bilgilerde önemli bir ilerleme sağlanmış, XX. yüzyılda yıldızların doğup büyüdüğü ve öldüğü anlaşılmıştır. Günümüzde yapılan araştırmalar yıldızların gelişiminin kütlesine bağlı olduğunu göstermiştir. Bir yıldızın teşekkülü büyük miktarda gazın kütlesel çekim kuvvetiyle kendi üzerine çökmesiyle başlar. Bu gaz çoğunlukla hidrojendir. Gaz kütlesi büzüşür, atomlar sıkışır, büyük hızla birbirine çarpar ve oluşan kütle giderek ısınmaya başlar. Sonunda hidrojen atomları çarpışır ve helyum atomları meydana gelmeye başlar. Reaksiyon neticesinde salınan ısı yıldıza parlaklık verir, bu ısı sonucunda gazın basıncı artar; çekim kuvveti dengelenir ve gazın büzüşmesi durur. Yıldız bu kararlı durumda uzun süre kalır. Giderek yakıtını tüketip soğur ve tekrar büzüşür. Bu durumda yıldız ya patlar ya da ışığın kaçamayacağı bir kütle haline gelir.

İslâm Astronomi Literatüründe Yıldızlar. İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan, yıldızların konum ve hareketlerinden iklim ve hava şartları hakkında çıkarımlarda bulunmayı konu edinen ilm-i envâ‘ (tabii astroloji) ile bunların oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âleminde yol açtığı değişimleri önceden görmeyi, geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilgili haber vermeyi, insanın kaderi üzerine kehanette bulunmayı konu alan ilm-i ahkâm-ı nücûm (ahkâm astrolojisi; bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM) bir taraftan varlığını sürdürürken diğer taraftan İslâm'ın yayılışı, eski Yunan ve Hint kaynaklarının, özellikle de Batlamyus'un

Almagest'inin tercümesiyle birlikte matematiksel astronomi (ilm-i hey'et, ilm-i felek) büyük gelişme göstermiştir. Böylece daha erken dönemlerden itibaren yıldızların yapısı, sayıları, büyüklükleri, hareketleri, birbirine uzaklıkları ve burçlar hususunda deney ve gözlemlere dayalı bilgiler edinilmiştir. Bunlardan çıkan sonuçlar astronomik cetveller ve takvimlerin düzenlenmesi, tarihlerin tesbiti gibi alanlarda kullanılmış, bu alanda yeni aletler icat edilmiş, çeşitli eserler kaleme alınmış, bu birikim daha sonra Batı dillerine çevrilerek Batı'daki yeni bilimsel çalışmaların ortaya çıkmasına vesile olmuştur (bk. İLM-i FELEK).

Müslüman bilginlerin astronomi alanında kaleme aldıkları, önemli bir kısmı yıldızlara dair çok sayıda eser arasında özellikle Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin (ö. 232/847'den sonra) yedi gezegenin hareketleriyle ilgili cetveller ve denklem tablolarının da yer aldığı Zîcü's-Sind-Hind'i (Zîcü'l-Ḫârizmî) İslâm dünyasında geniş bir uygulama alanı bulmuş ve XII. yüzyılda Latince'ye tercüme edilmiştir. Hârizmî'nin bu eserini de şerheden Ahmed b. Muhammed el-Fergānî, XII. yüzyılda iki ayrı Latince çevirisi, XIII. yüzyılda bir İbrânîce tercümesi yapılan ve Batı dünyasında büyük üne sahip olan Cevâmiʿu ʿilmi'n-nücûm ve uṣûlü'l-ḥarekâti's-semâviyye adlı eserindeki otuz bölümün önemli bir kısmını sabit yıldızlar ve gezegenlerin adları, sınıflandırılması, büyüklükleri, hareketleri, yerden uzaklıkları gibi konulara ayırmıştır. Bu arada Habeş el-Hâsib'in ez-Zîcü'l-mümteḥan'ı ile daha sonra kaleme alınan ve farklı bölgelerdeki gözlemleri de yansıtan çeşitli zîcler arasında, astronomi tarihinde yeni buluşlar ortaya koyan Bettânî'nin (ö. 317/929) Latince ve İspanyolca'ya çevrilen Kitâbü'z-Zîc'i, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un ez-Zîcü'l-ḥâkimî'si, Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'si, İbnü'z-Zerkāle'nin Arapça aslı kayıp olan ve iki Latince tercümesi günümüze ulaşan Tuleytula Zîci'ni anmak gerekir. Harakī, Müntehe'l-idrâk fî teḳāsimi'l-eflâk adlı eserinin ilk bölümünü gök cisimlerinin yapısı ve hareketlerine tahsis etmiştir. XII. yüzyıldan itibaren İbn Bâcce, Câbir b. Eflah, İbn Tufeyl ve Bitrûcî gibi Endülüslü düşünür ve bilginler vasıtasıyla İslâm dünyasında artık Batlamyus'un gökküre ve gezegenlerle ilgili hipotezleri terkedilmeye başlanmış, bu bilginlerin Latince ve İbrânîce'ye çevrilen eserleri Rönesans döneminde Batlamyus'u eleştirenlere de ilham kaynağı olmuştur. Merâga Rasathânesi'ni kuran Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) burada birçok astronomi aleti icat etmiş, Zîc-i İlḫânî'sinde Batlamyus'un yer merkezli sistemine esaslı eleştiriler yöneltmiş ve Copernicus sistemine giden yolu açmıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin öğrencisi olup Merâga Rasathânesi'nde onunla birlikte çalışan Kutbüddîn-i Şîrâzî yazdığı çeşitli eserlerle bu sahaya önemli katkılar sağlamış, bilhassa İbnü'l-Heysem'den sonra ihmal edilen optik alanında yeni bakış açısı getirmiş, hocası Tûsî'nin Batlamyus'unkinden önemli farklılıklar içeren gezegen modelini daha da geliştirmiş, talebesi Kemâleddin el-Fârisî optik sahasındaki bu birikimi daha ileri noktalara götürerek adını duyurmuştur. İslâm astronomisinin en büyük simalarından biri olan İbnü'ş-Şâtır (ö. 777/1375), önceleri Batlamyus'un gezegen modellerini esas alırken daha sonra Merâga geleneğinin tekniklerini ve yeni

gezegen modellerini başarıyla uygulayarak Batlamyus'un teorisinde köklü değişikliklere gitmiş, ez-Zîcü'l-cedîd, Taʿlîḳu'l-erṣâd ve Nihâyetü's-sûl gibi eserlerinde geliştirdiği yeni gezegen teorisiyle Copernicus'ten bir asır önce onun ortaya koyduğu sonuçlara ulaşmıştır. Semerkant Rasathânesi'ni kuran Uluğ Bey (ö. 853/1449) bu gözlemevinde önemli araştırmalar gerçekleştirmiş, Tûsî'nin Zîc-i İlḫânî'sindeki ölçüm hatalarını düzelterek hazırladığı, kendisini Doğu ve Batı'da üne kavuşturan Zîc-i Uluġ Bey'in üçüncü kitabını yıldızlar ve gezegenlere ayırmış, burada ele aldığı kırk sekiz yıldız takımında bulunan 1018 yıldızın ekliptik koordinatlarını vermiştir. Zîc-i Uluġ Bey'in diğer bazı bölümleri yanında bu bölümü de XVII. yüzyılda Latince'ye çevrilerek yayımlanmış, Greenwich Gözlemevi'nin kurucusu Flamsteed, sabit yıldızlar katalogunu hazırlarken Batlamyus ve T. Brahe'in yanı sıra Uluğ Bey'in katalogundan da faydalanmış, onun hazırladığı bu katalogu Newton da kullanmıştır.

Yıldız ve gezegenlerin genel astronomi eserleri içinde ele alınması yanında bu konuyla ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. İlk dönem astronom ve astrologlarından Ebû Ma'şer el-Belhî (ö. 272/886) XII. yüzyıldan itibaren Latince, İbrânîce, Almanca ve İngilizce'ye çevrilen el-Medḫalü'l-kebîr ilâ ʿilmi aḥkâmi'n-nücûm adlı eserinde sabit yıldızlar, burçlar, gezegenler, bunların sayıları, birbirleriyle bağıntıları, astrolojik etkileri gibi konuları incelemiş, Latince'ye çevrilen Kitâbü'l-Ḳırânât'ında aynı boylam üzerinde buluşan gezegenlerin durumunu ele almıştır. Belhî, ayrıca Kitâbü Mizâcâti'l-kevâkib, Kitâbü'l-İḫtiyârât ʿalâ menâzili'l-ḳamer ve Kitâbü'l-Evḳāt ʿalâ is̱nâ ʿaşeriyyeti'l-kevâkib adlı eserleri yazmıştır. Matematikçi ve astronom Ebû Ca'fer el-Hâzin, Bîrûnî ve Harakī'nin eserlerinde adı geçen Kitâbü'l-Ebʿâd ve'l-ecrâm'ında yıldızlar arasındaki uzaklıkları vermiştir. Bazı araştırmacıların modern çağa tesir eden üç büyük astronomi bilgininden biri kabul ettiği Abdurrahman es-Sûfî (ö. 376/986), Batlamyus'tan sonra sabit yıldızların incelenmesi konusunda önemli rol oynamış, çeşitli Doğu ve Batı dillerine tercüme edilen Kitâbü Ṣuveri'l-kevâkibi's̱-s̱âbite adlı eserinde onun Almagest'te zikrettiği kırk sekiz takımyıldızındaki yıldızları inceleyip tanıtmış, büyüklükleri, konumları ve renkleriyle ilgili görüşlerini belirterek yıldız isimlerinin Arapça karşılıklarını vermiştir; bu isimler daha sonra İslâm ve Batı astronomi bilginlerince kullanılmış, bunlardan doksan dördü modern astronomi literatürüne girmiştir. Nitekim ayın bir kraterine de onun adı verilmiştir.

Özellikle optik alanında otorite olan fizik, matematik ve astronomi bilgini İbnü'l-Heysem Risâle fî rüʾyeti'l-kevâkib, Maḳāle fî heyʾeti ḥareketi külli vâḥidin mine'l-kevâkibi's-sebʿa, Maḳāle fî edvâʾi'l-kevâkib, Maḳāle fî ḍavʾi'l-ḳamer, Maḳāle fi'l-eṡeri'lleẕî fi'l-ḳamer adlı çalışmalarında

gezegenleri ve ayı incelemiştir. İbnü'z-Zerkāle, literatürde İspanyollar'ın verdiği Suma referente al movimiento adıyla tanınan, ancak aslı kayıp olan eserinde, yıldızlara nisbetle güneş apojesinin hareketini güneşin tâdil merkezinin yüzyıllık bir değişimi olarak açıklaması astronomi ilmine önemli katkı sağlayan bir keşiftir. Batlamyus astronomisine büyük darbe vuran bu teorinin daha sonra Copernicus tarafından kullanıldığı, aynı teorinin Horacius tarafından aya uygulandığı, Newton ve Halley tarafından da modern astronomiye uyarlanacak biçimde geliştirildiği belirtilmektedir. İbnü'z-Zerkāle'nin İbrânîce tercümesiyle günümüze ulaşan ve literatürde İspanyollar'ın verdiği Tradato relative al movimiento de las estrellas fijas adıyla bilinen eseri de sabit yıldızlar feleğinin hareketiyle ilgilidir. Meşhur matematikçi ve astronomi bilgini İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî (ö. 721/1321), Minhâcü'ṭ-ṭâlib li-taʿdîli'l-kevâkib ve el-Yesâre fî taʿdîli'l-kevâkibi's-seyyâre adlı eserlerinde yıldızların hareketlerini incelemiş, Uluğ Bey'in zîcinin hazırlanmasına önemli katkılar yapan Gıyâseddîn-i Kâşî ise biri gezegenlerin ekliptik enlem ve boylamlarını, yeryüzüne uzaklıklarını, konumlarını ve geriye dönüşlerini hesaplamak, diğeri ara değeri bulma (lineer enterpolasyon) işleminde kullanılmak üzere iki önemli alet geliştirmiştir.

Yıldızlar konusunda yazılan birçok eser arasında şu çalışmalar da anılabilir: Yahyâ b. Gālib el-Hayyât, Kitâbü'l-Mesâʾil el-müstedelli ʿaleyhâ mine'l-büyûti'l-iṡney ʿaşer ve'l-kevâkibi's-sebʿa; Ali b. Ahmed el-Belhî, Kitâbü'l-Medḫal fî ʿilmi'n-nücûm (Kitâbü'l-Medḫal fi'l-aḥkâmi'l-felekiyye); Kabîsî, Risâle fi'l-ebʿâd ve'l-ecrâmi's-semâviyye bi'l-burhân; Ebû Sehl el-Kûhî, Risâle fî maʿrifeti mikdâri'l-buʿd min merkezi'l-arż ve mekâni'l-kevâkib elleẕî yenḳażżu bi'l-leyl; Ebû Saîd es-Siczî, Kitâbü Ḥulûli'l-kevâkibe'l-bürûce'l-iṡney ʿaşer; Sâid el-Endelüsî, Iṣlâḥu ḥarekâti'n-nücûm ve ḥaṭaʾi'r-râşıdîn; İbnü'l-Gurbâlî, Kitâbü'l-Envâʿ ve'l-ezmine ve maʿrifeti aʿyâni'l-kevâkib; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Risâle fî sebebi ẓuhûri'l-kevâkibi leylen ve ḫafâʾihâ nehâren; İbn Ebü'ş-Şükr, el-Aḥkâm ʿalâ ḳırânâti'l-kevâkib fi'l-burûci'l-iṡnâ ʿaşer, ed-Delâlât ʿale'l-ittiṣâlât ve ḳırânâtü'l-

kevâkib fi’l-burûci’l-is̱nâ ʿaşer, Muḳaddimât teteʿallaḳ bi-ḥarekâti’l-kevâkib; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Aʿmâl-i Taḳvîm-i Kevâkib-i S̱âbite; Çağmînî, Ḳuva’l-kevâkib ve żaʿfühâ; Muhammed b. Ebü’l-Hayr, el-Menhelü’s̱-s̱âḳıb fî taḥḳīḳi’l-kevâkib, Taḥrîrü’l-menâzili’l-ḳameriyye ve en-vâʿihâ ve ṭulûʿi’l-kevâkibi’s̱-s̱âbite bi’l-fecr; Rıdvân el-Felekî, Esne’l-mevâhib li-taḳvîmi’l-kevâkib, Ḳırânü’l-ʿulviyyîn Züḥal ve’l-Müşterî bi-vasati’l-mesîr; İbnü’l-Mecdî, el-Menhelü’l-ʿaẕbi’z-zülâl fî taḳvîmi’l-kevâkib ve rüʾyeti’l-hilâl, Mecmûʿu maḥlûlât fî ʿilmi’n-nücûm.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 362, 421; IV, 117, 399; VI, 397; Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985-93, I-II; a.mlf., Gökyüzü Üzerine (trc. Saffet Babür), Ankara 1997; Ptolemy (Batlamyus), Almagest (trc. R. C. Taliaferro, Great Books of Western World [ed. R. M. Hutchins], XVI içinde), Chicago 1952, s. 234-258; Fergānî, Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998; Bettânî, Al-Battānī sive Albatenii Opus Astronomicum (trc. ve nşr. C. A. Nallino), Roma 1899-1907, I-III; Bîrûnî, Kitâbü’t-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati’t-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. ve nşr. R. R. Wright v.dğr.), London 1934; Nasîrüddîn-i Tûsî, Muhtasar fî İlm et-Tencîm ve Maʻrifet et-Takvîm: Risâle-i Sî Fasl (trc. Ahmed-i Dâî, s.nşr. Tahir Nejat Gencan - M. Dizer), İstanbul 1984; N. Copernicus, On the Revolutions of the Heavenly Spheres (trc. C. G. Wallis, Great Books of Western World [ed. R. M. Hutchins], XVI içinde), Chicago 1952; Sâlih Zeki, Yeni Kozmografya, İstanbul 1331; a.mlf., Âsâr-ı Bâkiye: Ortaçağ İslâm Dünyası’nda Trigonometri (haz. Remzi Demir - Yavuz Unat), Ankara 2003, I; Ali Yar, Kozmoğrafya, İstanbul 1933; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge 1964; Sezgin, GAS, V, bk. İndeks; a.mlf., İslam Uygarlığında Astronomi, Coğrafya ve Denizcilik, İstanbul 2009, s. 12-173; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982; Yahyâ Abdülemîr Şâmî, en-Nücûm fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî el-ḳadîm, Beyrut 1402/1982; Yavuz Unat, İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi, Ankara 2001;

a.mlf., “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 11, Ankara 2001, s. 633-696; İslam Bilim Tarihi I: Astronomi (ed. Rüşdi Raşid, trc. Habip Türker - Cemile İpar), İstanbul 2006, tür.yer.; Mustafa Pultar, Yıldız Adları Sözlüğü, İstanbul 2007; P. Kunitzsch, “al-Nudjūm”, EI^2 (İng.), VIII, 97-105.

Yavuz Unat

YILDIZ, Fahrettin

(1910-1972)

Arap dili ve din âlimi, mutasavvıf.

Mardin'in Midyat ilçesine bağlı Arnas köyünde doğdu. Babası fahrî imamlık yapan Molla Abdullah Arnâsî'dir. Nesepleri Hz. Hüseyin'e dayandığı için ailesi seyyid olarak bilinir. Yörede saygın bir âlim olan Molla Abdülvehhab Derizbinî de bu aileye mensuptur. Fahrettin Efendi tahsil hayatına nisbeten geç başladı. Batman-Beşiri bölgesinde müderrislik yapan Molla Hasan Tilmizî'den ve bölgedeki diğer âlimlerden ders okudu. İlim ve tasavvuf icâzetini, Cizre'de Şeyh Seyda lakabıyla tanınan Nakşibendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Said Efendi'den aldı ve bu tarikat onun hilâfeti sebebiyle Şeyh Fahrettin Tarikatı diye anılmaya başlandı. Düzenli bir medrese öğrenimi görmemekle birlikte güçlü hâfızası ve ders okutması sayesinde bu eksikliği gidermeyi başardı. Yakınları ve ders arkadaşlarının anlattığına göre bir metni sadece bir defa okumak suretiyle ezberleyebiliyordu. Gençlik yıllarında Batman'ın yakınındaki Basork köyünde ders vermeye başladı. Daha sonra Batman'ın merkezine taşınıp tedrîsata burada devam etti ve birçok öğrenci yetiştirdi. Hocası Şeyh Seyda zaman zaman onu çağırıp kendi medresesinde ders verdirdi. İmam-Hatip Okulu sınavlarını dışarıdan verip bir ara Batman Ulucamii'nde imam-hatiplik ve vâizlik yaptı; ancak bir süre sonra Şeyh Seyda'nın isteği üzerine resmî görevinden ayrıldı. Fahrettin Efendi halkın fıkhî meselelere dair sorularına cevap veriyor ve aşiretler arasında meydana gelen ihtilâfların giderilmesinde gayret gösteriyordu. Eserlerinden etkilendiği Said Nursi ile de mektuplaşıyordu. İlçede Hacı Şirin Camii'nde ders ve irşad faaliyetlerine devam ederken 1 Şubat 1972'de vefat etti ve Batman'ın Korik köyünde defnedildi.

Eserleri. Şeyh Fahrettin, Arapça telif eserlerin yanı sıra bazı klasik kitaplara hâşiyeler yazmış, eserlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Çoğu hayattayken basılan eserleri arasında şunlar zikredilebilir: 1. Îsâġūcî. Mantıkta Îsâġūcî geleneğinde yazılan eserlerin

hâşiyesi türünde bir risâle olup M. Nezîr el-Halîlî et-Tûrî'nin tashihiyle basılmıştır (Dımaşk 1382/1963; İstanbul 2008). 2. Risâletü'l-vażʿ. Eserde Adudüddin el-Îcî'nin

er-Risâletü'l-vażʿiyye'si esas alınmakla birlikte bu sahada diğer kaynaklardan da yararlanılarak kaleme alınmış olup Îsâġūcî ile birlikte basılmıştır. 3. el-İstinâre fî ʿilmi'l-istiʿâre. Risâlede beyan ilminin başlıca konuları olan hakikat, mecaz, teşbih ve istiare Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm ve Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı gibi temel eserlerden derlenerek özetlenmiştir. Yahya Pakiş ve müellifin oğlu Abdürrahim Yıldız tarafından tashih edilmiştir (Dımaşk 1385/1965; İstanbul 2007). 4. Cuma Günü Risâlesi. Müellifin tek Türkçe eseridir (Batman 1972). 5. Keşfü'l-ġıṭâʾ Ḥâşiyetü İmtiḥâni'l-eẕkiyâʾ. Kādî Beyzâvî'nin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye fi'n-naḥv'inden yaptığı Lübbü'l-elbâb adlı muhtasara Birgivî'nin yazdığı İmtiḥânü'l-eẕkiyâʾ adlı şerhin kinâye bahsine kadar olan hâşiyesidir (İstanbul 2005). 6. el-İʿtiṣâm Ḥâşiyetü Şerḥi''l-ʿİṣâm ʿale'l-Ferîde fi'l-beyân. Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin istiareye dair el-Ferîde adlı risâlesine İsâmüddin el-İsferâyînî'nin yazdığı şerhe hâşiye olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur (İstanbul 2006). 7. et-Terṣîf fî ʿilmi't-taṣrîf. Arapça'da sarf kaidelerini bir araya getirip kolayca öğrenilmesini amaçlayan bir eserdir (Dımaşk, ts.; İstanbul 2008). 8. Dürretü'ṣ-ṣadef fî beyâni aṣnâfi'l-ḥarf (Dımaşk, ts.; İstanbul 2008). 9. Miftâḥu'l-cenne fî eẕ-kâri'l-Kitâb ve's-Sünne. Hz. Peygamber'in günlük ibadetleri sırasında yaptığı dua ve zikirlerin bir araya getirildiği bir eser olup (Dımaşk, ts.) Niyazi Bekî tarafından Türkçe'ye çevrilerek aslıyla birlikte basılmıştır (İstanbul 2011). 10. el-Ḳavlü's-sedîd fî beyâni ḥükmi'ṣ-ṣayd bi'l-bündüḳati'l-mütteḫaẕe mine'l-ḥadîd. Ateşli silâhlarla avlanmanın fıkhî hükmüne dair küçük bir risâledir (Dımaşk, ts.). 11. Ẕülfiḳārü'l-Ḥayderî fi'd-difâʿ ʿani'ş-Şeyḫ Seydâ el-Cezerî. Tasavvufa karşı çıkan bir kişinin Şeyh Seyda el-Cezerî'ye yönelttiği eleştirilere verdiği cevapları içeren hacimli bir eserdir. Yazma nüshası Abdürrahim Yıldız'ın özel kitaplığında mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin el-Arnâsî, Keşfü'l-ġıṭâ˒ (nşr. Said Kasımoğlu), İstanbul 2005, Yahyâ Abdurrahman el-Abbâsî'nin takrizi, s. 7-9; a.mlf., el-İ˓tiṣâm (nşr. Abdurrahim Yıldız - M. Tâhir es-Sâdık), İstanbul 2006, neşredenlerin girişi, s. 3-5; Abdülkerim Ünalan, "Molla Fahrettin Batmanî ve İlmî Kişiliği", İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Bildirileri (haz. Ahmet Erkol - Abdurrahman Adak), İstanbul 2008, s. 501-520; a.mlf., "Molla Fahrettin Batmanî", Batman Gazetesi, 1 Şubat 2008, s. 4; www.seyhfahreddin.com.

M. Halil Çiçek

YILDIZ, Hakkı Dursun

(1937-1992)

Türk-İslâm tarihçisi.

Artvin'in Şavşat ilçesine bağlı Karaağaç köyünde doğdu. İlkokulu köyünde, ortaokulu Şavşat'ta, liseyi de Artvin'de bitirdi. 1957'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'ne girdi; bu sırada Çapa Yüksek Öğretmen Okulu'na da devam etti. Mezun olduğu yıl (1961) Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'ne asistan tayin edildi. Mu'tasım Devrinde Abbâsî İmparatorluğu: 833-842 adlı teziyle doktor unvanını aldı (1966). Sâmerrâ Devrinin Sonuna Kadar İslâm Devletinde Türkler isimli çalışmasıyla doçent oldu (1972), Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedanı: Sâc-Oğulları adlı takdim teziyle profesörlüğe yükseldi (1979). 1982'de Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'ne kurucu dekan olarak tayin edildi. Bu görevinin yanı sıra rektör yardımcılığı (Aralık 1987 - Ağustos 1988) ve kısa bir süre Eğitim Fakültesi'nde vekâleten dekanlık yaptı. 1992'de Marmara Üniversitesi'ne rektör oldu. Ancak bu görevini iki ay kadar sürdürebildi; yakalandığı amansız hastalıktan kurtulamayarak 23 Ekim 1992 Cuma günü vefat etti. Marmara Üniversitesi Göztepe Kampüsü'nde yapılan törenin ve İlâhiyat Fakültesi Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Türk Tarih Kurumu ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün aslî üyelerinden olan Yıldız Türk-Arap İncelemeleri Vakfı ve Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Mütevelli Heyeti üyeliği ve başkan yardımcılığı, Emel Esin'in vasiyeti üzerine kurulan Tek-Esin Vakfı'nda müdürlük yapmıştır. Tarih araştırmalarının devletin ve milletin bekası açısından hayatî bir önem taşıdığını erkenden farkettiği için üniversitede okuyan pek çok genci himaye ederek ilim âlemine kazandırmış, dinî ve millî değerlere samimiyetle bağlı, çalışkan, yardım sever bir hoca ve başarılı bir yönetici olarak tanınmış, en zor şartlarda bile neşesini ve ümidini kaybetmeden projeler üretmeye devam etmiştir.

Çalışmaları daha çok Türkler'in İslâm dinini kabulü ve İslâm'a hizmetleri konularında yoğunlaşmıştır. Bu alandaki makalelerini Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Türk Kültürü, Türk Kültürü Araştırmaları ve Millî Kültür gibi dergilerde yayımlamış, İslâm Ansiklopedisi, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, Meydan Larousse ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde ilmî redaktör olarak çalışmış ve birçok madde yazmıştır. Ayrıca çeşitli seminer, kongre ve sempozyumların düzenlenmesinde etkin rol oynamış, V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi'nde (İstanbul, 21-25 Ağustos 1989) kongre başkanlığı yapmış, Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye Sempozyumu ile (İstanbul, 29-30 Eylül 1986) Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumu'nda (İstanbul, 19-21 Kasım 1991) tertip heyeti üyeliğinde bulunmuştur. Hakkı Dursun Yıldız doktora tezini İslamiyet ve Türkler adıyla yayımlamış (İstanbul 1976), V. V. Barthold'un Moğol İstilâsına Kadar Türkistan adlı eserini neşre hazırlamış (İstanbul 1981; Ankara 1990), B. Lewis'in The Arabs in History adlı kitabını Tarihte Araplar ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1979). Yıldız'ın İslâm tarihi literatürüne kazandırdığı en önemli eser, ilmî redaktörlüğünü yaparak yayımlanmasını sağladığı Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi adlı çalışmadır (I-XIV, İstanbul 1986-1989). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi'nin 35. sayısı (İstanbul 1994) Hakkı Dursun Yıldız için hâtıra sayısı olarak çıkmış, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi tarafından onun adına bir armağan kitap yayımlanmıştır (Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995). Yıldız'ın ilmî makaleleri, ansiklopedi maddeleri, sempozyum ve kongre bildirileri Semih Yalçın ve Selçuk Duman tarafından derlenerek basılmıştır (Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız, Makaleler, I-III, Ankara 2007).

BİBLİYOGRAFYA

Hakkı Dursun Yıldız, "M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi'nin Tarihçesi", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 15-37; Nuray Yıldız - Gültekin Yıldız, "Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız'ın Hayatı ve Eserleri", a.e., s. 1-14;

Ali M. Dinçol, “Sevgili Dostumun Ardından”, a.e., s. 39-40; M. Taner Tarhan, “307’li Bir Türklük Eri”, a.e., s. 41-46; Yusuf Halaçoğlu, “Kaybettiğimiz Bir İlim Adamı: Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız”, TTK Belleten, LVII/220 (1993), s. 887-896; Fahamettin Başar, “Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız’ın Hayatı ve Eserleri”, TD (Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız hatıra sayısı), sy. 35 (1994), s. IX-XXII; Tuncer Baykara, “Hakkı Dursun Yıldız (1937-1992)”, TİD, X (1995), s. 387-388.

Fahamettin Başar

YILDIZ CAMİİ

İstanbul'da Yıldız Sarayı girişinde XIX. yüzyıla ait cami.

Bânisi Sultan II. Abdülhamid'den dolayı Hamidiye Camii olarak adlandırılsa da daha çok Yıldız Camii diye bilinir. II. Abdülhamid 1876'da tahta çıktığında kısa bir süre Dolmabahçe Sarayı'nda kalır ve ardından Yıldız Sarayı'na yerleşir. Ağabeyi V. Murad'ın tekrar tahta geçirileceği endişesiyle, saraydan uzaklaşmamak için cuma selâmlığında kullanılmak üzere Yıldız Sarayı'nın Koltuk Kapısı'nın girişi önündeki yüksek set üzerine yeni bir cami yapılmasını ister. 1881-1885 yıllarında inşa edilen, bina nâzırlığını Başmâbeyinci Osman Bey'in yürüttüğü yapının mimarı olarak bazı yayınlarda Sarkis Balyan ismi kaydedilse de bu doğru değildir. Caminin mimarı, Dolmabahçe Sarayı Arşivi'nde yer alan belgeye göre (Evrak nr. II/989) Ebniye-i Seniyye İdaresi'nde otuz yılı aşkın bir süre çalışan Nikolaidis Jelpuylo adlı bir Rum'dur. Osmanlı kaynaklarında Nikolaki Kalfa adıyla geçen Nikolaidis, kendisine görev verildiğinde kısa bir süre içinde hazırladığı plan ve resimlerle birlikte caminin maketini Sultan II. Abdülhamid'e sunar. Sultanın onayından sonra 28 Muharrem 1299 (20 Aralık 1881) tarihinde caminin temeli törenle atılır. Cami minberinin Türk ahşap sanatının en meşhur örneklerinden olan Bursa Ulucamii minberi tarzında yapılması istenir. Bu amaçla Bursa'ya bir fotoğrafçı gönderilip minberin resmi çektirilir. Ancak sultanın bu isteği bilinmeyen bir sebepten dolayı yerine getirilemez ve minber mermer olarak yapılır. II. Abdülhamid'in ahşap işçiliğine ilgi duyduğu, Yıldız Sarayı'ndaki marangozhanesinde boş zamanlarında çalıştığı ve çeşitli eşyalar ürettiği bilinmektedir. Yıldız Camii'nin hünkâr mahfilinin sedir ağacından yapılan kafesleri II. Abdülhamid'in el işçiliğidir. Yıldız Camii inşaat keşif kayıtlarına göre 16.890 lira harcanarak yapılmıştır.

Oryantalist ve neo-gotik unsurların dönemin beğenisine göre seçmeci bir anlayışla uygulandığı yapının temelleri sağlam zemine kadar kazılmış ve 130 cm. kalınlığında temel duvarları inşa edilmiştir. Harim bölümünün zeminden saçağa kadar 100 cm. kalınlığındaki gövde duvarları kuzey ve güneyde üç, doğu ve batıda yedi ajur şebekeli olarak tasarlanmış, neo-gotik

üslûpta dikdörtgen pencerelerle hareketlendirilmiştir. Pencerelerin üzerinde yatay dikdörtgen bantlar dolaşır. Cephe kornişlerine üç sıra mukarnasla zengin bir görünüm verilmiştir. Bütün pencere söveleriyle saçaklar beyaz Triyeste taşından yapılmıştır. Caminin girişinde yer alan, anıtsal taçkapı biçiminde tasarlanmış öne doğru çıkıntılı yüksek tepelik mihrap cephesinde de tekrarlanmıştır. Yanlarda bulunan ve harim bölümünden alçak tutulan iki kitlesel kanat caminin ön cephesine hâkimdir. Yapının Yıldız albümlerindeki fotoğraflarına göre binanın cephesi bugün geniş oranda değişmiş, ana girişle yan kanatların büyük ve geniş camekânlı sundurmaları sonraki onarımlarda kaldırılıp düz merdivenlere dönüştürülmüştür. Selâtin camilerinin genelinde görülen çift minare uygulaması Yıldız Camii'nde teke indirilmiştir. Caminin batı kanadı içinden yükselen zarif ince yivli minare mukarnas dolgu ile geçişi sağlanan tek şerefeye sahiptir.

Dikdörtgen planlı harim bölümü son cemaat yeriyle bütünleşmiş, harimin yüksek kasnaklı kubbesi mihraptan uzak, girişe yakın yerleştirilmiştir. Cami, kubbe kasnağına neo-gotik tarzda açılan on altı pencere ile bol ışık alır. Çokgen bir yapıya sahip olan kubbe kasnağının kornişi bir mukarnas dizisiyle biçimlendirilmiş, kubbe içi ve mihrap önündeki tavan lâcivert zemin üzerine işlenmiş yıldızlarla bezenmiştir. Caminin kubbe göbeğinde besmele ile Necm sûresinin ilk üç âyeti, kuşakta Mülk sûresi yer alır. Yapma kûfî tarzında işlenen bu yazılar gazeteci Ebüzziyâ Tevfik'e yazdırılmıştır. Celî sülüs yazılar ise Abdülfettah Efendi'ye aittir. Kubbeyi destekleyen ayaklıklarla yükseltilmiş sekiz köşeli birer çift kolon giriş ve mihrap yönünde dilimli kemerlerle birbirine bağlanmaktadır. Taşıyıcı işlevlerinin yanı sıra iç mekâna dekoratif bir zenginlik katan bu kolonlar dönemin yaygın mimari üslûbu olan Batı anlayışını yansıtmaktadırlar. Bu üslûp caminin

iki katlı hünkâr köşkünde de görülmektedir. Hünkâr köşkünün, altın varak süslemelerin yer aldığı ikinci katı II. Abdülhamid'e ayrılmış olup üç basamaklı bir sahanlık ve kafesli bir pencere düzeneğiyle harime açılmıştır. 1885 yılı Eylül ayı sonunda hizmete giren cami, II. Abdülhamid'in saltanatının sonuna kadar çok gösterişli cuma selâmlıklarına sahne olmuştur. Ermeni komitacıların 21 Temmuz 1905'teki cuma selâmlığında II. Abdülhamid'e karşı düzenlediği bombalı suikast Yıldız Camii tarihinde ayrı bir öneme sahiptir. Patlamada tören alanında bulunan yirmi altı kişi hayatını

kaybederken elli sekiz kişi yaralanmıştır. Cami çıkışında Şeyhülislâm Hâlidefendizâde Cemâleddin Efendi ile ayak üstü, beklenenden biraz fazla sohbet etmesi II. Abdülhamid'i suikastten kurtarmıştır.

Yıldız Camii avlusunun kuzeybatı köşesinde 1890 yılında inşa edilen saat kulesi yapı ile bir bütünlük arzeder. Yıldız Camii gibi oryantalist ve neo-gotik üslûbun bir karması olan kule üç katlı inşa edilmiş, köşeleri kırık kare bir plana sahip kulenin katları mukarnaslı kornişlerle birbirinden ayrılmıştır. Kule sivri dilimli bir kubbe ile örtülüdür. Kubbede dört yönde dilimli kemerli pencereler kullanılmıştır. Zemin katın her cephesinde üzerlerinde kitâbe şeritlerinin yer aldığı sivri kemerli birer sağır pencere nişi bulunmaktadır. İkinci katın cephelerinde üç dilimli kemerlere sahip pencerelerin altına daire şeklinde gül pencereler yerleştirilmiştir. Bu pencereler üçüncü katta kaş kemerli pencereler üzerine alınmış, bunlardan saraya dönük olan kuzey cephesindeki pencereye saat konmuştur. Saat kulesinin dört tarafındaki celî ta'lik kitâbeler Mehmed Nazif Bey'e aittir. Caminin avlusunda üstünde 1258 (1842), 1293 (1876) ve 1318 (1900) tarihli levhalar bulunan font çeşme vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y. A. Hus. Dosya nr. 182, Evrak nr. 93; BA, Y.PRK. BŞK. Dosya nr. 6, Gömlek nr. 83; Dolmabahçe Sarayı Arşivi, Evrak nr. II/989; Mehmet Özçay, İstanbul Hamidiye Camii Yazı ve Levhaları (mezuniyet tezi, 1985), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Balyan Ailesi'nin Rolü, İstanbul 1993, s. 268-273; Turgut Saner, "19. Yüzyıl Osmanlı Eklektisizminde Elhamra'nın Payı", Osman Hamdi Bey ve Dönemi, Sempozyum 17-18 Aralık 1992 (haz. Zeynep Rona), İstanbul 1993, s. 134-145; Semra Germaner, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Oryantalist Eğilimler", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, II, 147; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 2004, s. 549-550; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 640-641; Selman Can, "XIX. Yüzyıl Mimarları ve Ermeniler", TDA, sy. 167 (2007),

s. 39-49; Selçuk Batur, "Yıldız Camii", DBİst.A, VII, 514-515; Afife Batur, "Yıldız Sarayı Saat Kulesi", a.e., VII, 527.

Selman Can

YILDIZ SARAYI

İstanbul’da XIX. yüzyılın sonlarında nihaî şeklini alan saray.

Yıldız tepesinde eğimli bir arazi üzerine yayılmış köşk ve kasırlardan meydana gelen saray alanındaki ilk yapı bir kasır olup III. Selim tarafından annesi Mihrişah Sultan için yapılmış, III. Selim’in babası III. Mustafa adına da rokoko tarzında bir çeşme inşa edilmiştir. Daha sonra II. Mahmud, 1834-1835 yıllarında burada bir köşk inşa ettirmiş, ancak bu yapı günümüze ulaşmamıştır. Sultan Abdülmecid mevcut kasırları yıktırarak 1842’de annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan için Kasr-ı Dilküşâ adıyla yeni bir köşk yaptırmıştır. Günümüzde Vâlide Sultan Köşkü diye anılan yapının esasını bu binanın teşkil ettiği sanılmaktadır. Sultan Abdülaziz zamanında da Büyük Mâbeyin Köşkü, Çit Kasrı, Malta ve Çadır köşkleri inşa edilmiştir. II. Abdülhamid, Dolmabahçe Sarayı’ndan ayrılıp Yıldız Sarayı’na taşınmış ve padişahlığı süresince bu sarayda kalmıştır. Onun zamanında burada Küçük Mâbeyin Köşkü, harem binaları, Câriyeler Dairesi, Kızlarağası Köşkü, Şâle Köşkü, Yıldız Camii, tiyatro, marangozhane, eczahane, tamirhane, kilithane, çini atölyesi, kütüphane, şehzade köşkleri yapılmış ve bugünkü saray kompleksi ortaya çıkmıştır.

Ortalama 4 m. yükseklikte harpuştalı duvarlarla korunan ağaçlıklı büyük alan içerisinde dağılmış köşk ve kasırlardan oluşan saray, asıl saray bölümü denilen kısımla Yıldız Parkı diye anılan dış bahçeden meydana gelmektedir. Yer yer serbest birimler halinde (köşk ve pavyonlar şeklinde) konumlandırılmış olması sebebiyle Topkapı Sarayı’ndaki yerleşim geleneğinin bir uzantısı gibi kabul edilebilir. Saraya dört ana kapıdan girilir. Bunlar Koltuk Kapısı, Vâlide Sultan Kapısı, Saltanat Kapısı, Mecidiye Kapısı’dır. Şâle Köşkü yapıldıktan sonra buraya yakın konumda açılan beşinci kapıyla da saraya giriş sağlanmıştır. Saltanat Kapısı’ndan girince sol tarafta Sultan Abdülaziz’in dinlenme köşkü olarak inşa ettirdiği, mimarlığı Balyan ailesi tarafından yapılan Büyük Mâbeyin Köşkü ile karşılaşılır. 1866’da yapılan bu iki katlı kâgir köşk II. Abdülhamid’in bazı resmî toplantılarını gerçekleştirdiği, davetler verdiği ve resmî odasının bulunduğu en büyük binadır. Üst katında Mâbeyin Müşiri Gazi Osman Paşa’nın özel

odası vardı; köşkün alt kat odaları mâbeyinciler tarafından kullanılmaktaydı. Osmanlı Devleti’nde önemli bir yeri olan cuma selâmlığı törenlerini izlemek amacıyla gelen yabancı büyükelçiler için II. Abdülhamid’in emriyle inşa edilen, tavanı zengin kalem işleriyle bezeli tek katlı seyir köşkü Büyük Mâbeyin Köşkü’nün hemen yanında Yıldız Camii tarafında bulunur. Yine Büyük Mâbeyin Köşkü’nün yanında yer alan ve birinden diğerine geçilen zincirleme odalardan meydana gelen Çit Kasrı, Abdülaziz döneminde yapılmış tek katlı bir binadır.

1877-1878 Türk-Rus Savaşı ve 1897 Türk-Yunan Savaşı, Çit Kasrı’ndaki salonların en büyüğünde kurulan karargâhtan idare edilmiştir.

Birinci avluda bulunan Vâlide Sultan Kapısı’ndan girişte tam karşıda yer alan sıra odalardan oluşan yapı grubu Yâveran Dairesi’dir. Yâverlerin yanı sıra telgrafhane ve şifrehanenin bulunduğu “art nouveau” stilindeki yapı II. Abdülhamid’in başmimarı Raimondo d’Aronco tarafından inşa edilmiştir. Bu çift kapılı yapı grubunun sol başında padişahın ve haremin güvenliğinden sorumlu tüfekçibaşının nöbet odası vardır. Yine Vâlide Sultan Kapısı’ndan girince sağ taraftaki uzunlamasına bina tek bir bina gibi görünürse de silâhhâne, arabacılar ve arabalık gibi her biri ayrı bir fonksiyona sahip yapılar bütünüdür. Bunlardan silâhhâne, içinde ahşap sütunlarla taşınan bir asma kat bulunan, madalyonlar içerisinde gemi resimleri ve silâh motifleriyle süslenmiş tonoz örtülü uzun bir yapıdır. Dışta sütunlar, korint başlıkları, korniş, silmelerle hareketlendirilen bir cephe teşkil eden ve II. Abdülhamid tarafından saray hizmetkârları için yemekhane olarak yaptırılan yığma tekniğindeki bina, sarayda daha önce mevcut silâhhânenin kütüphaneye çevrilmesinden sonra silâhların depolanması için kullanılmaya başlanmıştır. Saray arabacılarının oturduğu Arabacılar Dairesi ile arabaların korunduğu arabalık binalarında süsleme yoktur ve bu bakımdan silâhhâne binasından farklılık göstermektedir. Arabalığın karşısında II. Abdülhamid döneminde inşa edilen iki katlı, bağdâdî tekniğindeki yapı kimyahane ve eczahane binasıdır. Saraya ait özel ilâçların yapıldığı bu köşk, önündeki kaskatlardan güvercinler su içtiği için “güvercinlik” adıyla anılmaktadır.

Silâhhâne, Büyük Mâbeyin Köşkü, Yâveran Dairesi ve Çit Kasrı’nın bulunduğu birinci avluyu anıtsal görünüşlü bir duvar ayırır. Dönemin

eklektik üslûbu duvarda belirgin şekilde görülür. Kırık planlı duvarın Çit Kasrı'na bakan cephesini, örneklerine İtalya ve Fransa'da çok rastlanan neo-klasik, empire (ampir) karışımı görkemli bir selsebil kaplar. Stilize iyon başlıklı sütunçelerin taşıdığı, üçgen alınlıklı, Abdülhamid tuğralı bir odacığa (edikula) yerleştirilmiş fıskıyeden kademe kademe dökülen sular aşağıdaki dilimli geniş havuzda toplanır. Edikulanın iki tarafındaki büyük panoların ortalarında vazodan çıkan çiçek kabartmaları görülür. Duvarı bütünüyle üstten çeviren dişli bir korniş ikinci avluya geçiş veren cepheyi de sarar. Duvarın yumuşak bir yay ile Yâveran Köşkü'ne dönen ana cephesinde devam eden vazolu büyük kabartmalar bir zafer takı etkisi yapan büyük kapıdan sonra da devam eder.

Harem kapısı her iki yüzden duvarın kalınlığını geçen, küfeki taşından, alternatifli olarak 15 cm. enindeki yivli ve düz şeritlerle süslü, duvara bitişik, kalın çiftle sütun arasına yerleşmiş, yuvarlak kemerli döküm kanatlı 5 m. yükseklikte bir eserdir. Bütün duvarları çevreledikten sonra buradan da geçen dişli korniş üzerinde köşelerine vazolar yerleştirilmiş 90 cm. yükseklikte bir korkuluk yer alır. Bu korkuluğun kapı kemerinin tam ortasına isabet eden cephesinde madalyon içerisinde II. Abdülhamid'in tuğrası göze çarpar. İkinci avluya geçişte, sağda, 1900 yılında II. Abdülhamid'in kendisi için yaptırdığı Küçük Mâbeyin Köşkü yer alır. Başmimar Raimondo d'Aronco tarafından yapıldığı kuvvetle muhtemeldir. İki katlı kâgir, tavanları ince, kalem işleri ve özellikle Boğaz görüntülerini yansıtan manzara resimleriyle süslü bu bina II. Abdülhamid'in çalışma, yemek, istirahat, kabul ve yatak odasını barındıran özel ikametgâhı biçiminde tanzim edilmiştir. Fransa'dan getirilen stil mobilya ile döşenen binadaki natüralist çiçek kompozisyonlu pencere vitrayları Parisli sanatçı Bonet'nin imzasını taşır. Yapının üst katında "art nouveau" akımının bütün süsleme özelliklerini yansıtan bir kış bahçesi bulunmaktaydı. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra idare merkezinin tekrar Dolmabahçe Sarayı'na alınmasına rağmen zaman zaman burayı kullanmaya devam eden son devir padişahlarından VI. Mehmed, 15 Mayıs 1919 tarihinde 3. Kolordu müfettişi sıfatıyla Samsun'a hareketinden önce Mustafa Kemal Paşa ile bu binada görüşmüştür.

Küçük Mâbeyin Köşkü'nün karşısında "L" biçimli, iki sıra silmeli taş kaide üzerine oturan harem duvarına bitişik, sarı dökümden, üstü ve yan tarafları

camla kaplı limonluk serası da Raimondo d’Aronco’nun eseridir. Bitişiğinde padişahın

dinlenme köşklerinden biri olan Çit Kasrı ile bağlantılı, tek oda ve koridordan ibaret Pavyon Köşkü vardır. Bunun ilerisinde sol yanda yer alan Vâlide Sultan Köşkü (Hünkâr Dairesi) iki katlı bağdâdî tekniğinde, tavanları kalem işleriyle süslü geniş salonları ve duvarları olan büyük bir yapıdır. Sultan Abdülmecid devrinde inşa edilen köşke sonradan geniş ilâveler yapılmıştır. Buraya yakın konumda bulunan Yıldız Sarayı Tiyatrosu, günümüzde ortadan kalkmış olan Dolmabahçe Tiyatrosu’ndan sonra Osmanlı saray kompleksleri içinde yer alan ikinci tiyatrodur ve 1889’da tamamlanmıştır. Tavanları mavi üzerine yaldızlarla ve yıldız motifleriyle süslü, ahşap direkler üstünde galerisi bulunan, kapı girişinin üzerinde padişah locası yer alır. Tavandaki küçük kubbesi ve sahne önündeki manzara resimleriyle dikkat çekicidir. Temsiller esnasında harem halkı padişah locasının iki yanındaki galerilere yerleştirilen kafeslerin arkasında otururdu. Bu tiyatroda yabancı gruplar tarafından Batı tiyatrosunun ve operasının en son örnekleri gösterildiği gibi zaman zaman Türk tiyatrosunun dram ve ortaoyunu temsilleri de verilmiştir. Burada oynanan bazı oyunlara ilişkin bilgiler, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki (eski nr. 8998) Yıldız Sarayı’nda Oynanan Opera ve Operetlerin Repertuvarı adlı yazma eserde bulunmaktadır. Vâlide Sultan Köşkü’nün karşısında solda musâhibler, kızlarağası köşkleri, tam karşıda kadınefendiler, hazinedar, usta kadın ve câriye daireleri gibi harem bölümü yapı grupları vardır. Harem bölümünün yapıları bütünüyle iki katlı bağdâdî teknikle inşa edilmiş, tavanları kalem işleri ve madalyonlar içerisinde çeşitli resimlerle süslenmiştir.

Boğaz yönünde bol ağaçlı, havuzlu bir bahçe uzanmaktadır. Yıldız Sarayı Has Bahçesi adını alan bu bahçede yapay kaskatlardan dökülen suların bir ırmak gibi kıvrımlar yaparak dolaştığı 12 m. genişliğinde bir havuz yer alır. Küçük Mâbeyin Köşkü’nün önüne rastlayan yapay grotto önünde biraz genişleyen havuz tekrar daralıp III. Selim Çeşmesi ile Kameriye Köşkü’nün bulunduğu yerde iki kola ayrılarak bir ada oluşturur. Havuzda renkli balıkların ve ada üzerinde yetiştirilen çeşitli türde kuşların saray bahçesine özel renk kattığı bilinmektedir. Has bahçeye haremden girilebildiği gibi birinci avluda silâhhâne ve arabacılar binasının birleştiği noktanın

karşısındaki duvar üzerine sonradan açılan kapıdan da girilebilir. Sol tarafta uzanan binalardan kâgir ve iki katlı olanı güzel sanatlar binası adını taşımaktadır. Buna bitişik ve havuza paralel uzanan tek katlı bağdâdî yapı ise marangozhane binasıdır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı Şehir Müzesi bu yapılarda hizmet vermektedir. Binaların önünde III. Selim Çeşmesi yer alır. Kare planlı, dört cepheli, rokoko süslemeli çeşmede köşelere rastlayan dört küçük kubbenin ortasında alemli bir büyük kubbe vardır. Geniş saçağın altında dört cephede III. Selim'in tuğrası yer alır. Tuğranın altındaki kitâbede 1219 (1804-1805) tarihi okunmaktadır. Çeşmenin yanında küçük namazgâhın taşında ise 1295 (1878) yazılıdır. Has bahçe havuzunun meydana getirdiği ada üzerinde çokgen planlı taş temeller üzerine oturan, duvarlarında manzara resimleri görülen, Kebap Köşkü diye de anılan Ada Köşkü bulunmaktadır. Has bahçe havuzunun bittiği yerde duvarlar üzerine kurulmuş, Marmara girişine ve Boğaz'a hâkim üç katlı, sivri beşik çatılı, bağdâdî tekniğiyle inşa edilen Cihannümâ Köşkü vardır. Tavanları natüralist çiçek ve manzara resimleriyle süslü, duvarları kalem işleriyle bezeli bu yapı da padişahın özel olarak kullandığı yapılardan biridir.

Yıldız Sarayı kompleksinde yapılaşma birinci ve ikinci avluda yoğunlaşmıştır. Birinci ve ikinci avlunun uzantısı olan Has bahçe tek bir kapıyla geçit veren harpuştalı yüksek bir duvarla dış bahçeden (Yıldız Parkı) ayrılır. Dış bahçe Boğaziçi'nin genel yapı üslûbuna bağlı kalarak geliştirilmiştir. Buradaki yapılar, çeşitli ağaç türleriyle zenginleştirilmiş koru arazisine dağılan bağımsız üniteler biçiminde görülür. Sultan Abdülaziz tarafından Serkis Balyan ve kardeşine yaptırılan kâgir Malta ve Çadır köşkleri ile II. Abdülhamid'in Raimondo d'Aronco'ya inşa ettirdiği Yıldız Çini Atölyesi bu bahçeye serpilmiş önemli tarihî yapılardır. Dış bahçeden özel bir duvarla ayrılan ve İmparator II. Wilhelm'in 1889'daki ilk ziyaretinde Mimar Alexandre Vallaury'e birinci bölümü, 1898'deki ikinci ziyaretinde Raimondo d'Aronco'ya Merasim Köşkü denilen diğer bölümleri inşa ettirilen Şâle Köşkü saraya son devirde eklenen en görkemli yapıdır.

II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle birlikte Yıldız Sarayı yapıları daha sonra gelen padişahlar tarafından zaman zaman kullanılmıştır. Saray Cumhuriyet'in ilânından sonra bir süre boş kalmış, kütüphanesindeki çok

değerli eserler Atatürk'ün emriyle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne nakledilmiş, taşınabilir diğer eserler başka saraylara dağıtılmıştır.

1924'te Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin kullanımına bırakılan Yıldız Sarayı, Harp Akademileri olarak hizmet görmüş, 1977 yılında Kültür Bakanlığı'na devredilip restorasyon çalışmalarına başlanmıştır; bu çalışmalar hâlâ sürmektedir. Restorasyon çalışmaları tamamlanan bölümleri ziyarete ve kullanıma açılan Yıldız Sarayı bir bütünlük içinde olmayıp çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından kullanılmaktadır. Sarayın güvenliğinin sağlanması için Ertuğrul ve Orhaniye kışlaları inşa edilmiş, bunlardan Ertuğrul Kışlası 1958'de imar düzenlemeleri esnasında yıktırılmıştır. Günümüze ulaşan Orhaniye Kışlası saray duvarının dışında yer almaktadır. Kitâbesinde 1303 r. (1887) yılında II. Abdülhamid tarafından Orhan Gazi'ye izâfeten yaptırıldığı yazılıdır. Çeşitli binalardan oluşan kışla bodrum katı üzerinde bir ya da iki katlıdır. Kışlanın camisi de bodrum katı üzerinde çift sıra pencereli, kubbeli ve güdük minarelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahsin Paşa, Abdülhamid'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931; Haluk Şehsuvaroğlu, İstanbul Sarayları, İstanbul 1954, s. 26-27; a.mlf., Tarihi Odalar, İstanbul 1954, s. 81-90, 99-111, 134-138, 147-150; a.mlf., "Yıldız Sarayı'nda Küçük Mabeyn Dairesi", Resimli Tarih Mecmuası, III/27, İstanbul 1952, s. 1326-1329; a.mlf., "31 Mart Vakası ve İkinci Abdülhamid'in Tahttan İndirilişi", a.e., III/29 (1952), s. 1456-1461; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960, s. 25-29, 66-69; Refik Ahmet Sevengil, Saray Tiyatrosu, İstanbul 1962; Fuat Ezgü, Yıldız Sarayı Tarihçesi, İstanbul 1962; Sedat Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969-74, I, s. XI-XIV; II, 444-447; a.mlf., Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979, s. 20; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971, s. 588-589; Gönül Evyapan, Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri, Ankara 1972, s. 28; A. Minasyan, Osmanlı Sarayının Mimarlığını Yapan Balyan Sülalesi (mezuniyet tezi, 1973), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma

Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 288-316; Can Binan, Yıldız Sarayı Yanmış Hususi Daire Kuzey Avlusu Mekansal Oluşumu Sorunlar ve Değerlendirilmesi Üzerine Bir Araştırma (yüksek lisans tezi, 1984), Yıldız Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Ana Bilim Dalı; a.mlf., "Yıldız Sarayı Yanmış Hususi Daire ve Çevresi Mekansal Oluşum Süreci ve Restorasyon Sorunları", Taç, I/2, İstanbul 1986 s. 27-34; Önder Küçükerman, Yıldız Çini Fabrikası, İstanbul 1987; Bülent Bilgin, Geçmişte Yıldız Sarayı, İstanbul 1988; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 196-213; Yılmaz Öztuna, "İstanbul Yıldız Sarayı", Hayat Saraylar İlâvesi, İstanbul, ts., s. 41-52; M. Toker, "Yıldız'da Operalar Nasıl Hazırlanırdı?", Cumhuriyet, İstanbul 24 Eylül 1948; Şakir Ziya, "Yıldız Tiyatrosu", Resimli Tarih Mecmuası, V/51 (1954), s. 2972-2974; E. T. Til, "İstanbul'un Sarayları", TTOK Belleteni, sy. 151 (1954), s. 16-17; Oktay Aslanapa, "Yeni Araştırmalarda Türk Saray ve Köşklerinin Yeri", TK, sy. 3 (1963), s. 23-28; Erdoğan Sevgin, "İstanbul Saraylarında Adım Adım: Yıldız Sarayı", Hayat Tarih Mecmuası, I/5, İstanbul 1966, s. 38-47; a.mlf., "İstanbul Saraylarında Adım Adım: Yıldız Parkı ve Şale Köşkü", a.e., I/6 (1966), s. 53-61; Atilla Çetin, "Yıldız Arşivine Dair", TD, sy. 32 (1979), s. 563-586; Suat Kesili, "Yıldız Sarayı", TTOK Belleteni, sy. 68 (1982), s. 11-22; Kemal Tüfekçioğlu, "Yıldız Sarayı Kışlaları", Belgelerle Yıldız Sarayı Rehberi, sy. 3, İstanbul 1982, s. 5; M. Tayyib Gökbilgin, "Saray", İA, X, 205-206.

Bülent Bilgin

YILDIZ SARAYI KÜTÜPHANESİ

II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndaki şahsî kütüphanesi.

Kütüphanenin kuruluş tarihi araştırmacılar tarafından kaynak gösterilmeden 1299 (1882) olarak kabul edilmektedir. Ancak II. Abdülhamid'in kitaba ve okumaya karşı bilinen hassasiyeti, Kütübhâne-i Hümâyun diye anılacak zenginliğe ulaşabilmesi için gereken süre ve tahta çıkış tarihi dikkate alındığında kütüphanenin daha erken bir tarihte kurulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Gelenbevîzâde Tevfik Efendi'nin 1876'dan itibaren başkâtipliğe tayin edilmesi ve büyük kütüphaneye Malta Köşkü'nden kitap getirilmesi gibi bilgiler ışığında buranın 1876 yılında kurulduğu kabul edilebilir. Ayrıca arşiv belgelerinde Yıldız Sarayı bünyesinde farklı mekânlarda kütüphanelerin bulunduğu kaydedilmekte ve bu koleksiyonların daha sonra tek çatı altında toplandığına işaret edilmektedir. 1887'de başlayan kütüphane inşaatı hakkında, "Yıldız Sarây-ı Âlîsi'n-de harem-i hümâyunda müceddeden inşa olunan kütüphane ve müzehane ..." şeklindeki kayıtlardan binanın 1893'te tamamlanarak kitapların buraya taşındığı ve 1897'de tefriş çalışmalarının devam ettiği anlaşılmaktadır.

Kütüphane yeni binasına nakledilince büyük boy yirmi iki cilt hacmindeki katalogu hazırlanmış ve padişaha takdim edilmiştir. Kütübhâne-i Hümâyûn Esas Defteri diye adlandırılan katalogun Süleyman Hasbî tarafından yazılan takdim yazısında eserlere kolay erişebilmek için konulara ve dillere göre bir düzenleme yapıldığı belirtilmektedir. Kitap sanatları bakımından değerli olan, muhteva itibariyle zengin bir koleksiyona sahip Yıldız Kütüphanesi bir vakıf tesisi mahiyetinde olmadığından işleyişi için öngörülen kuralları ve yararlanma şartlarını belirleyen bir vakfiyesi yoktur. Bu sebeple eserlerden kimlerin ne şekilde faydalandığına dair bilgi bulunmamakta, bununla birlikte zaman zaman yabancı devlet adamları ve araştırmacıların ilgisini çektiği, alınan izinle buranın ziyaret edildiği ve kullanıldığı bilinmektedir. Kuruluşundan itibaren görevlendirilen kütüphane personelinin ücretlerine dair bilgi ancak 1907-1908 yıllarına ait maaş listelerinde görülmektedir. Bu kayıtlara göre Süleyman Hasbi, Mustafa Sabri, Mehmed Lutfi ve Ali Sabri (Sabri Kalkandelenli) efendiler burada

hâfız-ı kütüb olarak görev yapmıştır.

II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra kütüphane padişahın özel kitaplığı vasfını kaybederek Maarif Nezâreti'nin idaresine verilmiş, kitaplar bu sırada

kurulan bir heyet tarafından on ay kadar süren sayım işlemleri neticesinde tesbit edilerek iki nüsha halinde deftere yazılmıştır. Heyet ayrıca koleksiyondan bazı eser ve belgeleri müze kütüphanesine, Askerî Müze'ye, Kütübhâne-i Umûmî'ye, tarih komisyonuna ve Topkapı Sarayı'na göndermiştir. Abdurrahman Şeref Bey'in bildirdiğine göre Yıldız Sarayı'nda büyük kütüphane ve hususi kütüphane olmak üzere iki kütüphane mevcuttu. Bu kütüphanelerdeki 20.535 yazma ve basma kitabın adları, konuları, numaraları, cilt ve sayfa sayısı, basım yılı, telif tarihi, dili, mütercimi ve açıklamalar şeklinde 1911'de düzenlenen dört defterde (toplam 1118 yaprak) kayıtlıdır. Ancak aynı tarihte kütüphaneye ilişkin başka bir kayıtta kütüphane mevcudunun 30.000'in üzerinde olduğu ve kayda geçirilmemiş kitapların bulunduğu belirtilmektedir. Kayıtsız kitapların Abdurrahman Şeref Bey'in sözünü ettiği hususi kütüphanede ve çoğu sandıklar içinde muhafaza edilen eserlerden meydana geldiği tahmin edilmektedir. Kütüphane 1910 yılında Maarif Nezâreti'ne geçtikten sonra kitap ve özellikle süreli yayınlardaki eksikliklerin tamamlanması yoluyla zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun için satın alma ve abonelik yanında ülkede yayımlanan eserlerden birer adedinin buraya gönderilmesi istenmiştir. Kütüphanenin 1924'te vekiller heyeti kararıyla mefruşatıyla birlikte Dârülfünun'a devrine karar verilmiş, 1925'te Beyazıt-Süleymaniye yolundaki Mektebi Nüvvâb binasına taşınmıştır. Koleksiyon bugün, İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı Nâdir Eserler Bölümü'nde araştırmacılara hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, YEE, nr. 2521, K. 10, Zrf. 154; BA, YED, nr. 397, 398, 399, 400; Dolmabahçe Sarayı Arşivi Defterler Listesi (1292); Dolmabahçe Sarayı I.

Evrak Defteri, nr. 589; Dolmabahçe Sarayı II. Evrak Defteri, nr. 455; İÜ Ktp., Nâdir Eserler, TY, nr. 9523, adet 6, 12; İÜ Ktp., Varide Defteri, sy. 413, s. 310; Tuba Çavdar, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 69-73, 83; Leman Şenalp, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Ankara 2001, s. 12-16; Murat Candemir, Yıldız'da Kaos ve Tasfiye, İstanbul 2007; Şemim Emsen, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, sy. 9, Ankara 1960, s. 1-2, 14-35; Kâmil Su, "Eski İstanbul Kütüphaneleri ve Bir İstatistik", a.e., sy. 24 (1975), s. 3, 216.

Tuba Çavdar Karatepe

YILDIZNÂME

Gezegenlerin konum ve hareketlerinin dünyadaki olayları ve insanların kaderini etkilediği inancına dayanan fallara dair eserlerin Türkçe'deki ortak adı.

Yıldız falı yıldızların konum ve hareketlerinin bir işaret sistemi oluşturduğuna, bu sayede insan hayatının evrelerinin bilinebileceği iddiasına dayanır. Arapça'da buna ilmü't-tencîm/ilmü ahkâmi'n-nücûm, Batı dillerinde astroloji, Türkçe'de müneccimlik, yıldız falı ve yıldız bakıcılığı adları verilir. Yıldız falına bakmak üzere yazılmış kitaplara da yıldıznâme denir. Bunlar falcılık tekniğiyle yazılmış bilimsellikten uzak eserlerdir.

İnsanlar çok eskiden beri ay, güneş ve yıldızları merak etmiş, bunların konum ve hareketlerini anlamak amacıyla günlük, aylık ve yıllık evrelerini gözlemlemiştir. Paleolitik döneme ilişkin araştırmalar bunu ortaya koymaktadır. Meselâ kadîm Mezopotamya'daki topluluklar her yıldızın yeryüzünde bir etki alanı bulunduğuna inanmış, güneşi ve ayı incelemek için tapınaklarını (zigurat) piramit biçiminde yapmışlardır. Bu gözlemler esnasında dünya hayatı ile yıldızlar arasında ilişki kurarak gezegenlerin akıllı varlıklar olduğu ve hareketlerinin bir anlam taşıdığı kanaatine varmışlardır. Bâbilli rahiplerin gök cisimlerine yönelik aşırı ilgisi bunların kutsallıklarına inanmalarından kaynaklanıyordu. Başlangıçta sadece kralların ve milletlerin kaderiyle irtibatlandırılan bu hareketler zamanla bütün insanlara teşmil edilmiştir. Bâbilliler biri kurban edilen hayvanların ciğerlerine bakarak (haruspex/ilmü'l-ekyâd), diğeri gökyüzünü gözlemlemek suretiyle (hemeroloji-horoskop/ilm-i nücûm, ilmü'l-envâ', ilmü da'veti'l-kevâkib) gerçekleştirilen iki tür fala başvurmaktaydılar. Bu gözlem işlemini önemseyen ve Sirius yıldızı ile Nil nehrinin taşması arasında ilişki kuran Mısırlılar, astrolojide önemli işlevi olan tutulum çemberini 10'ar derecelik otuz altı bölüme ayırmışlardır; bundan ilham alınarak sonraları zodyak 30 derecelik on iki parçaya bölünmüştür. Çinliler de ayın bir aylık hareketini yirmi sekiz bölüme, güneşin bir yıllık hareketini de on iki bölüme taksim etmişlerdir. Yunanlılar önceki tecrübelere

dayanarak gök cisimlerinin ve özellikle güneşin denizler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinde etkilerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu dönemde Bâbil'de ve Mısır'daki güneş merkezli evren modeli dünya merkezli evren anlayışına taşınmış, esîr adı verilen bir tek maddeden oluşan ay üstü âlem ulvî ve kutsal kabul edilmiş, dört unsurdan meydana gelen ay altı âlemin kevn ve fesada uğradığı ileri sürülmüştür. Ulvî olanın süflî olanı etkileyeceği düşüncesinden hareketle ay üstü âlemin ay altı âlemi etkilediği düşünülmüş, bu etkileşim sempati-antipati ilkesine bağlanmış, bu ilkenin en etkili olduğu yerin zodyak (burçlar kümesi) olduğu kabul edilmiştir. Ortaçağ'da kilise çevreleri, gök cisimleriyle insan bedeni arasındaki etkileşimi esas alan astrolojik uygulamalara onay vermiş, bu bağlamda insanın özgürlüğü ile Allah'ın yaratıcılığı arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Yer merkezli evren görüşüne karşı çıkan Galileo, Copernicus ve Kepler gibi bilim adamları astrolojiyi astronomiden ayırıp bilim dışı bir meslek olarak ilân etmiştir. Aydınlanmacı filozoflar metafiziğe karşı menfi tavırlarını burada da göstermiş ve metafiziğe kapalı pozitivist yapıdan bunalan insanlar XX. yüzyılda tekrar okültizme yönelmiştir.

Dokuz sınıflı evren anlayışını benimseyen eski Türkler, dört yönün her birinde dokuz ve bütün evrende toplam otuz altı burcun bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ayların on iki hayvan adıyla adlandırıldığı eski Türk takviminde her ayın kendisine tekabül eden bir hayvanın özelliklerini taşıdığı ve bu ay içinde dünyaya gelen insanların karakterlerinin de bu özelliklere sahip olduğu düşünülmekteydi. İslâm öncesi dönemde Araplar arasında da yıldızlara tapınanlar ve yağmur, rüzgâr, deprem gibi doğa olaylarının yıldızların etkisiyle meydana geldiğine inananlar vardı (bk. ENVÂ'). İslâm dini bu inançları tevhid ilkesine aykırı bularak ortadan kaldırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ay, güneş, yıldız ve burçlardan söz edilmekte, bunların yerleri ve konumlarına dikkat çekilmekte, Allah'ın ilim ve kudretine tanıklık eden gök cisimlerinden hareketle mârifetullaha ulaşmanın önemi vurgulanmaktadır. Hadislerde de yıldızlara yaratıcı güç atfetmenin tevhid inancı ile bağdaşmayacağını bildiren çok sayıda ifade yer almaktadır. Hz. Ali, bir yolculuk dolayısıyla Medine'den ayrıldıklarında Hz. Peygamber'in kendi elinden tutarak, "Burası Arap yarımadasıdır, yıldızlar onları saptırmadıkça şirkten arınmış durumdadır" dediğini, "Yıldızlar nasıl saptırır?" diye sorduğunda, "Yağmur yağınca şu yıldız bize

yağmur yağdırdı demek suretiyle” şeklinde cevap verdiğini (Hatîb el-Bağdâdî, s. 164-165); başka bir

defasında da nücûm ehliyle oturup kalkmamasını öğütlediğini (Müsned, I, 78); Zeyd b. Hâlid el-Cühenî de Hudeybiye yılında Resûl-i Ekrem’le yolculuğa çıktıklarını ve gece yağmura tutulduklarını, Resûlullah sabah namazını kıldırdıktan sonra kendilerine yağmuru yıldızların yağdırdığını söyleyen kişinin yıldızlara inanıp Allah’ı inkâr etmiş olacağını bildirdiğini (Buhârî, “Meġāzî”, 35); İbn Abbas ise Resûl-i Ekrem’in, “İlm-i nücûmdan bir bilgi aktaran sihirden bir bölüm almış olur” dediğini (Müsned, I, 227, 311) nakletmektedir. Müneccimlik Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de reddedildiği halde sonradan bazı kimseler Ca‘fer es-Sâdık’a konuyla ilgili tamamen uydurma bazı isnatlarda bulunmuşlardır. Emevîler ve özellikle yöneticilerinin çoğu Acemler’den meydana gelen Abbâsîler döneminde ilm-i nücûm yeniden gündeme gelmiştir. Halife Mansûr’un Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî’ye Hintçe’den ilm-i nücûma dair kitapları tercüme ettirdiği, hatta Bağdat’ı müneccimlerden görüş aldıktan sonra kurmaya karar verdiği; Me’mûn döneminde Grekçe’den çevrilen felsefe kitapları içinde ilm-i nücûmla ilgili eserlerin de yer aldığı bilinmektedir. Ebü’l-Hattâb el-Esedî, Hârûn b. Saîd el-İclî ve Câbir b. Hayyân gibi ilm-i nücûmla ilgilenenler eserlerini bu ortamda kaleme almışlardır. Halife Mu‘tasım-Billâh zamanında ise müneccimler açıkça eleştirilmiştir. Rivayete göre Ammûriye’yi fethe hazırlandığı sırada sefer için seçilen günün uğurlu olmayacağını ileri süren müneccimlere rağmen sefere çıkan halife fetihle geri dönünce müneccimleri cezalandırmıştır. Ancak Abbâsîler’in son dönemlerinde bâtınî akımların ortaya çıkışıyla müneccimlik tekrar gelişip yayılmıştır.

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde astronomiyle astroloji arasındaki farklar belirgin olmadığı için bazı filozof ve bilginler astronomi yanında astrolojiyle de ilgilenmişlerdir. İlm-i nücûm (astronomi) ve ilm-i ahkâm-i nücûm (astroloji) ayırımı yapan Fârâbî, en-Nüket fî mâ yeṣıḥḥu ve mâ lâ yeṣıḥḥu min ʿilmi’n-nücûm adlı eserinde bu iki disiplin arasındaki farkları göstermeye çalışmıştır. Yıldızların ay altı âlemdeki etkilerini tartışan İbn Haldûn ise bu konuda tecrübî bilgi ile bir şey söylenemeyeceğini belirtmekte ve yerde olup bitenler üzerinde gök cisimlerinin tesirinin bulunduğunu iddia etmenin tevhid inancıyla bağdaşmadığını

kaydetmektedir (Mukaddime, II, 1255-1260). Hatîb el-Bağdâdî ilm-i nücûmu biri mubah, diğeri haram olmak üzere ikiye ayırır. Kur’an’da ve hadislerde gök cisimlerinin hareket, konum ve birbiriyle uyumundan bahseden ifadeler doğrultusundaki görüşleri birincisinin, yeryüzündeki olayların yıldızlara nisbet edilmesini ve bunun sonucunda onların uğurlu veya uğursuz sayılmasını da ikincisinin kapsamında sayar (el-Ḳavl, s. 126-170). Câbir b. Hayyân ve Ebû Ma‘şer el-Belhî gibi müslüman astrologlar Bâbil, Yunan ve Hint astrolojilerinin bir sentezi olarak ortaya çıkan iddialarla fiziksel sebepler arasında ilişki kurmaya çalışmış, böylece ilm-i nücûmu nisbeten büyüden ve faldan uzaklaştırmıştır.

Uygulama Şekilleri. İlm-i nücûmun, yıldızlara tapınma harf sembolizmini (ebced) kullanarak yıldızların konum ve hareketlerinden anlam çıkarma ve burçlar kuşağı ile tefe’ülde bulunma şeklindeki çeşitlerinden söz edilebilir. En yaygın uygulanan biçimleri mevâlid (insanın doğumu sırasında burçlar kuşağındaki yıldızın konumuna bakarak gaybdan haber verme) ve ihtiyârâttır (bir işe uğurlu ve uğursuz sayılan vakitleri seçerek karar verme). Yıldıznâmelerde yedi gezegen, on iki kamerî ay ve on iki burcun esas alındığı bir sistemden bahsedilir. Yıldıza bakanın görevi yıldızına baktıranla gök cisimleri arasındaki gizli ilişkiyi bulmaktır. Burcun yer aldığı ayı bilmek için hazırlanan tablolarda o kişinin doğum günü işaretlenir ve doğum saati bulunur. Buna göre doğum tarihine rastlayan burçtan sonra başlamak üzere doğum saati adedince sayılır ve doğum saatinin rastladığı yer onun yükselen burcu kabul edilir. On iki bölüme ayrılan gök haritasının her bölümüne bir burç adı verilir. Her insan bu burçlardan birinin tekabül ettiği tarihte doğar; buna “öz burç” denilir. Doğum anında güneşin bulunduğu burca ise “yükselen burç” adı verilir. Yıldıznâmelerde karakterin öz burç ile yükselen burcun etkisiyle oluştuğu iddia edilir. Klasik telakkiye göre haftanın yedi gününden her biri bir yıldızın etkisi altındadır. Bu yıldızlar güneş, ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn’dür. Haftanın her gününün birinci saati güneşin doğum anında başlar. Burçlar da üçgen şeklinde dört gruba ayrılır ve her biri toprak, su, hava ve ateşten birine tekabül eder. Bir kişinin burcu onun doğum anında hangisinin etkisinde kaldığına bağlıdır. Bazan da gök cisimlerinin zodyakta izlediği yol esas alınır. Bir gezegen gökyüzünde hareket ederken on iki hâneden geçer. Bu hâneler gezegenlerin dünyaya etkileri bakımından önemli sayılır.

Yıldız falı genellikle evlilik, iş hayatı, yolculuk ve savaş gibi önemli işlere karar vermeden önce sonucun uğurlu olup olmadığını öğrenmek için yapılmaktaydı.

Ayrıca yıldızlardan her birinin bedenin bir organını etkilediği inancından hareketle tıp alanında da kullanılır ve uygun olmayan bir takımyıldızının egemen olduğu saatte hasta ameliyat edilmezdi. Dolayısıyla bu konuda hekimlerin de bilgi edinmeleri gerekirdi. Arap alfabesindeki harfler ateş, toprak, hava, su şeklinde dört gruba ayrılarak her gruba yedi harf taksim edilmiştir. Ebced-i sagīr cetveli harfin ebced-i kebîr değerinden 12 sayısı çıkartılarak bulunur. Meselâ kâf harfinin ebced-i kebîr değeri 20, ebced-i sagīr değeri 8'dir. Ebced-i kebîr değeri 12 olan harflerin ebced-i sagīr değeri yoktur. Bazı sistemlerde ise elde edilen rakamın son harfi yıldıznâmedeki sıralamada hangi burca tekabül ediyorsa o burç esas alınarak işlem yapılır. Bazı müneccimler çocuğun doğum anındaki burç ve yıldızın konum ve ahkâmına, hatta mümkünse çocuğun ana rahmine düşüş gecesinin ortasındaki burca ve bazı yıldızların yükseliş ve inişine bakarak tâlihini belirlemeye çalışırlardı.

Güneş, ay ve yıldızların dünya üzerinde sıcak, soğuk, yaz, kış, med, cezir şeklinde tesirlerinin bulunduğu bilinmektedir. Bu olayların insanları etkilediğine şüphe yoktur. Bu açıdan bakıldığında okült tecrübelerin pozitif değerlendirmelere en yakın olanı astrolojidir. Astrolojinin horoskopları yıldız ve gezegenlerin konumları dikkate alınarak hazırlanır. Büyücü çeşitli hareket ve nesneler vasıtasıyla kişinin dikkatini başka yöne çektiği gibi, astrolog da bu etkiyi horoskop haritası ile yapar. Astrolojik kehanet ise horoskop haritasının yorumlaması ve zodyak işaretleriyle yeryüzündeki olaylar arasında gizemli ilişkilerin kurulması ile başlar. Burada gökyüzünde olanların benzerinin yeryüzünde de olduğu, yıldızlarda yazılı şeylerin yeryüzüne de yansıdığı, insanın makrokozmosun mikrokozmik modeline dayandığı şeklindeki ön kabuller etkilidir.

Yıldıznâmelerde burçların özelliklerine dair yer alan bilgiler geçmiş tecrübeler sayesinde ortaya çıkmıştır. Günümüzde astroloji giderek yayılmakta, yazılı ve görsel basında hak etmediği kadar yer almaktadır. İstatistiklere göre Amerika Birleşik Devletleri'nde çıkan gazetelerin dörtte üçünde günlük astroloji ve fal sütunlarına yer verilmekte, şehir ve

kasabalarda özel astroloji danışmanları bulunmaktadır. Sonuç olarak İslâm dini diğer okült uygulamalarda görüldüğü gibi bu fantezilere de olumsuz bakmaktadır. Birtakım işlemler sonucu yıldızların insanları etkilediğine inanmak tevhid inancına aykırı bir durumdur. Bu tür faaliyetler inanç boyutuna taşınmadan fal, eğlence ve fantezi diye yapılsa bile bazı saf insanları aldatma ve onları istismar etme anlamına gelir. Dolayısıyla yıldız bakıcılığı bu şekliyle bir hurafe, bid'at ve bâtıl inanç olup onu icra eden kimse gayri ahlâkî bir tavır içindedir. Konuyla ilgili Arapça literatür daha çok astroloji ve falcılıkla ilgili genel kitaplar, ayrıca mevâlid, ihtiyârât, havâs, envâ' gibi konulara dair eserlerden oluşmaktadır (bk. HAVAS İLMİ; İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM). Türkçe'de fal ve falcılıkla ilgili kitaplar yanında müellifi bilinen veya bilinmeyen birçok yıldıznâme mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 78, 227, 311; Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 43-44; Hatîb el-Bağdâdî, el-Ḳavl fî ʿilmi'n-nücûm (nşr. Yûsuf b. Muhammed es-Saîd), Riyad 1420/1999, s. 126-170, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 104-121; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1255-1260; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 337, 359-387; Risâle-i Yıldıznâme, İstanbul 1274/1858, s. 1-12; Ahmed Mûsâ ez-Zerkāvî el-Felekî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Kahire 1325/1907, s. 2-17, 54-55; Ebü'l-Muammer Fuâd, Mükemmel Remil Kitabı, İstanbul 1339, s. 100-105; Mehmet Gayyûr, Zâyiçenizi Biliniz, İstanbul 1928, s. 3-7; T. Fahd, La divination arabe, Paris 1987, s. 483; Hadîce Fehmî, ʿİlmü'l-felek ve meʿâlimü şaḫṣiyyetik ʿalâ ḥasebi şehri mevlidik, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), I, 5-13; Abdülmecîd b. Sâlim el-Meş'abî, et-Tencîm ve'l-müneccimûn ve ḥükmü ẕâlike fi'l-İslâm, Riyad 1419/1998, s. 37-45, 183-233; R. Kieckhefer, Ortaçağda Büyü (trc. Zarife Biliz), İstanbul 2003, s. 177-200; Sofi Tram-Semen, Türk Astrolojisi, Ankara 2004, s. 6; D. Burton - D. Grandy, Büyü, Gizem ve Bilim (trc. Yasemin Tokatlı), İstanbul 2005, s. 111-140; Bülent Kısa, Havâss'ın Derinlikleri, İstanbul 2005, s. 49-153; İsmet Zeki Eyuboğlu, Anadolu Halk İlaçları, İstanbul 2007, s. 513-514; A. von Nettesheim, Gizli Felsefe Ya da Büyü Felsefesi (trc. Levent Özşar),

Bursa 2008, II, 126-148; L. E. Jerome, Astroloji Çürütüldü (trc. E. Rennan Pekünlü), İstanbul 2009, s. 61-63; İlhan Kutluer, “Burç”, DİA, VI, 422-424.

İlyas Çelebi

YIVA

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) boyun adının İva, Yava, Yıva ve Ava gibi söylenişlerini tesbit etmiş, bunu dördüncü sırada zikrederek damgasının şeklini de vermiştir. Reşîdüddin'in (XIV. yüzyıl) listesinde ise adı Yıva biçiminde yazılan boy yirmi üçüncü sırada yer almıştır. Yine orada Yıva'nın "mertebesi hepsinden üstün" mânasını taşıdığı, İgdir, Bügdüz ve Kınık boyları ile ortak ülüşünün aşığlu ve kıç, ortak onkunlarının ise çağrı (çakır kuşu) olduğu yazılmıştır.

Oğuzlar'ın Üçok koluna mensup Yıvalar'a ait en eski bilgi 553 (1158) yılından daha geriye gitmez. Bu tarihte İva Perçem'e mensup Türkmenler'in Cebel'de (İran-Kürdistan eyaleti) yağma faaliyetlerini arttırmaları üzerine Abbâsîler, Mengü Bars kumandasında asker gönderip onların hareketlerine son vermişlerdir. 568'de (1172) Perçem, buyruğundaki Türkmenler'le Hemedan yörelerine akınlarda bulunduktan sonra Dînever'i yağmalamış, Nahcıvan'da bunu haber alan Atabey İldeniz, Perçem'in üzerine yürüyüp onu Bağdat yakınına kadar kovalamıştı. Bunun Bağdat'a girmek için bir hile olabileceğinden şüphelenen Abbâsî halifesi bir yandan asker toplamaya, surları tahkim etmeye başlamış, diğer yandan İldeniz'e atlar göndermiş ve unvanlar vererek onu taltif etmişti. İldeniz de maksadının sadece bu Türkmenler'i kötü davranışlarından vazgeçirmek olduğunu bildirerek özür dilemiş ve Hânikīn Köprüsü'nü geçmeden geri dönmüştü. Anlaşıldığına göre Perçem Bey halifeyi metbû tanıyordu. Oğulları da halifelere bağlı kalmayı sürdürmüşlerdi. Hatta Yıva beyinin sözü edilen bu hareketi halifenin gizli emriyle yapmış olması da ihtimal dahilindedir.

583 (1187) yılında son Selçuklu sultanı II. Tuğrul ile halifenin veziri Celâleddin İbn Yûnus arasında Hemedan dolaylarında yapılan savaşta Yıvalar halife ordusunda yer aldı. Ordunun sol kolunu teşkil eden Ayaba kumandasındaki Atabegli askerler bozguna uğrayıp kaçmaya başlayınca Yıvalar tarafından kovalandı. Ayaba'nın askerleri Yıvalar'ın takibinden

kurtulmak için ağırlıklarını bıraktı ve bunları alan Türkmenler ülkelerine geri döndü. Bu savaşta Yıvalar'ın başında Perçem'in oğlu Mahmud vardı. İlk defa "melik" unvanını kullanan da odur. Irak Selçuklu Sultanlığı'na son veren Hârizmşah Alâeddin Tekiş, Irâk-ı Acem'deki bazı yerleri Selçuklu emîrlerine bırakmıştı. Bunlar Hârizmşah'a isyan ederek bozguna uğrayınca kaçıp kurtulan bazı beyler Yıva Meliki Mahmud'a sığındı. Daha sonra halifenin askerleriyle Tekiş'in Hemedan valisi Mayacık'ın ordusu arasında yapılan ve onun galibiyetiyle nihayete eren savaşa Yıvalar'ın da katıldığı tesbit edilmektedir. Fakat Melik Mahmud'un ölüm tarihi belli değildir.

Perçem oğlu Mahmud'dan sonra Fahreddin İbrâhim, Yıva beyi oldu. 593'te (1196) Atabeg Özbek adına Hemedan'ı yönetmeye başlayan Emîr Nûreddin Gökçe'nin Yıvalar'ı ortadan kaldırma planı gerçekleşmedi. 605'te (1208) Fahreddin İbrâhim bir

bâtınî tarafından öldürülünce yerine oğlu Perçem geçti. Bağdat'a gelen Perçem'e halife tarafından hil'at giydirilip kılıç kuşatıldı, ayrıca 10.000 altın verildi. Perçem birkaç yıl meliklik makamında bulundu. Ölümünün ardından yerini oğlu Süleyman aldı. İbnü'l-Esîr, Abbâsî halifesinin Perçem oğlu Süleyman'ı beylikten azlettiğini ve beyliğin başına Süleyman Bey'in küçük kardeşini getirdiğini yazar. Bunun sebebi tam olarak bilinmemektedir. Celâleddin Hârizmşah 621'de (1224) halifenin topraklarına yaptığı bir akından Azerbaycan'a dönerken Hemedan'ın kuzeyindeki Bahar Kalesi'ne uğrayarak Yıva Meliki Süleyman Şah'a konuk oldu ve orada Süleyman Şah'ın kız kardeşiyle evlendi, ondan bir oğlu doğdu. Yıva meliki bu tarihte şah unvanını taşımaktaydı. Son Yıva meliki Süleyman Şah Farsça biliyor ve bu dilde şiirler yazıyordu. Onun nücûm ilmine vâkıf olduğunu Reşîdüddin bildirir. Lurlar'a karşı başarılarını da Hamdullah el-Müstevfî eserinde anlatır. Süleyman Şah halifeye samimi bir şekilde bağlandı. Komşu Lur emîrleri, Salgurlular, Musul hâkimi, Hülâgû'yu metbû tanıdıkları halde kendisi halifeden ayrılmadı. 656 (1258) yılında Hülâgû Bağdat'ı kuşattığında şehri savunanlardan biri de Süleyman Şah'tı. Süleyman Şah da halife ve halifenin Türk asıllı kumandanları ile birlikte burada hayatını kaybetti.

Hamdullah el-Müstevfî, Lur Emîri Bedreddin Mes'ûd'un Süleyman Şah'ın öldürülmemesi için Hülâgû'ya ricada bulunduğunu, ancak bunun kabul

edilmediğini bildirir. Fakat Bedreddin Mes‘ûd, Süleyman Şah’ın ailesini ve yakın adamlarını korumayı başardı ve onları Luristan’a götürdü. Bunların bir kısmı ortalık yatıştıktan sonra Bağdat’a döndü. Yine Hamdullah’a göre Süleyman Şah zamanında İran’ın Kürdistan bölgesi on beş idarî yöreye ayrılmaktaydı ve bu yörelere ait gelirin toplamı 200 tümene yakındı. Halbuki müellifin zamanında (XIV. yüzyılın birinci yarısı) aynı yörelerden ancak 20 tümen, 1500 dinar tahsil edilebiliyordu. Bu karşılaştırma, Süleyman Şah devrinde Kürdistan vilâyetinin mâmur bir bölge olduğunu açıkça gösterir. Perçem Bey Yıvaları’nın âkibeti hakkında bilgi yoktur. V. Minorsky, Karakoyunlu iline mensup Baharlı oymağının adının Bahar Kalesi’nden geldiğini kabul ederek Karakoyunlular’ın Yıvalar’ın nesli olduğunu ileri sürmüştür.

XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde kalabalık bir Yıva kümesinin Urmiye yöresinde yaşadığı tesbit edilmiştir. Bunlar, Perçem Yıvaları’ndan ayrı olup muhtemelen Moğol istilâsı üzerine ana yurtlarından bu yöreye gelmişlerdi. İbnü’l-Esîr’e göre bu Yıvalar kalabalık olup 10.000 atlı çıkarıyorlardı. Diğer bir tarihçiye göre Urmiye Yıvaları sultanı (Celâleddin Hârizmşah) yok farzederek çevreye korku salmakta ve uçlara akınlarda bulunmaktaydı. Bu yüzden Celâleddin, Ahlat’tan geri dönerek Yıvalar’ı dağıtmıştı. Elde ettiği koyun sürülerinden ganimetin sadece hazineye ait olan kısmı 30.000 altın tutmuştu. Bu hadiseden 623 (1226) yılında bahseden İbnü’l-Esîr, Uşnu ile Urmiye şehirlerinin Yıvalar’ın elinde bulunduğunu ve Hoy’u da haraca bağladıklarını yazar. Yine onların ticaret kervanlarını vurarak yolların güvenliğini ortadan kaldırdıklarını, Tebrizli tâcirlerin Erzurum’dan Tebriz’e götürmekte oldukları 20.000 koyunu ele geçirdiklerini bildirir. Yıvalar’ın işi ileriye vardırmaları üzerine Celâleddin Hârizmşah, Ahlat önünden gelip onları gafil durumda yakaladı, çoğunu öldürüp ailelerini esir aldı, davarlarının pek çoğuna el koydu. Bu olaydan altı yıl sonra Moğollar’ın gelmesiyle bu Yıvalar da Azerbaycan Türkmenleri gibi batıya gitmiş olmalıdır.

Aksungur oğlu Emîr İmâdüddin Zengî, Musul’dan sonra Halep’e hâkim olarak Haçlılar’la mücadeleye girişince İran’ın Kürdistan eyaletindeki Yıvalar’ın bir bölüğüne Halep’in sınır kesiminde yurt vermişti. Yıvalar’ın Haçlılar’dan geri alacakları yerler de kendilerine ait olacaktı. Bu Yıvalar’ın başındaki Arslan oğlu Yaruk Bey, Haçlılar’la savaşıp onların bazı

topraklarını ele geçirdi. Onun idaresindeki Yıvalar ve Yaruk'un oğulları Yaruklu (Yarukıye) adıyla anılmaya başlandı. Yaruk 564'te (1169) öldü. Onun ardından Yıvalar'ın en tanınmış beyinin İzzeddin Aynüddevle olduğu belirtilmektedir. Aynüddevle, Nûreddin Mahmud Zengî'nin kumandanı Şîrkûh el-Mansûr'un 1169'da üçüncü yürüyüşüne katıldı. Fakat Şîrkûh'un ölümü üzerine yerine geçen Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye tâbi olmak istemedi ve kalabalık askeriyle Suriye'ye döndü. Yaruk'un oğullarından Bedreddin Daldurum, Antep'in güneyindeki Tel Beşîr/Tel Bâşir emîri idi. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin bütün seferlerinde bulundu; doğruluğu ve bahadırlığı ile hükümdarın en muteber emîrleri arasında yer aldı. Haçlılar'la yapılan antlaşmaların düzenlenmesi ve imzalanmasına o da katıldı. Bedreddin Daldurum 611'de (1214-15) Tel Beşîr'de vefat etti. Bedreddin'den sonra Tel Beşîr ve Tel Hâlid Emirliği'nin başına Fethuddin geçti. Onun emirliği de dört yıl sürdü. 615'te (1218) adı geçen kaleler Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus'un eline geçti. Ardından Eyyûbîler tarafından geri alındıysa da Fethuddin'e iade edilmedi. Buna karşılık Fethuddin'e ve Yaruklu ailesinin diğer mensuplarına dirlikler verildi. Bunlar Halep'in dışındaki Yarukıye denilen mahallelerinde oturdular. XIII. yüzyılın tarihçilerinden İbn Şeddâd, Yaruklular'ın yaptırdıkları cami, medrese, hamam gibi pek çok eserin bir listesini verir.

Yıvalar'ın XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşadıklarına dair Selçuklu tarihçisi İbn Bîbî'de bir kayıt vardır. Buna göre Rükneddin Kılıcarslan, ağabeyi Sultan II. İzzeddin Keykâvus'a isyan edince (652/1254) ona karşı kullanılmak üzere Kıpçak'tan, Gence'den, Îve'den (İva > Yıva) ve diğer bazı topluluklardan asker toplanmıştı. Burada zikredilen Yıvalar muhtemelen Urmiye yöresinden Anadolu'ya gelen gruplardan biriydi. XVI. yüzyılda Anadolu'da Yıvalar'a ait yirmi yer adı tesbit edilmiştir. Bunlardan başka Yıva ve Yıvalu adlı bazı oymaklar vardır ki bunların en önemlilerinden biri Halep Türkmenleri içinde yer almıştı. Bu toplulukta Hayl Yıva adlı bir oymağın var olduğu kaydedilmiştir. Buradaki ilk kelimenin Arapça "hayl" (atlı sınıfı) kelimesinden gelip gelmediği üzerinde kesin bir şey söylenememektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarında bu Yıva oymağı Emet Kethüdâ'nın emrinde olup 200 çadırdan müteşekkildi. II. Selim devrinde nüfusu bir hayli artan Yıva oymağı beş kola ayrıldı. XVII. yüzyılın ortalarına doğru Yıvalar'dan ancak 150 çadırlık bir kol eski yaşayışını sürdürmekteydi, diğerlerinin nerelerde yerleştiği

bilinmemektedir. Bir başka Yıva oymağı Dulkadırlı eli içinde yer almıştı. Bu oymak XVI. yüzyılda Durmuş Hacılı, Dergeç, Esenceli, Yahşı Hanlı, Sufyanlı ve Yıvalı adlı obalara ayrılmıştı. Bu obalardan bazıları, güney ve güneybatıdaki Gündüzlü ve Kınık yörelerinde bulunan kışlaklarında çiftçilik yapmaktaydı. Ayrıca Dulkadırlı eli arasında nüfusu çok az başka bir Yıva oymağı vardı. Sivas'ın güneyindeki Yeni İl oymakları içinde XVI. yüzyılda 156 vergi nüfuslu bir başka Yıva oymağına daha rastlanmaktadır. Bunların Dulkadırlı Yıvaları'nın bir kolu olması muhtemeldir.

II. Bayezid devrinde İç İl'deki büyük oymaklardan biri de Yıvalar'dı. Bu oymak, İç İl'deki diğer birçok oymak gibi köylerde yerleşmiş olmakla beraber teşkilâtını henüz muhafaza etmekteydi. Bunlar Büyük Yıva ve Küçük Yıva şeklinde iki kola ayrılmıştı. Büyük Yıvalar, Eski Gülnar ile Anamur arasındaki Aksaz yöresinde toplu

halde yerleşmişti. Küçük Yıva kolu da yine toplu halde Anamur'un kuzey ve batısındaki topraklarda yurt tutmuştu. Bu ikinci kola mensup bazı obalar Anamur kasabasında da yerleşmişti. II. Bayezid döneminde Büyük Yıva koluna ait kırk kadar köy adına rastlanır. Bunların bir kısmı adlarını zamanımıza kadar korudu. Küçük Yıvalar ise Anamur kasabasından başka on dört köyde iskân edilmişti. Bunların başında bulunan aile Yıvaoğulları adını taşımaktaydı. Bu aileden Hüseyin Bey, Büyük Yıva köyünde bir cami yaptırdı, bir de vakıf tesis etti. Yine Yıvaoğulları'ndan Ali Bey'in Kızılca köyünde bir mescidi vardı. Yıva beylerinden Paşa Bey, Kazancılar köyünde Ahî Seyyidî adlı bir şeyh için bir zâviye yaptırdı. Alâeddin ve Mehmed adlı Yıva beyleri de timar sahibiydi. Bunlardan başka Kayseri çevresinde Yıvalı (183 vergi nüfuslu), Ürgüp dolaylarında da üç kola ayrılan Yıva adlı başka bir oymak, Tarsus yöresinde de aynı adı taşıyan küçük bir oymak yaşamaktaydı. Moğol devrinden sonra İran'da Yıva adıyla büyük bir oymak görülmez; ancak Safevî devrinde Kaçar boyunun obaları arasında Yıva adına rastlanır. Kaçar boyunun Anadolu'dan (Bozok yöresi) olduğu ve XV. yüzyılın ikinci yarısında bu ülkeden ayrılıp Kuzey Azerbaycan'daki Gence yöresinde yurt tuttuğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 56; III, 18-20; Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 56; III, 24-27; Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 377, 382, 392; a.e. (Ateş), II, 319, 347, 352, 356, 361; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran, ts., s. 143, 160, 161; Aḫbârü’d-devleti’s-Selcûḳıyye, s. 177; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 239, 394-395; XII, 301, 462-463; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü’s-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1891, s. 186, 210; Bündârî, Sene’l-Berḳı’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, s. 75, 76, 92; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn, I, 407; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye, s. 613; İbnü’s-Sâî, el-Câmiʿu’l-muḫtaṣar (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1353/1934, IX, 130; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳul-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi’ş-Şâm ve’l-Cezîre (nşr. D. Sourdel), Dımaşk 1953, s. 56, 71, 85, 119, 135; İbnü’l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari’d-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 472, 474; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I, 160, 168, 180; II, 71, 142, 147, 187, 343, 359, 404; III, 45, 95, 96, 224, 264; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 43; a.e.: Histoire des mongols de la Perse (nşr. E. M. Quatremère), Paris 1836, s. 232, 244, 246, 274, 294; İskender Bey Münşî, Târîḫ, s. 385; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 360-368, 585-586, 600-604; a.mlf., “Yıva Oğuz Boyuna Dair”, TM, IX (1951), s. 151-168.

Faruk Sümer

YİĞİTBAŞI

Osmanlı esnaf teşkilâtında kethüdâ yardımcısı.

Yiğitbaşının kurumsal olarak ne zaman ortaya çıktığı hakkında bilgi yoktur. Bununla beraber Ahîliğin kaynağı olan, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh zamanında (1180-1225) önemli bir mistik hareket durumuna gelen ve daha çok şehirlerde "fetâ" (çoğulu fityân) denilen genç ve bekâr çalışanlardan meydana gelen fütüvvet teşkilâtıyla ilgisi belirtilir. Bu zümre mensuplarının Anadolu Selçuklu dönemindeki kaynaklarda çoğu defa ahîlerle birlikte anıldıkları ve muhtemelen basit donanımlı asayiş ve koruma birliğine benzer bir vazife gördükleri dikkati çeker (İbn Bîbî, I, 52, 233; II, 14, 73). Bu durum, Anadolu Selçuklu Devleti'nin karışıklık döneminde söz konusu grupların bazı şehirlerde özellikle asayiş ve güvenliğin sağlanmasında etkin bir rol oynadığını düşündürür. 731'de (1331) Anadolu'ya gelen ve Ahîlik kurallarıyla ilgili gözlemlerde bulunan İbn Battûta, fityân (yiğitler) diye nitelendirdiği bu gençlerin Ahîlik teşkilâtı içinde önemli bir yerinin bulunduğunu belirtir. Bu bağlamda ahî zâviyelerindeki toplantılarda onları sırtlarına kaban ve ayaklarına mest giyen, bellerinde uzunca bir bıçak olan, başlarında altında yün bir takke bulunan ve bunun üzerini 1 arşın uzunluğunda, iki parmak genişliğinde bir serpuş örten yiğitler olarak tanımlar. Burada, Ahîlik teşkilâtında mevcut gençler için Arapça ve Farsça kitaplarda fetâ yahut fityân tabirinin kullanılması, söz konusu dönemlerde bu gençlerin Anadolu'da yiğit ve bunların başında olan kimselerin yiğitbaşı şeklinde anılmış olabileceklerini gösterir. Esasen Dîvânü lugāti't-Türk'te, "Ot tütünsüz bolmas/Yigit yazuksuz bolmas" (Ateş dumansız olmaz/Genç günahsız olmaz) atasözünün yer alması (III, 16), yiğit kelimesinin çok eski dönemlerden beri yazılı literatüre girdiğine önemli bir işarettir. XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da Ahîlik ve dolayısıyla esnaf teşkilâtı daha kuvvetli ve daha bağımsız bir yapıdaydı. Bu bağlamda, teşkilât mensupları ve bu teşkilât içinde yer alan yiğitlerle bunların başındaki yiğitbaşılar daha serbest hareket etme imkânına sahiptiler. Ancak Anadolu'nun Osmanlı idaresine girmesi üzerine bilhassa XV. yüzyılın ortalarından itibaren esnaf teşkilâtı devletin merkezî otoritesine ve kurallarına daha sıkı biçimde bağlandı. Böylece muhtemelen Ahîlik teşkilâtındaki yiğitbaşı da Ahîlik

geleneklerinin bir devamı şeklinde esnaf idare heyetlerinin içinde yer almaya başladı.

En genel çizgileriyle Osmanlılar'da esnaf, mal ve hizmet üretimiyle ilişkili herhangi bir iş kolunun belirli bir alanında uzmanlaşarak çalışanların meydana getirdiği meslekî bir teşkilâttı. Her esnafın bir idare heyeti vardı. Bu heyet ilgili esnaf topluluğunun ileri gelenlerinden ve ustalarından teşkil edilirdi. Heyetin başkanı kethüdâ unvanıyla biliniyordu; heyet üyelerinden biri de yiğitbaşı idi. Yiğitbaşı esnafın örgüt içi meselelerinin hallinde, sorunların kethüdâya ve gerekli yerlere iletilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı. Zamanla esnafın örgüt içi meseleleri artınca XVIII. yüzyıldan itibaren hemen hemen her esnaf örgütünde zorunlu olarak bir yiğitbaşı görev yapmaya başladı. Yiğitbaşının seçimi kethüdânın tayinine benzer bir şekilde gerçekleşir ve esnafın ileri gelenleri arasından seçilirdi. Bunda ilgili esnafın ustalarının ve ileri gelenlerinin kanaati dikkate alınırdı. Aday belirlendikten sonra mahallin kadısına başvurulurdu. Kadılık makamının uygun görüp onaylamasıyla yiğitbaşı seçilmiş olurdu. Seçim birçok esnaf örgütünde belirli bir sürede, ekseriya yılda bir defa yapılırdı. Yiğitbaşının değiştirilmesi çoğunluğun oyu ile tekrar aynı usul takip edilmek suretiyle mümkün olabilirdi. Yiğitbaşı esnafın meseleleriyle yakından ilgilenir, kethüdâ adına esnafı kadı mahkemelerinde temsil eder, esnafa verilen cezaların yerine getirilmesini sağlar, usta olacak kalfalarla ilgili kanaatini bildirir ve ustalık törenlerinde kethüdâya yardım ederdi.

Osmanlı döneminde başta yiğitbaşının tayini olmak üzere esnafın diğer yöneticilerinin tayinleri, usta ve çırakların kalfalığa geçişleriyle ilgili törenler pek çok noktada Ahîlik gelenekleri çerçevesinde yapılırdı. Bu bakımdan yiğitbaşının tayininde ve söz konusu törenlerin birçoğunda Kırşehir'deki Ahî Evran Zâviyesi şeyhinin bulunması âdet haline gelmişti. Bu âdetin Osmanlılar'ın son dönemlerine kadar Anadolu'da ve Rumeli'deki şehir ve kasaba esnafı arasında uygulandığı dikkati çekmektedir. Bu çerçevede Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'daki esnaf heyeti içinde bulunan yiğitbaşı bugün Ahîlik törenleri esnasında nostaljik de olsa temsillerde yer alır. Esnaf gruplarının dışında bir çeşit mahallî milis kuvveti olan il erlerinin başındakilere de yiğitbaşı denirdi (bk. İL ERLERİ).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 8, 16; Drevnetyurkskiy Slovar, Leningrad 1969, s. 86-87 (bk. "baş"), 260 (bk. "jigit"); Clauson, Dictionary, s. 375-376 (bk. "baş"), 911 (bk. "jigit"); İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks "fityan"; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 404-405; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Ankara 1959, I, 8-9, 14, 17; Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi", Ahilik ve Esnaf, İstanbul 1986, s. 55, 59; Mehmet Genç, "Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri", a.e., s. 116-117; Hacışeyhoğlu Hasan Üçok, Çankırı Tarih ve Halkiyatı: Ahilikten Kalma Esnaf ve Sohbet Teşkilâtı, Ankara 2002; İlhan Şahin, Tarih İçinde Kırşehir, İstanbul 2011, s. 95-118; Ömer Düzbakar, "Work and Organization in the Ottoman Empire: Notes on the Trade Guilds of Sixteenth and Seventeenth Century Bursa", Turkish Studies, III/4 (2008), s. 414-453; Pakalın, III, 637.

İlhan Şahin

YİĞİTBAŞI AHMED EFENDİ

(bk. AHMED ŞEMSEDDİN, Yiğitbaşı).

YİĞİTLİK

(bk. ŞECAAT).

YİNANÇ, Mükrimin Halil

(1900-1961)

Türk tarihçisi.

Maraş'ın Elbistan kazasında doğdu. Babası Halil Kâmil Efendi, annesi Ayşe Hanım'dır. Kadı olan babasının mesleği dolayısıyla Elbistan'da başladığı tahsilini Malatya, Mardin ve Diyarbekir'de sürdürdü. 1913'te İstanbul'a giderek idâdînin son iki sınıfını Gelenbevî Sultânîsi'nde okudu. 1916 yılında İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Tarih Şubesi'ne kaydoldu. Burayı bitirdiği yıl (1919) Mektebi Mülkiyye'ye girdi. 1921'de bu mektebi de tamamladı. Aynı yıl Dâvud Paşa Orta Mektebi'n-de tarih muallimi olarak göreve başladı. Ertesi yıl Nişantaşı Orta Mektebi'ne nakledildi. 1923'te bu görevinin yanında Târîh-i Osmânî Encümeni'nde kütüphane memurluğu ile görevlendirildi. 1925'te Paris kütüphanelerinde araştırma yapmak üzere Fransa'ya gönderildi. Dönüşünde (1927) Kabataş ve Galatasaray liselerinde öğretmenlik yaptı. 1930'da Türk Tarihi Tedkik Heyeti üyeliğine getirildi. Dârülfünun üniversiteye dönüştürülünce (1933) Edebiyat Fakültesi'ne tarih doçenti olarak tayin edildi. 1941'de profesörlüğe yükseltildi. 1946 yılında çıkan üniversiteler kanununun ardından Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'nün ilk başkanı oldu. 1949-1953 yılları arasında Şarkiyat Enstitüsü'nün faaliyetlerini yürüttü. 1957'de ordinaryüs pâyesini aldı. 22 Aralık 1961'de Haseki Hastahanesi'nde vefat etti. Ertesi gün Süleymaniye Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra İstanbul Üniversitesi merkez binasındaki törenin ardından Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi.

Yinanç'ın ilk yazıları 1924'te Anadolu Mecmuası ile Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmûası'nda (Türk Tarih Encümeni Mecmuası) yayımlandı. Bu mecmuaya yazdığı "Feridun Bey Münşeatı" başlıklı bir dizi makalede (XI-XIII/62-77 [1337], s. 161-166; XIV/1 [1340], s. 37-46; XIV/2 [1340], s. 95-104; XIV/4 [1340], s. 216-226), XV. yüzyılda Feridun Ahmed Bey tarafından derlenen Münşeâtü's-selâtîn adlı eserde yer alan Osmanlılar'ın ilk devirlerine ait belgelerden bir kısmının kaynak tenkidini yaparak bu

alandaki başarısını ortaya koydu. Aynı mecmuada yayımlanan “Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika” adlı makalede (sy. II/79 [1 Mart 1340], s. 85-94; sy. III/80 [1 Mayıs 1340], s. 142-155), Fâtih Sultan Mehmed devri vezirlerinden tarihçi Karamânî Nişancı Mehmed Paşa’nın Tevârîẖu’s-selâṭîni’l-ʿOs̱mâniyye adlı eserini tercüme edip ilim âlemine tanıttı. Daha sonra, Paris’teki çalışmaları sırasında bulduğu, yine Fâtih devri tarihçilerinden Enverî’nin Düstûrnâme’sini (İstanbul 1928) ve iki yıl sonra ilmî bir tahlilini (Düstûrnâme-i Enverî: Medhal) yayımladı. Yinanç, Ortaçağ İslâm tarihiyle Anadolu Türk tarihini çok iyi bilmesine rağmen 1015 yılından 1085’e kadar Anadolu’nun Türkleşme sürecinin anlatıldığı Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolu’nun Fethi adlı kitabından başka (İstanbul 1944) telif eser bırakmamıştır. Bu eser, Danişmend Gazi Ermeni asıllı gösterildiği için İsmail Hami Danişmend tarafından eleştirilmiştir (Türk Tarih Kurumuna Açık Mektup Türk Kahramanlarına Ermenilik İsnadı Münasebetiyle, İstanbul 1945). Yinanç’ın çeşitli dergilerde çıkan makaleleriyle İslâm Ansiklopedisi’ne yazdığı maddeler metotlu ve çok zengin kaynak bilgisine dayanan orijinal çalışmalardır. Bunlar arasında özellikle “Akkoyunlular”, “Ba

yezid I (Yıldırım)”, “Cihan-Şah”, “Danişmendliler” ve “Ertuğrul Gazi” maddeleri onun çok derin tarih bilgisini ortaya koymaktadır. Ayrıca hayatının son yıllarında yayımlanan makaleleri incelendiğinde analizden senteze geçtiği, artık olayları sadece nakletmekle yetinmeyip sosyal ve ekonomik sebeplere de inmeye çalıştığı görülür (yayınlarının listesi için bk. Yıldız, sy. 25 [1971], s. 192-196). Anadolu Mecmuası’nda çıkan üç makalesi (Millî Tarihimizin Adı, Millî Tarihimizin Mevzuu, Anadolu’nun Fethi) Millî Tarihimizin Adı (İstanbul 1969), Türk Tarih Encümeni Mecmuası’ndaki “Maraş Emîrleri” adlı makalesi de Müslümanlar Tarafından Fethinden XIII. yy Sonuna Kadar Maraş Beyleri (haz. Selim Kaya, Maraş 2004) adıyla kitap halinde basılmıştır. Yinanç, Martinus Th. Houtsma’nın Tevârîh-i Âl-i Selcûk Muhtasar-ı Selçûknâme adıyla yayımladığı İbn Bîbî’nin el-Evâmîrü’l-ʿAlâʾiyye adlı eserinin (Leiden 1902) Farsça muhtasarını Türkçe’ye tercüme etmiş, eski harflerle yazılan tercüme Refet Yinanç ve Ömer Özkan tarafından Latin harflerine çevirilerek İbn Bîbî Selçuknâme adıyla neşredilmiştir (İstanbul 2007). Yeğeni Refet Yinanç, Selçuknâme tercümesine yazdığı sunuş yazısında müellifin XI. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Türk tarihiyle ilgili Doğu ve

Batı dillerindeki kaynaklardan aldığı notların derlenerek kitap halinde basılacağını bildirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mükrimin Halil Yinanç'tan Sohbetler (der. Refii Alpayer - Şinasi Özatalay), İstanbul 1962; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, IV, 1706-1718; Dursun Gürlek, Ayaklı Kütüphâneler, İstanbul 2005, s. 293-327; Ömer Hakan Özalp, Tarihe Adanmış Bir Ömür: Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç, İstanbul 2012; Dostlarının ve Sevenlerinin Kaleminden Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç (der. Ömer Hakan Özalp), İstanbul 2012; "Nekroloji: Mükrimin Halil Yinanç", TD, sy. 16 (1961), s. 122-125; A. Süheyl Ünver, "Mükrimin Halil'den Hatıralar", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 3 (27), İstanbul 1967, s. 18-20; Hakkı Dursun Yıldız, "Ord. Prof. Mükrimin Halil Yınanç ve Eserleri", TD, sy. 25 (1971), s. 189-196.

Fahamettin Başar

YİRMİSEKİZ ÇELEBİ MEHMED EFENDİ

(ö. 1144/1731)

Türk diplomatı, siyaset ve devlet adamı.

Edirne'de doğdu. Babası Saksoncubaşı Süleyman Ağa'dır. Paris'e elçi olarak gönderildiği sırada (1720) yaşı elli civarında tahmin edildiğine göre 1670'te doğmuş olmalıdır. Paris'te M. de Lauzun'un verdiği ziyafette onunla karşılaşan Saint-Simon altmış yaşlarında göründüğünü kaydetmiştir. Şiirdeki mahlası Fâizî'dir. Yeniçeri Ocağı'nın Yirmi Sekizinci ortasına mensup bulunduğundan Yirmisekiz Çelebi diye anılır. Yeniçeri Ocağı'nda ilerleyerek çorbacı, muhzırbaşı ve hâcegânlık rütbesiyle yeniçeri efendisi oldu. Ardından darphâne nâzırlığına getirildi. 1129 (1717) yılı sonuna doğru eski silâhdar İbrâhim Efendi ile birlikte şıkk-ı sâlis defterdarı unvanıyla Pasarofça görüşmelerine katılmak üzere görevlendirildi. 5 Haziran 1718'de başlayan barış görüşmeleri 21 Temmuz'da Pasarofça Antlaşması'nın imzalanmasıyla sonuçlandı. Gelişen yeni siyasî hadiseler ve Fransa'ya olağan üstü bir elçi yollanması talebi üzerine Çelebi Mehmed, Vezîriâzam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın desteğiyle bu göreve tayin edildi. Muhtemelen Fransa'ya hareket etmeden önce, Viyana'ya elçilikle giden İbrâhim Efendi'nin maiyetinden birinin kaleme aldığı risâleyi okuyarak bilgi edindiği, ayrıca kendisine elçiliğiyle ilgili bir tâlimatnâme verildiği bilinmektedir. Bu tâlimatnâmede, "hizmeti siyâsiyyesinin haricinde Fransa'nın vesâit-i umrân ve maârifine dahi lâyıkıyla kesb-i ıttılâ ederek kābil-i tatbîk olanlarını takrir etmesi" üzerinde durulmuştu.

Mehmed Efendi, yanında divan efendisi unvanını taşıyan oğlu Mehmed Said Efendi olduğu halde kalabalık bir maiyetle 7 Ekim 1720'de Fransız elçisinin tahsis ettiği bir tüccar kalyonuyla yola çıktı ve İstanbul'dan ayrılışının kırk altıncı günü Toulon'a ulaştı. O sırada Marsilya'da kolera salgını bulunduğundan Toulouse ve Bordeaux yolu, Güneybatı Fransa'daki kanallar ve Garonne nehri boyunca ilerleyerek Orleans üzerinden Paris'e

hareket etti. Elçilik heyeti salgından ötürü Montpellier yakınındaki bir adada karantinaya alındı. Paris'e girişi ise oldukça parlak ve görkemli oldu, Paris halkının ilgi odağı haline geldi. Daha önce XIV. Louis nezdine gönderilen Müteferrika Süleyman Ağa'nın kabulünde protokol sorunları yüzünden epeyce sıkıntılar yaşanmış ve Molière'in yazdığı Bourgeois gentilhomme (Kibarlık Budalası) adlı komediye kralın isteği üzerine Türk elçisini küçük düşüren sahneler konmuştu. Mehmed Efendi'nin elçiliği bu olumsuz imgelerin yıkılması açısından büyük önem taşır.

Osmanlı elçisinin 21 Mart 1721'de Kral XV. Louis tarafından Tuileries Sarayı'nda kabulü Paris'te benzeri görülmemiş bir törenin yapılmasına ortam hazırladı. Mehmed Efendi bu törende, III. Ahmed'in nâmesiyle İbrâhim Paşa'nın mektubunu ve getirdiği değerli hediyeleri o sırada henüz on iki yaşında olan krala sundu. Onun Tuileries bahçesinde saraya girişini ve görüşmeden sonra Döner Köprü'den çıkışını gösteren ünlü tablolar dönemin tanınmış ressamı Charles Parrocel'in imzasını taşımaktadır. Kral tarafından kabulünü gösteren ve arka yüzünde XV. Louis'nin portresi bulunan gümüş bir madalyon da hakkedilmişti. Bu tören oldukça ayrıntılı biçimde Le Nouveau Mercure gazetesinde yer almıştır. Çelebi Mehmed Efendi, mektupları takdim ettikten sonra iki devlet arasındaki dostluğun güçlenmesinden söz etti. Kendisine Paris'te olağan üstü bir saygı gösterildi. Kral ava gideceği zaman o da davet ediliyor, Paris'in önde gelenleriyle birlikte bu törenlere katılıyordu. Daha sonra kralı özel olarak ziyaret etti ve bu görüşmede Mareşal Villeroi da hazır bulundu. Bu ziyaretler sırasında kralın hazine dairesini görme fırsatını elde etti. Ayrıca Paris'in kale ve istihkâmlarını gezdi ve kendisini hayretler içinde bırakan operaya da gitti. Onun izlediği opera Thésée'dir ve bu lirik trajedinin librettosu Quinault imzasını taşıyordu. Oyunu besteleyen de Lulli'dir. Mehmed Efendi'nin kralla birlikte izlediği opera sarayda temsil edilmiş, ayrıca oğlu Said Efendi Les Fêtes Venitiennes balesini izlemiştir. Çelebi Mehmed'in ikinci defa gittiği opera sözlerini La Mothe'un yazdığı La Tragédie d'Omphale'dir; bestecisi de Destouches'dur.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Duc d'Orleans'ın Versailles yolu üzerindeki Saint Cloud Şatosu'nu da gezdi. Onuruna verilen yemeğe katıldı. Dükün annesi Prenses Charlotte Elizabeth oldukça yaşlıydı ve elçiyle görüşmedi, bunu ileri bir tarihe ertelediğini bildirdi. Ancak Paris'teki Türk

elçilik heyetinin güvenliği ve özellikle Said Efendi'nin sağlığıyla yakından ilgilendi. Çünkü babasından çok ayrı hareket eden Said Efendi birkaç kadınla Versailles'ın dehlizlerinde kaybolmuş ve ancak üç gün sonra ortaya çıkmıştı. Mehmed Efendi'nin bu gezilerini çok ayrıntılı biçimde anlattığı Versailles Sarayı ziyareti izledi. Trianon ve Marly sarayları da gezilen ve anlatılan yerler arasındadır. Mehmed Efendi saraylara, bahçelere, havuzlara, çeşmelere karşı büyük bir hayranlık duydu ve bütün gördüklerini kendine özgü zarif üslûbuyla anlattı. Bu gördükleri karşısında, "Dünya müminlerin hapishanesi, kâfirlerin cennetidir" "maznûn-ı şerifinin nükte-i latîfesiyle" teselli bulduğunu dile getirdi. Çelebi Mehmed farklı bir kültürle karşı karşıya kaldığının bilincindeydi. Sarayları, bahçeleri hayranlıkla gözlemlemesi yanında onların resimlerini ve planlarını da yanına almayı ihmal etmedi.

Mehmed Efendi'nin Paris'te görüp incelediği mekânlar arasında tabiphâne, devâhâne (eczahane), rasathâne, goblen halı fabrikası ile ayna fabrikası da vardı. Ancak özellikle Paris'i geniş şekilde anlatmış olması bu şehri çok iyi gezdiğine işaret eder. Ona göre burada acayip ve garip binalar, saraylar, bahçeler vardır. Binaları üçer dörder kat olup yedi kat yapılmış hâneler pek çoktur. Şehir ve sokakları da kalabalıktır. Bu kalabalık, erkek ve kadınların sokakta bir arada olmalarından kaynaklanmaktadır. Sokaklar geniştir ve kaldırım taşlarıyla döşenmiştir. Şehrin ortasından Seine nehri geçer ve üç ada ortaya çıkar. Notre Dame da gördüğü yerlerdendir. Elçilik görevini tamamlayan Mehmed Efendi 16 Zilhicce 1133 (8 Ekim 1721) tarihinde İstanbul'a döndü. Dönüşünden sonra Fransa ile kültürel ilişkilerin kurulup geliştirilmesi yanında Avusturya'ya karşı bir saldırma ve savunma antlaşması yapılması yolundaki çabaları olumlu bir sonuç vermedi. Ancak oğlu Said Efendi'nin İbrahim Müteferrika ile birlikte ilk Türk matbaasını kurmak için gösterdiği gayret elçiliğinin en önemli sonuçlarından biridir. Paris'te tanıdığı Duc de St. Simon'a yakında İstanbul'da matbaanın açılacağını söylemişti. Çok sonraları Lâle Devri denilen dönemin sanat anlayışında, sarayların, kasırların, köşklerin yapımında Çelebi Mehmed Efendi'nin Paris gözlemlerinin çok etkisi olmuştur. Venedik elçisi Emo, İstanbul'daki saray ve bahçelerin Çelebi Mehmed Efendi'nin Paris'ten getirdiği resim ve planlara göre yapıldığını ifade eder. Bütün bu plan ve resimler Mehmed Efendi'ye tercüman Lenoir tarafından sağlanmıştır. Yine bu çerçevede Mehmed Efendi'nin Sefâretnâmesi'nde

tasvir edilen hayvan heykelleriyle Versailles bahçelerindeki mermer havuzların da Kâğıthane'de inşa edilen havuzlar ve sebiller için model işlevi gördüğüne şüphe yoktur.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Fransa'dan döndükten sonra defter emini, 1722'de rûznâmçe-i evvel, 1724'te başmuhasebeci oldu. Çerkez Mehmed'in malını zapt için Mısır'a gönderildi (1730). Patrona Ayaklanması'ndan sonra III. Ahmed'e ve Damad İbrâhim Paşa'ya yakınlığı gerekçesiyle Lefkoşe'ye sürüldü ve 1144'te (1731) orada vefat etti. Ölüm tarihi her ne kadar 1732 olarak gösteriliyorsa da mezar kitâbesine göre bu tarih 1731 olmalıdır. Lefkoşe'de Sinan Paşa Camii'nin hazîresinde bulunan mezar taşı kitâbesinde şöyle yazmaktadır: Bin yüz kırk dört muharreminin on dördüncü günü vefat eden, Yirmisekiz Çelebi demekle mâruf, sâbıkan rûznâmçe-i evvel Mehmed Efendi merhumun kabridir el-Fâtiha sene 1144 (19 Temmuz 1731).

Fransa elçiliği ve Sefâretnâme'siyle dikkat çeken ve Batı dünyası hakkında Osmanlı ülkesinde ilk bilgilerin oluşmasına katkıda bulunan Mehmed Efendi ayrıca Türk-Fransız ilişkilerinin olumlu bir gelişme göstermesine önemli katkı sağlamıştır. "Turquierie" modasının Paris'te yayılmasında da bu elçiliğin büyük rolü vardır. Yine onun sayesinde zihniyet farkının izin verdiği ölçüde Fransız modası Osmanlı ülkesine sızmaya ve Batı'da öteden beri kökleşmiş olan Türkler'e yönelik yanlış düşünce ve kanılar da yavaş yavaş silinmeye başlamıştır. Onun nazik kişiliği, özgür yapısı, zekâsı, uyumu ve medenî davranışları da Paris'teki Türk imgesinin değişiminde rol oynamıştır. İstanbul'a döndükten sonra Mareşal Villeroi'ya dostça mektup yazması onun tutumunun ilginç bir örneğidir.

Mehmed Efendi'nin Sefâretnâme'si hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Onun iki dünya arasında bir karşılaştırma yoluna gitmediği ileri sürülür. Ancak Ahmet Hamdi Tanpınar, "Bu kitabın hemen her satırında gizli bir mukayese fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Hakikatte bu sefâretnâmede bütün bir program gizlidir" derken eserin içeriğini ve özünü ortaya koyar. Enver Ziya Karal'ın da vurguladığı gibi sefâretnâme Osmanlılar için Garp'ta açılmış ilk penceredir. Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa'ya gerçekçi gözlemlere dayanan bakış açısıyla aynı dönemde Montesquieu'nün Acem Mektupları'ndaki kahramanlarının iki dünyayı

karşılaştıran izlenimleri arasında da bir bağ kurmak mümkündür. Gerek Türkiye gerek Avrupa kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan Sefâretnâme Râşid Mehmed Efendi'nin Tarih'i içinde de yer alır (V, 330-336, 365), ayrıca çeşitli baskıları yapılmıştır (Sefâretnâme-i Fransa, Eser-i Mehmed Efendi, İstanbul 1283; Mehmed Efendi'nin Sefâretnâmesi, Paris 1841; Sultan Ahmed-i Sânî [?] Tarafından 1132 Senesinde Fransa Kralı On Beşinci Lui Nezdine Sefâretle Gönderilen Ricâl-i Bâbıâlî'den Yirmi Sekiz Mehmed Efendi'nin Takriridir, İstanbul 1306; Şevket Rado, Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi, İstanbul 1970; Abdullah Uçman, Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi, İstanbul 1975 [sadeleştirilmiş metinle birlikte]; Huner Tuncer, "Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi [1132-1134/1720-1721]", Belleten, 1987, s. 131-151; Beynun Akyavaş, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi, Ankara 1993). Sefâretnâme'nin Fransızca çevirileri de vardır (Lenoir, Nouvelle description de la ville de Constantinople avec la relation du voyage de l'ambassadeur de la Porte ottomane et de son séjour à la cour de France, Paris 1721; Relation de l'ambassade de Mehemet Effendi à la cour de France en 1721, écrite par lui-même et traduite du turc [par J-C. Galland], Constantinople et se trouve à Paris chez Ganeau, 1757; bu çeviri, dönemin Fransız arşiv kaynakları ve diğer belgeler eklenerek yeniden yayımlanmıştır: Mehmed Efendi, Le paradis des infidèles, un ambassadeur ottoman en France sous la régence, introduction, notes, textes annexes par Gilles Veinstein, Paris 1981). Çelebi Mehmed Efendi'nin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin beş bölümden oluşan Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'sinin dördüncü bölümünü Semeretü'ş-Şecere adıyla tercüme ettiği de bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 126, 268; Râşid, Târih, V, 330-336, 365; Hammer, HEO, XIV, 29, 110, 195; J. Seeker, Voyage d'un ministre ottoman, Montpellier 1879; A. Vandal, Un ambassadeur turc à Paris sous la régence, Paris 1887; Sicill-i Osmânî, IV, 266; Osmanlı Müellifleri, III, 164, 189; Ahmed Refik [Altınay], Târihî Simalar, İstanbul 1331; a.mlf., "Pasarofça Muahedesi'nden

Sonra Viyana’ya Sefir İ‘zâmı”, TOEM, VII/40 (1332), s. 212-227; Enver Ziya Karal, “Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 13-40; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 140, 151; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1982, s. 43-45; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 53-68; Fatma Müge Göçek, East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century, Newyork 1978, tür.yer.; E. d’Aubigny, “Un ambassadeur turc à Paris sous la régence”, RHD, III (1889), s. 78-91, 200-235; Reşit Saffet Atabinen, “Yirmi Sékiz Mehmed Tchélébi et Saïd Efendi, Ambassadeurs Turcs en France (XVIII S.)”, TTOK Belleteni, sy. 122 (1952), s. 24-25; Ekrem Aksoy, “Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi ve Montesquieu”, Fransız Dili ve Edebiyatı Derneği Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Ankara 1979, s. 5-13; Bekir Karlığa, “Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi’nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve 18. Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi”, Bilim Felsefe Tarih, sy. 1, İstanbul 1991, s. 310-311; P. Lunde, “A Turk at Versailles”, Aramco World, XLIV/6, Houston 1993, s. 30-39; T. Suzuki, “Fransa Sefaretnamesi Müellifi Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Hayatına Ait Bazı Noktalar Üzerine”, TTK Bildiriler, XII (1999), III, 1121-1124; Taner Timur, “Matbaa, Aydınlanma ve Diplomasi: Said Mehmed Efendi”, Toplumsal Tarih, sy. 128, İstanbul 2004, s. 54-61; G. Veinstein, “Meḥmed Yirmisekiz”, EI^2 (İng.), VI, 1004-1006.

Zeki Arıkan

YİRMİSEKİZÇELEBİZÂDE MEHMED SAİD PAŞA

(bk. MEHMED SAİD PAŞA, Yirmisekizçelebizâde).

YİVLİ MİNARE KÜLLİYESİ

Antalya’da Selçuklu devrinde inşa edilen Yivli Minare etrafında şekillenen külliye.

Teraslanmış eğimli bir arazide yer alan külliyenin ana yapısı yivli minare ile ulucamidir. Minare ve caminin hemen yanında Atabey Armağan Medresesi, onun karşısında Ulucami Medresesi yer alır. Bu yapılar topluluğunun bitişiğinde teraslanmış bir alanda sonradan mevlevîhâneye dönüştürülen bir yapı bulunmaktadır. Mevlevîhânenin arkasında Yivli Minare Hamamı, önünde cami ile arasında set üstünde Nigâr Hanım Türbesi, bunun üzerinde yolun kıyısında Zincir Kıran Mehmed Bey Türbesi mevcuttur.

Bugün Antalya’nın sembolü olan Yivli Minare blok kesme taşlar üzerinde tuğladan inşa edilmiştir. Kare kesme taş kaide tuğlalarla köşelerden pahlanarak yükseltilmiş sekizgen kasnağa dönüşmektedir. Bu sekizgen kasnak, taş tuğla dizileriyle oluşturulan pano şeklinde tasarlanmış nişlere bölünmüştür. Batı cephesindeki nişler inşa kitâbesini barındırır. Kitâbede

minarenin Sultan Alâeddin I. Keykubad zamanında (1220-1237) yapıldığı belirtilmektedir. Nişli kasnağın üzerinde taştan silindir biçiminde dar bir kasnak daha oluşturulmuştur. Bunun üzerine perdahlanmış tuğlalardan sekiz yiv teşkil eden gövde şerefeye kadar uzanmaktadır. Şerefe taştan olup üst bölümü 1954 yılı yangınından sonra yapılan tamiratta yenilenmiştir. Kuzey cephesinde küçük bir kapıdan girilip doksan basamaklı merdivenle minareye çıkılır. Minarenin yüksekliği 30 m. kadardır. Kesme taş kare kaide üzerinde devam eden tuğla bölümde gövde üzerinde lâcivert ve fîrûze mozaik çinilerle ve kûfî hatla “Allah” ve “Muhammed” isimleri yazılmıştır. Yazılar neredeyse tamamen tahrip olmuştur. Bugün mevcut olan kalıntılardan ve eski fotoğraflarından anlaşıldığı kadarıyla minare sırlı tuğla ve fîrûze renkli çinilerle bezenmişti.

Yivli Minare Camii veya Alâeddin Camii olarak da bilinen ulucami, ilk yapı Sultan I. Alâeddin Keykubad zamanında muhtemelen dinî yapılar topluluğunun üzerine inşa edilmişti. Günümüze ulaşan ikinci yapı ise 774’te

(1373) Emîr Mübârizüddin Mehmed Bey tarafından yaptırılmıştır. Hamîdoğulları'na ait yapının kitâbesi doğu kapısının basık kemerli girişinin üzerinde yer alır. Bu kitâbede bâni Emîr Mübârizüddin Mehmed Bey'in adı ile mimar Balaban et-Tavâşî adı okunmaktadır. Yapı enine dikdörtgen planda konumlanmış, son derece sade görünümlü bir eserdir. Masif duvarlar on iki devşirme sütunla altı kubbeli üst örtüyü taşır. Bu altı kubbeden başka yapının batı duvarı önünde dört bölümlü bir beşik tonoz bulunmaktadır. Bu duvarın önceden buradaki bir kilise yapısına ait olduğu tahmin edilmektedir. Mihrap güney duvarında kıble yönü doğrultusunda hafif çapraz biçimde yerleştirilmiştir. Tam karşısında basık kemerli kuzey giriş kapısı vardır. Bunun hemen önündeki kubbe aydınlık feneriyle taçlandırılmıştır. Kubbenin altında vaktiyle bir havuzun bulunduğu düşünülmektedir. Yapının güney cephesinde altta altı, üstte üç, doğu girişinde kapı hizasında bir, üstte iki küçük pencere, kuzey cephesinde altta beş, üstte üç aydınlık penceresi mevcuttur. Masif duvarları hareketlendiren ve yapıyı hafifleten bu pencerelere ek olarak aydınlık feneri ve iki giriş kapısı iç mekânı aydınlatarak son derece ferah bir ortam sağlamaktadır. Yapıda kubbe ve tonozların üzeri alaturka kiremitle kaplanmıştır. 2007'de yapı içerisinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından kazı ve restorasyon çalışmaları başlatılmış, erken dönemlere ait temel izleri, su künkleri vb. kalıntılar ortaya çıkarılmıştır. Günümüzde bu izlerden kuzey giriş kapısı önünde yer alan su kanalları şeffaf bir cam altında korunarak açıkta bırakılmıştır. Cami 1972 yılına kadar avlusu ile birlikte müze olarak hizmet vermiştir.

Külliyenin ikinci büyük yapısını meydana getiren Ulucami Medresesi (İmaret Medresesi) muhtemelen XIII. yüzyıl içerisinde inşa edilmiştir. Bu Selçuklu eserinin asıl adı ve bânisi bilinmemektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce çarşı olarak kullanılmak amacıyla başlatılan kazı ve restorasyon çalışmaları tamamlanmış, metal konstrüksiyonlarla bir üst örtü oluşturularak yapı kullanıma sunulmuştur. Dört eyvanlı plan tipine sahip medrese dikdörtgen bir alana oturur. Beden duvarları kesme taş-moloz taşla inşa edilmiş, ancak üst örtünün tamamına yakını yıkılmıştır. Dışa taşkın, son derece güzel bir taçkapıya sahiptir. Ön cephesinin yarısından yukarısı yenilenmiştir. Kesme taş cephenin ortasındaki mukarnaslı taçkapının basık yay kemerli kapısı üzerinde dört satırlık inşa kitâbesi vardır; kitâbe çok yıprandığından okunamamaktadır. Revaklı avlu sekiz kare kaide üzerine

sütunlara oturmakta iken günümüzde bunların sadece izleri kalmıştır.

Atabey Armağan Medresesi Yivli Minare Medresesi'nin hemen karşısında yer alır. Kesme taştan basık kemerli kapısı üzerinde 637 (1239) yılında Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında Atabey Armağan tarafından inşa edildiği belirtilmektedir. Bugün çok az süslemesi olan taçkapı dışında yapıyla ilgili bir kalıntı yoktur. Plan özellikleri de belli değildir. Mevlevîhâne, ulucaminin kuzey girişinin hemen yanında teraslanmış bir alanda kale surlarının dibinde ana caddenin hemen kenarında yer alır. Asıl hüviyeti bilinmeyen mevlevîhâne binasının Selçuklular zamanında diğer yapılarla birlikte inşa edildiği ileri sürülmektedir. XVI. yüzyılda bir tamirat geçiren yapı XVIII. yüzyılda Tekeli Mehmed Paşa tarafından mevlevîhâne haline getirilmiştir. Dikdörtgen planda gelişen yapıda güney cephesi ortasında bir kemerli giriş kapısından aydınlık fenerli kubbeye sahip ana mekâna girilir. Bu mekânın kuzeyinde iki, batısında üç tâli hücre vardır. Beşik tonoz örtülü hücrelerin mevlevîhânede kalan dervişlerin barınması için yapıldığı düşünülür. Harimin sağında zemini yükseltilmiş merdivenle çıkılan beşik tonoz örtülü eyvan yer alır. Eyvanın kuzeyinde ayrıca bir kapı ile geçilen aynı kotta bir tonozlu mekân mevcuttur. Bu mekândan harime küçük bir kapıdan merdivenlerle inilir. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1973'te yapılan temizlik ve restorasyondan sonra Kültür Bakanlığı Sergi Salonu olarak tasarlanmıştır ve halen bu hizmeti vermektedir.

Zincirkıran Mehmed Bey Türbesi mevlevîhânenin hemen doğu kenarında küçük bir teras üzerinde bulunmaktadır. Kesme taştan inşa edilmiş olup Selçuklu kümbetleri tarzında ele alınmıştır. Kapısı

üzerinde güneybatı yönündeki iki satırlık kitâbeden anlaşıldığına göre 779'da (1377) inşa edilen türbe kare kaide üzerinde sekizgen gövdeli ve piramidal külâhlıdır. Yapı kapısı dışındaki diğer cephelerde birer pencereden ışık almaktadır. İçeride daha önce çinilerle kaplı olduğu söylenen üç sanduka vardır. Türbe 1954 yılında tamir edilmiştir. Nigâr Hanım Türbesi mevlevîhâne ile ulucami arasında teraslanmış alanda yer almaktadır. II. Bayezid'in oğlu Şehzade Korkut'un annesi Abdullah kızı Nigâr Hanım, Ramazan 908 (Mart 1503) tarihinde vefat etmiş ve bu türbeye gömülmüştür. Yapı altıgen plandadır. Türbede kaide kesme taş, gövde ise

moloz taşlardan inşa edilmiş, duvarlarda devşirme malzeme kullanılmıştır. Basık kemerli giriş kapısı güney cephesindedir. Dikdörtgen bir niş içerisine alınarak vurgulanan giriş devşirme mermer malzeme ile yapılmıştır. Türbe 1961 yılında restore edilmiştir.

Yivli Minare Hamamı mevlevîhâne binasının hemen bitişiğinde yer alır. 1971'de Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından hafriyat ve temizleme çalışmaları yapılarak yapı kısmen ortaya çıkarılmıştır. Kareye yakın dikdörtgen planlı binanın duvarları sıralı moloz taş örgüye sahiptir. Doğu cephesi duvarı üzerindeki bir kitâbede Sultan Alâeddin Keykubad'ın adı okunmaktadır. Planı belirlenen hamamın güney cephesinden soğukluğa girilir. Soğukluğun hemen solunda kubbeli bir soyunmalık vardır. Soyunmalığın kuzeyinde tekrar bir kubbeli mekândan ılıklığa ve ılıklıktan sıcaklığa geçilir. Sıcaklık farklı bir şekilde soğuklukla bir kapı vasıtasıyla irtibatlandırılmıştır. Bir bölümü halen yol altında bulunan yapıda temizlik ve restorasyon esnasında ilâve kısımlar temizlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

R. M. Riefsthal, Turkish Architecture in Southwestern Anatolia, Cambridge 1931, s. 82; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 501-522; Mete Kırmızı, "Yivli Minare Külliyesi", Antalya 1. Selçuklu Eserleri Semineri: 22-23 Mayıs 1986, Antalya 1986, s. 37-48; Selçuk Mülayim, "Yivli Minare Geleneği", Antalya 2. Selçuklu Eserleri Semineri: 26-27 Aralık 1987, Antalya 1988, s. 11-25; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, II, 48; Örcün Barışta, "Zincir Kıran Mehmet Bey Kümbeti Süslemeleri Üzerine", Antalya 5. Selçuklu Semineri, Bildiriler/Seçkiler: 8-9 Aralık 1995, Antalya 1998, s. 141-155; Leyla Yılmaz, Antalya: Bir Ortaçağ Türk Şehrinin Mimarlık Mirası ve Şehir Dokusunun Gelişimi (16. Yüzyılın Sonuna Kadar), Ankara 2002, s. 10-15, 40-43, 45-55, 65-68, 74-91; a.mlf. - Kemal Tuzcu, Antalya'da Türk Dönemi Kitabeleri, Haarlem 2010, s. 32, 132-133, 158-162, 167-171, 176-179, 195-201, 220-221, 237-240; Ahmed Tevhid, "Antalya Kitabelerine Dâir", TTEM, XIV/6 (83) (1340), s. 366; Fuat

Şişman - Bekir S. Çelik, “Antalya Yivli Minare Külliyesi Hamamı”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 5, Ankara 1983, s. 37-46; Latif Armağan, “XVI. Yüzyılda Antalya’da Dini Sosyal Yapılar ve Şehrin Demografik Durumu Üzerine Bir Araştırma”, TAD, sy. 36 (2004), s. 7-34.

Yavuz Tiryaki

YİYECEK

Beslenmenin ve besin maddelerinin insanların beden ve ruh sağlığını, diğer kişilerin haklarını ve sosyal hayatı yakından ilgilendirmesi bakımından dinî hükümler arasında bu konuya da yer verilmiştir. İslâm'ın yiyecek hususundaki ilkelerini ortaya koyan Kur'an âyetlerinde, yerdeki ve gökteki bütün nimetlerin Allah katından bir ihsan olarak insanların istifadesine verildiği ifade edilir (el-Bakara 2/29; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13). Bir rahmet ve kolaylık dini olan İslâm'da besin maddelerinin helâl alanı geniş tutulmuş, insan sağlığı başta olmak üzere zorunlu hallerde yiyeceklerle ilgili bazı sınırlamalar getirilmiş, bâtıl inançlara dayalı yasaklar ortadan kaldırılmış, eski ümmetlere yasaklanan bazı yiyecekler helâl kılınmıştır. Bununla birlikte, bir kısım emir ve yasaklarda akılla kavranabilen gerekçelerin ötesinde bazı hikmetlerin ve Allah'a samimiyetle bağlanan müminleri diğerlerinden ayırt eden bir imtihan yönünün olabileceği belirtilmiş, müşriklerin yiyeceklerle ilgili âdetlerinden kaçınılması istenmiş, tevhid inancının gereği simgesel bazı özellikler ve şartlar üzerinde önemle durulmuştur.

Kur'an'da peygamberlere ve müminlere temiz ve helâl yiyeceklerden yemeleri, verilen nimetlere şükretmeleri ve sâlih ameller işlemeleri emredilmiştir (el-Bakara 2/168, 172; en-Nahl 16/114; el-Mü'minûn 23/51). Bu arada Allah'ın insanların istifadesi için hayvanları, meyve ve bitkileri yarattığı kaydedilip bitkilerle ilgili herhangi bir sınırlama konmazken yenmesi mûtat olan deve, sığır, koyun gibi kara hayvanlarına, av hayvanlarına, avlanma usulüne ve genel bir ifadeyle deniz hayvanlarına atıf yapılmış, etleri yenen hayvanlarla ilgili bir ayrıntı yer almayıp yenilmemesi gerekenler içinde sadece domuz eti zikredilmiştir. Yine Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak dört sûrede sadece dört maddenin (meyte, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvan) haram kılındığı bildirilmiş (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115), bunlardan domuz eti ve kan ayn itibariyle, diğer ikisi kesim usul ve amacından kaynaklanan ârızî bir sebepten dolayı haram kılınmıştır. Âyetlerde kural olarak iyi ve temiz şeylerin (tayyibât) yenmesinin helâl, pis ve kötü şeylerin (habâis) yenmesinin haram kılındığının vurgulanması (el-

Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A‘râf 7/32), Hz. Peygamber’in bu hususları beyan etme görevine atıfta bulunulmasıyla (el-A‘râf 7/157) yiyecekler konusunda haramlık sahası oldukça daraltılmış, Resûl-i Ekrem’in bu hususta koyduğu ölçüler ve getirdiği ilâve yasaklar da bu genel kuralın açıklaması niteliğinde görülmüştür. Resûlullah’tan nakledilen yiyeceklerle ilgili rivayetlerde eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili açıklamaların yanında yemek âdâbı ve bazı yiyeceklerin

tedavide kullanılması gibi konulara da değinilmiştir. Bu rivayetler hadis kitaplarının “et‘ime, eşribe, sayd, zebâih, dahâyâ, tıb” vb. bölümlerinde kaydedilmiş, fıkıh kitaplarında da bu başlıklarla beraber genelde helâller ve haramlar konusunun işlendiği “hazr ve ibâha/kerâhiye ve istihsan” bölümlerinde ele alınmıştır. Burada ne tür yiyecek maddelerinin haram veya mekruh olduğu, haramlığın ölçüsü ve sebepleri gibi konular açıklanmaktadır. Bu çerçevede yiyecek maddelerinin aslî hükümlerine, üretimine ve hazırlanmasına, tüketme şekliyle ilgili prensiplere fıkıh eserlerinin yanı sıra âdâb literatüründe de geniş yer verilmiştir.

a) Aslî Hükümleri Bakımından Yiyecekler. Yiyecek ve içeceklerde aslî hüküm ibâha olup haramlık ârızî sebeplerden kaynaklanır. Bunlar da yiyecek ve içeceklerin zehirleyici, uyuşturucu, sarhoşluk verici, dolayısıyla insanın beden ve ruh sağlığına zararlı olması yahut dinen necis sayılması gibi durumlarda söz konusudur. Ancak bu sayılanların yasaklama için yegâne ve yeterli sebep teşkil ettiği söylenemez. Zira bazı yiyeceklerin haram kılınmasının taabbüdî yönü vardır; kulların, emir ve yasakların hikmetlerine dair bilgilerinin sınırlı olduğunu bilerek şâriin bir şeyi yasaklamasını o şeyden uzak durmak için yeterli sebep kabul etmeleri gerekir. Âyetlerde koyun, keçi, sığır ve devenin erkekli-dişili olarak insanlar için yaratıldığı (ez-Zümer 39/6; ayrıca bk. el-En‘âm 6/143-144), deniz avının ve deniz ürünlerinin helâl kılındığı (el-Mâide 5/96) belirtilir. Hadislerde de yırtıcı kara hayvanları, yırtıcı kuşlar, evcil eşek, at, köpek, fare, yılan, kertenkele, akrep, karga, çekirge, tavşan, balık gibi hayvanlarla ilgili çeşitli hükümler yer alır. Bu açıklamaları birer örneklendirme sayan fakihlerin çoğunluğu ilgili naslardan hareketle belirli ölçüler tesbit etmiş ve bu ölçüler çerçevesinde kendi dönemlerinde bilinen hayvanlara dair açıklamalar yapmıştır. Domuz, yırtıcı kara hayvanları, yırtıcı kuşlar, leş yiyen hayvanlar, tek tırnaklılardan eşek ve katır, sürüngenler, kemirgenler

ve böcekler müctehidlerin çoğunluğu tarafından yenilmesi haram kabul edilen hayvanlardır (bk. AV; HAYVAN).

Hayvansal ürünlerden kan kural olarak necistir ve hayvanın kesilmesiyle akan yahut diri iken alınan kanın yenmesi veya içilmesinin haramlığında ittifak vardır. Dolayısıyla etten çıkarılmasında ve temizlenmesinde zorluk bulunan kalıntılar dışında kanın yenmesi ve içilmesi yanında katkı maddesi olarak da kullanılması haramdır. Öte yandan eti yenen hayvanların idrar ve dışkılarının necislik derecesiyle salgılarının dinî hükmü, hayvan derisinin ve kıllarının temizlik ve kullanım açısından hükümleri fakihler arasında ayrıntılı biçimde tartışılmıştır (bk. TAHÂRET). Süt ve yumurta gibi gıdaların hükmü ise genellikle hayvanın etine tâbidir; ancak arı ve bal örneğinde olduğu gibi bunlar farklı şekillerde de değerlendirilir. Öte yandan Şâfiî mezhebine göre zatı itibariyle necis olan domuz ve köpek gibi hayvanlar dışında bütün hayvanlar canlı iken temiz olduğundan etleri yenmeyen hayvanların canlı iken meydana gelen yumurtaları da temizdir. Mâlikîler'de ise yumurtlayan hayvanların sağlığa zararlı olmaması şartıyla etleri ve yumurtaları helâldir.

b) Yiyeceklerin ve İlâçların Üretimi, Hazırlanması ve Katkı Maddeleri. Gıda ve ilâç ihtiyacının küçük çapta, çoğunlukla yerel düzeyde karşılandığı eski dönemlerde yiyeceklerin aslen helâl olup olmaması yanında onların elde edilmesinde ve üretiminde gözetilmesi gereken kurallar, necis şeyleri yiyen hayvanlar (cellâle), bazı haram maddelerin yiyeceklere karışması veya karıştırılması ve maddelerin kimyasal dönüşüm geçirmesi gibi konularda fakihlerin dikkat çektiği hususlar ve gösterdiği duyarlılık bugünkü sorunlara da belli ölçüde ışık tutmaktadır. Ancak sınaî gıda ve ilâç üretiminin büyük ölçüde arttığı, hemen her ürüne katkı maddesinin katıldığı, hayvansal ve tarımsal ürünlerin genetik ve biyokimyasal müdahalelere uğradığı günümüzde helâl gıda temini konusundaki en önemli sorun yiyeceklerin ve ilâçların üretimi, hazırlanması, biyokimyasal müdahaleler ve katkı maddeleri konusunda açıklığın ve güvenilirliğin sağlanması, dinin cevaz sınırlarının tayini, uzun vadede sağlık için bir tehlike teşkil edip etmediği gibi konular daha çok öne çıkmaktadır. Sanayileşme yanında şehirlerdeki nüfus artışıyla birlikte kanalizasyonların ve fabrika atıklarının ırmak ve göl gibi su kaynaklarına karışması, içme ve kullanım sularının kirletilmesi gibi hususlar yiyeceklerle ilgili klasik dönem

fıkhî tartışmalara yeni bir alan açmaktadır.

Hadislerde eti ve sütü aslen helâl olmakla birlikte pislik yemeye alışan hayvanlardan gıda olarak faydalanılması nehyedilmiştir (Müsned, I, 226; Ebû Dâvûd, "Eṭʿ ime", 24; Tirmizî, "Eṭʿ ime", 24). Fakihler, bu hayvanların etinden yararlanmayı cinslerine göre belli süreler hapsedilip temiz şeylerle beslenmesi şartına bağlamış, bu süreden önce etinin yenmesini mekruh görmüştür. Eskiden hayvanın pis şeylerle beslenmesi şeklinde ortaya çıkan bu mesele günümüzde yeni bir mahiyet almış, daha kısa sürede daha fazla ürün almak amacıyla, aslında otobur olan hayvanların hayvansal ürünlerle veya necis maddelerin karıştırıldığı yemlerle beslenmesi yahut yem ve su yoluyla antibiyotik verilmesi şeklinde karmaşık ve geniş boyutlu bir sorun haline gelmiştir. Özellikle yemlere hayvan leşlerinin ve kanlarının karıştırılması, bu tür yemlerle beslenen hayvanların ürünlerini hem dinî hükümler hem sağlık bakımından sakıncalı duruma getirmektedir (Tokalak, s. 71-78).

Et konusunda bir başka önemli husus hayvanın usulüne göre boğazlanması veya avlanmasıdır. Evcil hayvanlar, müslüman veya Ehl-i kitap'tan biri tarafından keskin bir aletle boğazlarının kesilmesi, yenilmesine cevaz verilen av hayvanlarının ise usulüne göre avlanması ile helâl olur. Günümüzde hayvan kesiminde uygulanan ve bazı ülkelerde zorunlu tutulan şoklama ise (hayvanı kesim öncesi sersemletme) hayvan bu sebeple ölmediği ve henüz canlı iken boğazlandığı takdirde şer'î boğazlama gibidir. Ayrıca şoklamanın hayvana işkence etmeye dönüşmemesi hayvan hakkına riayet açısından da önemlidir. Öte yandan kesimde makine kullanılması ve hayvanın kesimi sırasında yahut düğmeye basılırken besmele çekilip çekilmediğinin bilinmemesi -görüş ayrılıkları bulunmakla beraber-genelde etinin yenmesini haram kılmaz. Kümes hayvanlarının kesiminde tüylerin kolayca yolunabilmesi için hayvanın bir süre sıcak suya batırılması da etini haram duruma getirmez. Daha fazla verim alabilmek amacıyla bitkilerin ve hayvanların genetik yapısına müdahale edilerek genetiği değiştirilen organizmaları (GDO) içeren veya farklı tür canlılardan gen nakli yoluyla belirli özellikleri değiştirilen (transjenik) ürünler de gerek sağlık bakımından gerekse helâllik açısından günümüzde tartışılan konulardandır (a.g.e., s. 131-150). Endüstriyel besinlerin hazırlanmasında kullanılan teknikler ve besinlere eklenen ürünler de bugün sağlığa zararları ve helâllik

hükmü bakımından tartışmalıdır. Besinlerin uzun süre saklanmasına yönelik olarak uygulanan radyasyon ve nanoteknoloji, kullanılan katkı maddeleri de bu çerçevede ele alınabilir. Katkı maddeleri içinde meyte, kan, domuz, böcekler, sarhoşluk verici maddeler, zararlı kimyasallar önemli bir yekün tutmaktadır. Domuzdan elde edilen jelatin, karışımı kolaylaştırıcılar (emülgatör) ve

düzenleyiciler (enzimler) hazır gıda üretiminde sıkça kullanılan katkı maddeleridir. Dolayısıyla bu katkı maddelerinin dinî hükmü, dinen haram olanların kullanımının önlenmesi, satışa sunulduğunda bu hususların tüketicinin anlayacağı bir ifade ile ürün etiketinde gösterilmesi, bunların yerine helâl ve sağlığa uygun katkı maddelerinin üretilmesi ve bazı denetim usullerinin geliştirilmesi gibi konular tartışılmaya başlanmıştır.

Klasik kaynaklarda "istihâle" kelimesi çerçevesinde ifade edilen, bir maddenin kimyasal yapısındaki değişim yoluyla haram iken helâle dönüşmesi meselesi katkı maddeleri konusunda da gündeme gelmektedir. Günümüzde bazı âlimler fıkıh kitaplarında örnekleri bulunan, değişim yoluyla haramın helâl duruma gelmesi örneklerine kıyasla haram kaynaklı olabilen jelatin ve enzimler, tavuk yemleri gibi maddelerin, üretiminde meydana gelen değişim ve katıldığı ürünle geçirdiği dönüşüm sebebiyle haram olmayacağını ileri sürmüştür (Yûsuf el-Kardâvî, Fetâvâ muʿâṣıra, III, 658; Karaman, Yenişafak, 11 Haziran 2010). Hz. Peygamber'in acem peyniri konusunda, "Besmele çekip yiyin" meâlindeki hadisine dayanarak kuzu ve buzağıların şirdenlerinden yapılan peynir mayaları için ette aranan şartlar aranmamış ve meyteden bile elde edilmiş olsa temiz sayılmıştır (Cessâs, I, 146). Yine bazı âlimlerce gıdaların içinde kendiliğinden oluşan, insanı sarhoş etmeyecek miktardaki alkolde bir sakınca görülmediği gibi gazlı içeceklerin içine katılan az miktarda alkol de büyük su içine düşen necâset ve "çoğu sarhoş etmeyen içki" kapsamında sayılarak câiz görülmüştür (Karaman, Yenişafak, 20 Ekim 2006; ayrıca bk. İÇKİ). Öte yandan domuzdan elde edilen ürünlerin ve özellikle jelatinin istihâle çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini, bu maddedeki değişimin yumurtanın pişmekle katılaşması gibi bir değişiklik olup asıl yapısında herhangi bir dönüşüm olmadığını ileri sürenler de vardır. Buna göre domuz ürünlerini şarabın sirkeye dönüşmesine kıyaslamak uygun düşmemektedir. Çünkü hem söz konusu ürünler istihâle sayılabilecek bir yapı değişikliğine

uğramamakta, hem de şarabın kendisinden üretildiği üzümden farklı olarak zatı itibariyle necis olan domuzdan elde edilmektedir (Okur, s. 55-56; ayrıca bk. Ahmed Sakr - Büyüközer, s. 33-34, 53). Klasik kaynaklarda helâl yiyeceklerin hazırlanması, saklanması ve nakledilmesi esnasında haram ürünlerle temas etmemesi, onlara karışmaması gerektiği üzerinde durulmuş, meselâ necis ürünler için kullanılan kapların helâl ürünlerin saklanması ve hazırlanmasında kullanılmaması gerektiğine işaret edilmiştir. Günümüzde gıda üretim tesislerinde, otel ve lokanta gibi iş yerlerinde helâl yiyeceklerin şarap ve domuz ürünleri gibi haram ve necis ürünlerle temas etmemesi, onlara karışmaması dinen helâlliğin korunabilmesi için gerekli görülmektedir.

Bugün başta yiyecekler olmak üzere sağlık, temizlik, kozmetik gibi pek çok alanda, müslüman tüketiciye arzedilen mal ve hizmetlerin helâl olup olmadığının yetkili kurumlarca denetlenerek helâl sertifikası verilmesi ve ürün ambalajlarına helâl logosunun basılması konusu bazı ülkelerde gündeme gelmiş ve uygulanmaya başlanmıştır. Bu durum aynı zamanda, tüketici bilincinin artmasıyla birlikte tüketicinin yiyeceklerin helâl olup olmadığını bilmesi ve denetlenmesini istemesi hakkının ayrılmaz bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır. Söz konusu ürünlerin içeriğinin gizlenmesi yahut müşteriler tarafından kolayca anlaşılacak şekilde uyarıların yapılmaması kul hakkını ihlâl sayılmaktadır. Bu gelişmelerin sonucunda günümüzde helâl gıda konusunda araştırma yapan enstitü ve dernekler kurulduğu gibi helâl gıda sertifikası veren kurumlar ortaya çıkmıştır. Ancak istismara açık olan bu alanda kanun boşluğunun bulunması ve resmî kurumların devrede olmaması ciddi sorunlara yol açabilmektedir.

c) Yiyeceklerin Tüketilmesiyle İlgili Esaslar. Yeme içme âdâbıyla ilgili olarak Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde üzerinde durulan hususlar arasında kanaat, israftan kaçınma, cömertlik, sağlık, temizlik ve şükür ön plana çıkmaktadır. Buna göre yiyecekler ve içecekler Allah’ın kullarına bir ihsanıdır, O’nun verdiği nimetlere saygı gösterilmeli ve şükredilmelidir. Çeşitli âyetlerde nimetlerin yenilip içilmesinde ölçülü davranılması ve israftan kaçınılması istenmiş, Allah’ın israf edenleri sevmediği birçok âyette tekrarlanmıştır (meselâ bk. el-A‘râf 7/31; el-Furkān 25/67). Bu çerçevede aşağıdaki kurallara uyulması gereği vurgulanmıştır: Yiyecek kaynaklarına saygıyla yaklaşılır, spor amacıyla veya zevk için

hayvan avlanmaz; gerek avda gerekse evcil hayvanların boğazlanmasında hayvana şefkatle muamele edilir. Nimetlerden faydalanırken bencilce davranılmaz, bu nimetin kaynağından yararlanacak sonraki nesiller de düşünülür. Hayatın amacı öncelikle Allah'a kulluk olduğundan mümin, kulluğunu yapabilecek gücü kendinde bulmak ve Allah'ın emaneti olan bedeninin sağlığını koruyabilmek için beslenir. Sofraya acıkmadan oturulmaz ve tam doymadan kalkılır. Midenin üçte biri yemeğe, üçte biri suya ayrılır, üçte biri de boş bırakılır. Yemekten önce ve yemekten sonra eller yıkanır, yemeğe besmele ile başlanır ve yemek sağ elle yenir, tabağa yenecek miktarda yemek alınır ve artık bırakılmaz. Çok sıcak, çok soğuk, yanık ve bozulmuş yiyeceklerden uzak durulur. Sofraya olabildiğince topluca oturarak ve sofrada misafir ağırlayarak sofranın bereketi arttırılır. Her türlü lüks ve israftan kaçınılır. Âyet ve hadislerde bal şerbeti (en-Nahl 16/69), çörek otu (Müslim, "Selâm", 88-89; Tirmizî, "Ṭıb", 5) gibi bazı yiyeceklerde şifa olduğu belirtilmiştir. Dinî metinlerde ve diğer eserlerde faydasından bahsedilen veya yasaklanan yiyecekler konusunda öteden beri pek çok sübjektif değerlendirmenin yanında bilimsel çalışmalar da yapılmaktadır. Ancak beslenmenin sağlıkla ilişkisi hususunda ortaya konan bilimsel çalışmalarda mevcut kanaatler sürekli değişmekte ve güncellenmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'den tıpla ve beslenmeyle ilgili nakledilen rivayetler, bu konulardaki bilimsel çalışmaları engelleyen değil ufuk açan birer rehberlik örneği olarak görülmelidir (bk. TIBB-ı NEBEVÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 226; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006, XII, 333-436; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/2000, III, 317-328; XI, 455-459, 492-514; XII, 190-197, 389-403; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 144-146, 185-191; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb (nşr. Âsım İbrâhim el-Keyâlî), Beyrut 1426/2005, II, 299-322, 469-487; Mâverdî, Kitâbü'l-Eṭʿime (nşr. İbrâhim Sandıkçı), Kahire 1412/1992; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 388-438; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1424/2003,

X, 9-10; Ebû Caʻfer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Tahran 1364 hş., IX, 2-16; a.mlf., en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 557; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 220-250; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 2-20; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 35-61; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Mekke 1415/1995, I, 817-881; İbn Kudâme, el-Muġnî, XI, 64-85; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 76; VII, 115-124; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, III, 216-220; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Kahire 1985, s. 115-116; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, IV, 398-417; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, V, 163-175; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Beyrut 1425/2006, II, 278-293; Yûsuf el-Kardâvî, el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm, Küveyt 1398/1978, s. 41-140; a.mlf., Fetâvâ muʿâṣıra, Küveyt 1421/2001, III, 559-564, 637-638, 658; Ebû Seriʻ Muhammed Abdülhâdî,

Aḥkâmü'l-eṭʿime ve'ẕ-ẕebâʾiḥ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut-Kahire 1407/1986; Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân, el-Eṭʿime ve aḥkâmü'ṣ-ṣayd ve'ẕ-ẕebâʾiḥ, Riyad 1408/1988; M. Râkân ed-Dağmî, Naẓariyyetü'l-emni'l-ġaẕâʾî min manẓûrin İslâmî, Amman 1408/1988, s. 95 vd.; Asaf Ataseven, Din ve Tıp Açısından Domuz Eti, Ankara 1989; Ali Osman Ateş, İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996, s. 457-472; Hayreddin Karaman, Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar, İstanbul 2000, s. 20-47; a.mlf., "Gazlı İçecekler", "Helâl Gıda Meselesi", "Helâl Gıda", Yeni Şafak, İstanbul 20 Ekim 2006; 12 Haziran 2009; 11 Haziran 2010; İsmail Yalçın, Helâl Haram: İslam Dininde Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar, İstanbul 2009, s. 54-69, 182-196; Oğuzhan Özdemir, Yiyecek ve İçeceklerde Helâllik-Haramlık Kriterleri (yüksek lisans tezi, 2009), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helâl ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhı Açısından Helâl Gıda -Gıdalardaki Katkı Maddeleri-Sempozyumu, Bildiriler (haz. Ali Kaya v.dğr.), Bursa 2009, s. 23-57; Hamdi Döndüren, "Kuran ve Sünnete Göre Helâl-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim (İstihâle ve Tegayyür)", a.e., s. 59-73; İsmail Tokalak, Dünyada Gıda ve İlâç Terörü, İstanbul 2010, s. 45-56, 57, 61-65, 71-78, 119-122, 131-150, 151, 174-175, 183-197, 410-419; Ahmad Sakr - Hüseyin Kami Büyüközer,

Jelatin, İstanbul 2011, s. 9-11, 25-34, 53; Hüseyin Kami Büyüközer, Yeniden Gıda Raporu, İstanbul 2012, s. 32-40, 70-98, 181-199, 320-351, 435-437; Kemal Özer, Şeytan Ye Diyor! İnsan Ne Yemeli, Ne Yememeli?, İstanbul 2012, s. 130-133, 153-162, 173-175, 210-236, 248-251, 284-292, 327, 344-347, 385; M. Cook, "Magian Cheese: An Archaic Problem in Islamic Law", BSOAS, XLVII (1984), s. 449-467; a.mlf., "Early Islamic Dietary Law", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VII, Jarusalem 1986, s. 217-277; Muhammed el-Muhtâr, "Ṭaʿâmü Ehli'l-Kitâb", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, II/4, Mekke 1409/1989, s. 91-104; Philippe Gignoux, "Dietary Laws in Pre-Islamic and Post-Sasanian Iran", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XVII (1994), s. 16 vd.; Muhammed Îd, "et-Taġẕiye ve'ṭ-ṭıbbü'l-viḳāʾî: Dirâse fi'l-eḥâdîs̱i'ş-şerîfe", el-Aḥmediyye, sy. 22, Dübey 1427/2006, s. 171-230; H. Robinowicz, "Dietary Laws", EJd., VI, 26-46; M. Rodinson, "Ghid̲h̲āʾ", EI² (İng.), II, 1057-1072; G. J. H. van Gelder, "Ṭaʿām", a.e., X, 4-5; "Eşribe", Mv.F, V, 11-30; "Eṭʿime", a.e., V, 123-162; Ali Bardakoğlu, "Yiyecekler", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 496-498.

İsmail Yalçın

Diğer Dinlerde.

Dinlerde yeme içme yasağıyla ilgili hükümler büyük oranda ahlâkî, psikolojik ve sağlıkla ilgili önlemler, ekolojik kaygılar ve sosyal olgular gibi temel kavramları içine alır. İlkel topluluklardan başlayarak eski çağlara kadar uzanan süreçte yeme içme yasaklarının çoğunlukla ekolojik kaygılar ve sağlığa yönelik uygulamalarla ilişkili olduğu görülmektedir. En erken zamanlarda avcı-toplayıcı, sonraları avlanmaya dayalı uygarlık biçimlerinde bazı hayvan ve bitki türlerinin tüketilen miktar dışında varlığını sürdürebilmesi için belirli şartlarda korunması gerektiği deneyimi sonucunda bu türler dinsel bir görünüm içerisinde tabu ilân edilip tüketilmeleri engellenmiş ve koruma altına alınmıştır. Benzer şekilde sağlığa uygun olmadığı tecrübe ile anlaşılan yiyeceklere yönelik önlemler yine tabu aracılığıyla yasakları işler duruma getirmiştir. Erken çağlarda bazı yiyeceklerin insanın belirli organlarına benzetilmesi de "sempatik büyü mantığı"yla insana zarar vermemesi veya şifa vermesi için yenilmemiştir.

Günümüzdeki ilkel topluluklarda aynı gelenekler aynı gerekçelerle sürmektedir. Muhtemelen ilkel kozmoloji mitlerinde yer aldığı şekliyle insanlarla diğer varlıklar arasında kurulan ilişki, meselâ insanın birtakım hayvanlarla soya dayalı yakınlığı o hayvan türlerinin totem, dolayısıyla tabu ilân edilerek yenmesini kısıtlamıştır. İlkel topluluklarda yiyecek içecek tabuları genellikle bir türün belirli zamanlarda yenmemesi, belirli kişiler tarafından tüketilmemesi veya ancak ritüel eşliğinde yenebilmesi çerçevesinde oluşturulmuştur. Tek tanrılı dinlerde bu tabular kısmen daha sabit hale getirilmiş ve uygarlığın gelişimine paralel olarak zararlı ve tehlikeli sayılan yiyecekler her durumda yasaklanmıştır. Pek çok dinî hüküm gelenekte deneyimle tabu ilân edilen yiyecekleri yeni içerik ve formda devam ettirmiştir.

Yahudilik'te yiyecek içecek yasakları çok önemlidir ve bunlar doğrudan şeriat hükümleri (mitzva) kavramıyla ilişkilendirilir. İbrânîce'de nelerin yenip nelerin yenmeyeceğiyle ilgili olarak kullanılan kelime "uygun olma" anlamında kaşruttur. Bundan türetilen kaşer "helâl yiyecek" demektir. Etleri helâl olan hayvanlar temiz (tahor), yasak olan hayvanlar murdar (tame) ve iğrençtir (tovea). Ahd-i Atîk'te özellikle hayvan yiyecekleri ve türevleri üzerinde durulur. Talmud'da yiyecek içeceklerle ilgili pek çok hüküm mevcuttur. Tevrat'ta Levililer, 11/3; Tesniye, 14/6 geviş getiren çift tırnaklı helâl hayvanlarla, Levililer, 11/9; Tesniye, 14/9 deniz yiyecekleriyle, Levililer, 11/13-19; Tesniye, 14/11-18 kuşlarla, Levililer, 11/22 uçan böceklerle; Levililer, 11/29-31; 42, 43 sürüngenlerle ilgili hükümleri kapsar. Yahudilik'te tamamen haram olan kanla ilgili hükümler Levililer, 7/26, 27; 17/10-14'te, hayvan kesimiyle ilgili kurallar Tesniye, 12/21'de, yeme usulleriyle ilgili konular da Çıkış, 23/19; 34/26 ve Tesniye, 14/21'de bulunur. Talmud'daki hükümler Hullin (100b; 101a; 102b), Yoma (74a) gibi bölümlerde mevcuttur. Ayrıca Maimonides'in (İbn Meymûn) Mişna Tora'sı ile Joseph Karo'nun Şulhan Aruh'unda da konuyla ilgili açıklamalar vardır. Bu kaynaklar ışığında Yahudilik'te helâl yiyeceklerin başında sığır, koyun, keçi, geyik gibi geviş getiren çift tırnaklı ve toynaklı hayvanlar bulunur. Deniz ürünlerinden yüzgeçli/solungaçlı ve pullu olan her şey helâldir. Kabuklu deniz ürünleri haramdır. Yırtıcı olmayan, leş yemeyen, kursaklı olan ve pençesi el bileğine konduğunda bileği bütünüyle sarmalamayan kuşlar helâldir (kumru gibi). Sürüngenler yasaktır. Yasak olan hayvanların yumurtası, yağı ve sütü de yasaktır. Doğal yolla ölmüş hayvan ve leş

yenmez. Domuz haramdır (Levililer, 11; Tesniye, 14). Kan tamamen haram olduğu için etten bütünüyle temizlenmelidir. Helâl yiyeceklerin bazı kısımları (iç yağı, sakatatın bir kısmı) haramdır. Kuşlarınki hariç siyatik sinirler haramdır. Canlı hayvandan koparılan parçaları yemek yasaktır. Etin kesimi usulüne (şehita) göre yapılmalıdır. Ayrıca yemek yeme, yemeğin hazırlanması, kullanılan kaplar da belli usullere tâbidir. Sütlü ve etli yiyecekler karıştırılmamalıdır. Yemek kapları, aletleri kaşer olmalıdır. Bitkilerde ise daha az yasak vardır. Yeni dikilen ağaçların meyveleri ilk üç yıl toplanmaz (Levililer, 19/23-25). Pesah bayramında mayalı yiyeceklerden uzak durulur. Talmud'da (Yoma, 83a) ancak çok ciddi ve hayatî durumlarda haram yiyeceklerden yenilebileceği belirtilir. Şarap bir ölçüde serbesttir, ancak kendini Tanrı'ya adayanlar için haramdır. Yahudi rabbiler yeme içme yasaklarının akla, sağlığa, ekolojik dengeye, ahlâka ve psikolojik sebeplere bağlı olarak geliştiğini kabul etseler de bu yasakların vahiy dışında bir sebebe dayanmaması gerektiği konusunda aynı fikre sahiptirler. Bugün kısmen reformist yahudiler hariç diğer dinî ekollerde bu kurallar geçerlidir.

Hıristiyanlık'ta yeme içme konusunda sabit yasaklamalar yoktur. Katolikler ve Ortodokslar cumaları ve Lent orucu süresince et yemezler. Hinduizm'de yiyecek ve içecekler ağır olanlar (tamasik: et, balık, yağ, yumurta, alkol vb.), baharatlı olanlar (rajasik: soğan, sarmısak, kahve ve asitli içecekler vb.) ve saf olanlar (sattvik: meyve, sebze) gruplarına ayrılır. Hinduizm'de et yemeyen (şakahari) mezhep mensupları ve gruplar sadece sattvik türden yiyeceklerle beslenirler. Diğer türden yiyecekler bütünüyle yasaktır. Bu yasaklamanın temel sebebi et türünden olanların ruh

göçüyle ilişkilendirilmesi, bitkisel türden olanların şehveti arttırıcı niteliklere sahip olmasıdır. Et yiyen (mahşara) gruplar ise ölçülü olmak şartıyla her tür yiyecekten yiyebilmektedir. Budizm'de alkol, soğan, sarmısak, yeşil soğan ve pırasa şehvete yol açtığı gerekçesiyle yasaktır. Jainizm'de et, balık, yumurta, tereyağı, incir, soğan ve sarmısak benzer sebeple yasaklanmıştır. Sih dininde alkol haramdır.

BİBLİYOGRAFYA

I. Grunfeld, The Jewish Dietary Laws, London 1972, s. 26-28; Suzan Alalu v.dğr., Yahudilikte Kavram ve Değerler (haz. Yusuf Altıntaş), İstanbul 2001, s. 130, 131, 132; Fatma Yüksel, İslâm Hukuku ve Yahudi Hukukunda Helâl Haram Kavramları Açısından Gıdalar (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sami Kılıç, İlâhî Dinlerde Yiyecek ve İçecekler, Ankara 2011; Pars Esin, "Pişirmenin Evrimi", TT, sy. 5 (1984), s. 49; Ali Osman Kurt, "Yahudilikte Koşer", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIV/2, Sivas 2010, s. 104-109; The New Jewish Encyclopedia (ed. D. Bridger), New York 1976, s. 262; A. E. Crawley, "Food", ERE, V, 63, 64; Kürşat Demirci, "Haram", DİA, XVI, 98; a.mlf., "Hayvan", a.e., XVII, 81.

Kürşat Demirci

YOGA

Bedensel hareketlerin kontrolü ve meditasyon yardımıyla kurtuluşa erme yolu.

Birtakım ilâhî bilgiler ve yetenekler kazandırarak kişiyi kurtuluşa ulaştırdığına inanılan yoga Hindu, Budist ve Caynist/Jainist öğretilerinin en temel kavram ve tekniklerinden biridir. Hinduizm'de altı ortodoks düşünce/inanç akımından (astika) biri olarak görülen yoga, Budizm ve Jainizm'de daha dar bir kullanım çerçevesinde zihinsel meditasyon/yoğunlaşma için aracı bir metot kabul edilir. Yoga, Ortaçağ'larda İslâm tasavvufundaki bazı uygulamaları, modern zamanlarda popüler birtakım dinî hareketleri etkileyecek kadar güçlü bir kültürün oluşmasına katkıda bulunmuştur. Sanskrit literatüründe yoga yapana yogi/yoginî denilir. Yoga kelimesi "bağlamak, birleştirmek; öküze bukağı vurmak" anlamında Sanskritçe yuj kökünden gelir. Bugün Batı dillerinde meselâ İngilizce'de aynı kök "öküze bukağı takma" anlamında yoke kelimesinde hâlâ yaşamaktadır. Milâttan önce II. yüzyılda yoganın temel kaynağı olan Yoga Sutra'da ilk defa bu kelime "tanrı ile insanı birbirine bağlamak" anlamında soyut biçimde geçer. Yoga Sutra'dan önceki literatürde (Upanişadlar, Gita) kelime zihinsel yoğunlaşma ve münzevilere ait bir durum bağlamında kullanılmaktaysa da klasik anlamına Yoga Sutra ile kavuşmuştur.

Bir yanıyla inanç ve felsefî özelliklere (mokşaya, kurtuluşa götüren yol, süreç), diğer yanıyla bedensel egzersizlere (ruhu kontrol için bedeni kontrol etme eylemi) sahip bir sistem olarak yoganın kökeni kesin şekilde bilinmemektedir. Mohenjo-Daro ve Harappa gibi prehistorik Hint kültürüne ait arkeolojik kazılarda bulunan mühür baskılarındaki yoga pozisyonuna benzer şekilde oturan figürlerin Yoga'nın Hindistan'da milâttan önce 3000'lere, henüz Hinduizm'in teşekkül etmediği dönemlere kadar çıktığını düşünen araştırmacılar varsa da bunun aksini ileri süren çok sayıda bilim adamı mevcuttur. Bununla birlikte Sramana adıyla bilinen gezici münzevilerin tecrübe ettiği zihinsel ve ruhsal bazı psikolojik fenomenlerin (tapas) yoganın meydana gelişine kaynaklık ettiği şeklinde genel bir kabul

vardır. Muhtemelen Budizm'in ortaya çıkışından (m.ö. VI. yüzyıl civarı) önce Hindistan'da sistemsiz bir yoga icra ediliyordu. Budizm ve Jainizm'in zuhurundan itibaren yogayı aydınlanma sürecinde meditasyon aracı olarak görmesi ve bir sisteme kavuşturması Hinduizm'i de bu doğrultuda etkilemiştir. Fakat günümüzde bilindiği anlamıyla yoga daha çok Hinduizm içerisinde gelişip yayılmıştır.

Hindu yogasının tarihsel gelişiminde milâttan önce II. yüzyıl ile milâttan sonra V. yüzyıl arasındaki süreci kapsayan Maurya ve Gupta dönemleri önemlidir. Patanjali'nin Yoga Sutra'sı bu evrede yazılmıştır. Aynı döneme ait Bhagat Gita da yogayla ilgili geniş bilgi içerir. Yine aynı devirde Tattvarthasutra adıyla bilinen Jain metni yogayı Jainizm açısından yorumlar. Gupta döneminde ortaya çıkan Budist Yogacara hareketi de yoga kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuştur. Kökeni milâttan sonra VI. yüzyıla kadar çıkan, esas gelişimini XII-XV. yüzyıllar arasında tamamlayan Bakti Hindu hareketi yoga felsefesinin Hinduizm'in içerisinde kökleşmesini sağlamıştır. XV. yüzyılda daha çok felsefî bir ekol olarak görülen yoga sistemine, Hatha Yoga adıyla bilinen ve bugün oldukça popüler duruma gelen bedensel hareketlerin kontrolüyle kurtuluşa ulaşma eğilimi dahil olunca modern yoga anlayışı son şeklini almıştır. XX. yüzyılın başından itibaren daha çok Hatha Yoga, Hindu yogasını temsil eder hale gelmiştir. Bugün Hindistan'da ve dünyanın çeşitli ülkelerinde özellikle yaygın olan Hatha Yoga'dır.

Yogayı aydınlanma ve kurtuluş sürecinde zihnin mutlak uyanıklığına katkı yapan zihinsel ve bedensel bir eylem diye yorumlayan Budist ve Jainist yaklaşımlar bir yana, daha sistemli ve popüler hale geldiği Hinduizm içerisinde yoga özellikle düalist bir Hindu felsefesi olan Samkhya ekolü mensuplarınca uygulanmaktadır. Bunun dışındaki Hindu ekollerinde icra edilen yoga daha sistemsiz olup folk yogasının etkisi altında gelişmiş arkaik uygulamaları esas alır. Yoga Sutra'ya göre yoga pratiği sekiz basamaktan meydana gelir. Her şeyden önce yoga kişinin bedensel, zihinsel, ruhsal faaliyetlerini dengelemeyi, kontrol altına almayı ve kurtuluşa (mokşa) yönlendirmeyi amaçlar. Beden kontrolünden başlayan, ruh ve zihin kontrolüne kadar uzanan sürecin sonucunda "samadhi" denilen bir dinginlik durumuna ulaşılır. Samadhiye eren zihin "prasada" adı verilen mutlak mutluluk halinde kurtuluşa bir adım daha yaklaşır. Bu süreç kişiye doğa

üstü yetenekler kazandırır. Kişiyi bu noktaya ulaştıracak sekiz basamaktan ilk ikisi hazırlık basamakları kabul edilen “yama” (öldürmemek, yalan söylemekten kaçınmak, hırsızlık ve zinadan uzak durmak, dünya malına tamah etmemek) ve “niyama”dır (dinin emirlerini yerine getirmek, düzenli ibadet ve kutsal metinleri okuma alışkanlığı kazanmak, bedeni temiz tutmak). Üçüncü sırada bedenin kontrol altına alınmasına yönelik “asana”lar (rahat ve kolay oturuş biçimleri) gelir. Zihnin sükûnete kavuşması ve gizil güçlerin elde edilmesi konusunda faydalı ve etkin bir egzersiz olarak görülen “pranayama” (nefes kontrolü) dördüncü basamaktır. Nefes alıp vermeyi düzenlemenin

birey üzerinde hipnoz etkisi yaptığı iddia edilir; bununla birlikte fiziksel bakımdan zayıf kimseler için nefes egzersizlerinin tehlikeli olabileceği ve bundan ötürü pranayamanın gizli yapılması telkin edilir. “Dış dünyanın olumlu veya olumsuz etkilerine karşı hislerin duyarsızlaştırılması süreci/basamağı” diye de tanımlanan “pratyahara” yoga sistemindeki beşinci basamaktır. Aslında bu basamaktaki uygulamalar bireyi şehvet, nefret, öfke, hiddet, korku gibi iç faktörler kadar sıcak, soğuk, kalabalık ve yalnızlık gibi dış faktörlerin yol açtığı etkilere karşı da duyarsızlaştırma amacına yönelik egzersizlerdir. Mantraların da yoğun biçimde kullanıldığı bu basamak aynı zamanda derin düşünceye hazırlık veya başlangıç basamağı kabul edilir. Zihnin belli bir noktaya odaklanması yahut derin düşünmeye giriş eşiği olarak nitelendirilebilecek “dharana” yoga sistemindeki altıncı basamaktır. Bundan sonra “önceki uygulamaların ortaya çıkaracağı zorunlu sonuç” diye tanımlanabilecek olan “dhyana” (zihnin dış dünyanın etkilerinden kurtularak uzun süre belli bir konuya odaklanması) ve son olarak obje-süje ayırımının son bulduğu derin bir tefekkür hali olan “samadhi” gelir. Her yoga öğrencisinin kendi eğilimine en uygun yoga türünü seçmesi telkin edilir. Guru denilen mürşidlerin aslî görevlerinden biri de müride bu konuda yardımcı olmaktır. Yoga çeşitleri şöylece sıralanabilir:

a) Bakti yoga. En kolay yoga türü olup din adamı sınıfına dahil olmayanlar arasında yaygındır. İnsanın âcizliğine ve yüce bir gücün varlığına inanmak bu yoganın temelini oluşturur. Bakti yoga bu yüce güce iman ve adanma yoludur. Upanişadlar’da buna sıkça atıf yapılır ve samadhiye ulaşmanın kesin yollarından biri kabul edilir. Gita’da ise Brahman’a ulaşmak için

karma (amel) ve jnana ile (bilgi) birlikte üçüncü bir yol olarak sunulur. Bakti yolunu benimseyip uygulayanların herkese dostça yaklaşacağı, dünyaya bağlılığının kalmayacağı, her türlü acı ve hazdan uzaklaşacağı ifade edilir. b) Karma yoga. Zihni sadece aslî görevleriyle meşgul etmektir. Bu yoga türü "kriya yoga" olarak da isimlendirilir. Bazan da "iyilik, şefkat, temizlik ve açgözlülükten uzak durma hali" diye tanımlanır. Gita'da eylemden tamamen vazgeçmenin imkânsızlığına ve bunun yararlı olmadığına vurgu yapılır. Dolayısıyla birey açısından önemli olan eyleme yönelme arzusunun ortadan kalkması ve sonrasında elde edilecek yararı düşünmemesidir. c) Raja yoga. Bu yoga türüne jnana, samkhya, dhyana, patanjala, astanga yoga gibi farklı isimler de verilir. Nitekim Gita'nın on sekizinci bölümünde buna dhyana yoga ve buddhi yoga denilmiştir. Karma ve baktinin aksine bu yoga türü herkesin uygulayabileceği bir yoga olmayıp bunu ancak yüksek kabiliyet ve anlayış sahibi kimselerin icra edilebileceği belirtilir. Raja yoga acı ve ıstırabın sebebi olan cehaletin ortadan kaldırılması süreciyle başlar. Çoğu araştırmacıya göre yoga kelimesi tek başına kullanıldığı zaman genelde bu yoga türü kastedilir. d) Hatha yoga. Raja yogaya ulaşmak için merdiven işlevi görür. Hatha kelimesinin ilk hecesi "güneş", ikinci hecesi "ay" anlamındadır. Bu sebeple hatha yoga metaforik olarak güneş ile ayın, reel olarak da insan ile tanrının birleşmesidir. Hatha yoganın, fiziksel hareketler ve nefes egzersizleri sayesinde kişinin olgunlaşma ve aydınlanma sürecini kolaylaştırdığı ileri sürülür. e) Laya yoga. Laya, "nefes alışveriş sürecinin kontrol altına alınmasıyla zihni sükûnete ulaştırma" anlamına gelir. Bu ya zihnin sessizleşmesi ya da nefesi kontrol etmekle gerçekleşir. Hatha ve laya yogada amaç bireyi bir üst aşama kabul edilen raja yogaya ulaştırmaktır. f) Mantra yoga. Bakti yogaya benzeyen bu yoga türü sıradan insanlar (avam) içindir; burada sâlikin mantra denen sırlı kelimeleri sürekli tekrar etmesi telkin edilir. Bu uygulamanın zihinsel dalgınlıkları ve gelgitleri azaltarak zihnin sükûnete erişmesine yardımcı olacağı, ancak dış dünyaya karşı ilgisizlik durumu (vairagya) sağlanmadan sadece kelimeleri tekrar etmenin ruhsal gelişime bir yarar sağlamayacağı ileri sürülür. Zira vairagya ve abhyasa olmaksızın yogadan bahsetmek mümkün değildir.

Tasavvufta âdâba dair bazı uygulamaların yoga sisteminden alındığı şeklinde iddialar ve karşı iddialar mevcuttur. Özellikle zikir esnasında nefes alıp verme teknikleri, çileye giren dervişlerin uygulamaları, seyrüsülûkteki

bazı usuller ve dervişlerin münzevi yaşamı bu benzerliklerin en önemlilerindendir. İslâmî kaynaklarda yogayla ilgili ilk ayrıntılı bilgi Bîrûnî'nin Arapça'ya Tercemetü Kitâbi Batencel fi'l-ḫalâṣ mine'l-irtibâk başlığıyla tercüme ettiği Yoga Sutra metninden elde edilir. İslâm sûfî çevrelerinde en çok tanınan ve bazı uygulamalara doğrudan etki eden metin ise 1210'da Bengal'de Ḥavżü'l-ḥayât adıyla Arapça'ya çevrilen ve Sanskritçe Amrtakunda (âb-ı hayât havuzu) olarak bilinen yogayla ilgili eserdir. Bu kitap Osmanlı Türkçesi'ne ve Farsça'ya da çevrilmiştir (bk. DİA, III, 57). Bununla birlikte Şerefeddin Mânerî (XIV. yüzyıl), Burhâneddîn-i Garîb (XIV. yüzyıl), Ahmed-i Sirhindî (XVII. yüzyıl) ve Muhammed Muhyiddin (XVIII. yüzyıl) gibi Hint kökenli sûfîler bu benzerlikleri reddetmiştir. Öte yandan Muhammed Gavs (XVI. yüzyıl), Îsâ Cündüllah (XVII. yüzyıl) gibi Hint Şüttârî tarikatı şeyhleri tasavvuf ve yoga arasındaki ilişkileri normal karşılayarak bazı sûfî uygulamalarının yogadan alındığını kabul etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Delhi 1975, I, 208-273; a.mlf., Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought, Delhi 1979; S. Chatterjee - D. M. Data, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta 1984, s. 291-311; Ch. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, Delhi 1987, s. 169-175; M. Eliade, Yoga Immortality and Freedom, Arkana 1989; Bhagavatgītā with the Commentary of Sankarācārya (trc. S. Gambhirananda), Calcutta 1991; S. Rahdakrishnan, Indian Philosophy, New Delhi 1999, II, 336-373; P. V. Kane, History of Dharmasāstra, Poona 2007,V/2, s. 1385-1467; S. Yogakanti, Sanskrit Glossary of Yogic Terms, Bihar 2007; KS Joshi, "On the Meaning of Yoga", Philosophy East and West, XV/1, Honolulu 1965, s. 53-64; Yan Y. Dhyansky, "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice", Artibus Asiae, XLVIII/1-2, Ascona 1987, s. 89-108; W. Ernst, "Situating Sufism and Yoga", JRAS, 3. series: XV/1 (2005), s. 15-43.

Ali İhsan Yitik

YOKLUK

(bk. ADEM).

YOL KESME

(bk. EŞKIYA).

YOLCULUK

(bk. SEFER).

YOZGAT

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu bölgesinin Orta Kızılırmak bölümünde Ankara-Sivas karayolu üzerinde yer alır. XVIII. yüzyılda kurulup gelişen şehir XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı kayıtlarında köy şeklinde zikredilir. Yozgat'ın içinde bulunduğu yöre Cumhuriyet devrine kadar Bozok vilâyeti diye anılmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi birinci dönem milletvekillerinden

Süleyman Sırrı'nın (İçöz) 25 Haziran 1927 tarihli teklifi üzerine sancak merkezi yapılan Yozgat, vilâyetin adı olarak da tescil edilmiştir (TBMM, Zabıt Ceridesi, c. 33, s. 681). Bu sebeple Yozgat'ı Cumhuriyet öncesi dönemde livâ olan Bozok'tan ayrı ele almak mümkün değildir. Bozok adı, bölgeye XV. yüzyılın ortalarından itibaren gelip yerleşen Oğuzlar'ın Bozok kolundan gelir. Yozgat adının kökeni ise tartışmalıdır ve Anadolu'da aynı adı taşıyan beş kadar köy vardır. Çapanoğulları'nın bölgeye yerleşmesinden sonra yürüttükleri imar faaliyeti ve kurulan vakıflar sayesinde şehir niteliği kazanan Yozgat, sancağın ve bölgenin ekonomik, sosyal ve kültürel merkezi haline gelmiş, Anadolu'da Osmanlı döneminde doğrudan Türkler tarafından kurulan ve geliştirilen bir şehir niteliği taşımasının yanı sıra bir âyan kenti olarak da öne çıkmıştır.

Yozgat yöresi İlkçağ'lardan beri çeşitli kültür ve medeniyetlere mekân olmuştur. Milâttan önce 3000'lere kadar uzanan yerleşim tarihine Alişar, Alacahöyük, Kerkenes, Çengeltepe ve Tavium/Atvium (günümüzdeki Büyüknefes köyünün yerinde) gibi yerlerde bulunan kalıntı ve harabeler tanıklık eder. Milâttan önce 2000'lerden itibaren Hititler, 1200'lerde Frigler ve VI-IV. yüzyıllarda Kimmerler yörede hâkimiyet kurdu. Yöre daha sonra Galatlar'ın ve Persler'in egemenliğine girdi, milâdî yılların başından itibaren de Roma topraklarına dahil edildi. Roma döneminde bugünkü Sarıkaya ilçe merkezinde inşa edilen ve bir kısmı ayakta kalan hamam yapıları çevrenin önemine işaret eder. VII. yüzyılda Bizans'ın Kharsianon temasına dahil edilen Yozgat yöresinde ticaret yollarındaki değişim ve bölgenin zorlu coğrafî şartları sebebiyle belirgin bir şehir merkezi teşekkül

etmedi ve nüfus da azaldı.

Malazgirt Muharebesi'nden sonra Yozgat yöresi de Türkler'in egemenliğine girdi ve yöre yeniden canlılık kazanmaya başladı. Türkler'in devam ettirdikleri konar göçer hayat tarzına elverişli bir coğrafyaya sahip bulunan Yozgat yöresi Dânişmendli ve Anadolu Selçukluları döneminde kısmen önem kazandı. Bölgedeki siyasî hâkimiyet önceleri Dânişmendliler'in elindeyken 1174'ten sonra Anadolu Selçukluları'na geçti. Bu devirde mâmur olan Muşallim Kalesi daha sonra terkedildi. Yine aynı dönemde kurulan Emirci Sultan Zâviyesi bölgenin Türk dönemine ait bilinen ilk sivil yerleşim birimidir. Zâviye, adını Babaî İsyanı'na katılan Yesevî-Babaî şeyhi Emirci Sultan'dan alır. Emirci Sultan I. İzzeddin Keykâvus, I. Alâeddin Keykubad ve II. Gıyâseddin Keyhusrev dönemlerinde o zaman Dânişmendiye vilâyeti sınırları içinde kalan Yozgat'ta yaşamış, bölgenin Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır. 641 (1243) Kösedağ yenilgisinin ardından Moğol egemenliğine giren Anadolu 1278 yılından itibaren doğrudan Moğol valilerince yönetilmeye başlandı. Anadolu'da güvenliği kendi lehlerine sağlamaya çalışan Moğollar birliklerini aileleri ve sürüleriyle beraber özellikle Sivas, Kayseri ve Kırşehir arasında kalan yöreye yerleştirdiler. Böylece Yozgat yöresi bu Moğol birliklerinin yurdu haline geldi. Bunlar 804 (1402) Ankara Savaşı'ndan sonra Timur tarafından zorla Orta Asya'ya götürülmelerine kadar burada kaldı. Timur'un elinden kurtulabilenler tekrar yerlerine döndü. XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirlerinde bu gruplar sayıları az da olsa "ça'ungar, caunkar/çungar" olarak kaydedildi (TK, TD, nr. 31, vr. 77b). Anadolu beylikleri döneminde Yozgat yöresi önce Eretna Devleti'ne, ardından 782'de (1381) Kadı Burhâneddin'in hâkimiyetine geçti. 800 (1398) yılında Kadı Burhâneddin'in öldürülmesinden sonra bölge Osmanlılar'ın egemenliğine girdi. Timur'un götürdüğü Moğollar'ın yerine XV. yüzyılın ortalarından itibaren Bozok Türkmenleri gelmeye başladı. Bozok Türkmenleri'nin tâbi olduğu ana siyasî merkez ise Maraş ve Elbistan dolaylarında egemenlik kuran Dulkadırlı Beyliği idi. Yöre Dulkadıroğulları zamanında gelişme gösterdi. Dulkadır Beyliği'nin Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı hâkimiyetine alınmasının (921/1515) ardından Bozok yöresinin doğrudan Osmanlı idaresine girmesi 928 (1522) yılı sonrasında gerçekleşti. Dulkadırlı Beyliği'ni ilhak eden Osmanlı Devleti kendi sistemi gereği bütün Dulkadırlı topraklarını eyalet haline dönüştürdü ve Bozok da

bu eyaletin bir sancağı haline getirildi. Bu dönüşüm sancılı bir süreçte gerçekleşti. Önceleri Bozok'un yönetiminde bırakılan Dulkadırlı beylerinden Şehsüvaroğlu Ali Bey, Alâüddevle ve oğlu Şâhruh beyler kendilerine bağlı boy ve oymakların yaşadığı Bozok yöresinde yaptırdıkları cami, türbe, zâviye, köprü ve hamamlarla çevrenin imarında önemli izler bıraktılar. Bu yapılar arasında Çandır'da Şah Sultan Hatun Türbesi (1485-1490) ve Şâhruh Bey Mescidi (1510-1515), Gemerek'te Şâhruh Bey Mescidi (1515-1522), Gemerek yakınlarındaki Şâhruh Köprüsü, Çandır'da bir zâviye, Boğazlıyan Mescidli'de bir mescid, Aşağı Kanak'ta Yûnus Halife Zâviyesi, Toraman köyünde Ali Derviş Zâviyesi gibi eserler bulunmaktadır.

Osmanlı idaresinde Bozok önce kaza, ardından sancak statüsüyle Dulkadır eyaletine bağlandı (1522). 1560 yılına kadar Bozok değişik beylerbeyiliklere bağlandı. 931'de (1525) Rum beylerbeyiliğine, 1526-1530 arası Dulkadır'a (BA, TD, nr. 998), 1526 ve 1529-1530 tarihli başka kayıtlarda Karaman'a bağlı görünen Bozok bu tarihlerden 968 (1560) yılına kadar Rum ile Dulkadır arasında el değiştirdi, bu tarihten itibaren de kesin biçimde Rum eyaletine bağlandı. Osmanlı idaresine geçtikten sonra yapılan 946 (1539) yılına ait tahrire göre Bozok'ta yedi nahiye mevcuttu (BA, TD, nr. 218). 963 (1556) ve 983'te ise (1576) iki kazaya bağlı on üç nahiyeden oluşmaktaydı (BA, TD, nr. 315; TK, TD, nr. 31). Yörede 963'te (1556) ikinci, 982'de (1574-75) üçüncü tahrir yapılmıştır. Bu tahrirlere göre sancakta Bozok ve Akdağ

kazalarıyla bunlara bağlı Baltı, Karadere, Kanak-ı Zîr, Sorkun/Sorgun, Deliceözü, Selmanlı, Kanak-ı Bâlâ, Aliki, Akdağ, Boğazlıyan, Emlâk, Gedik ve Çubuk'tan oluşan toplam on üç nahiye vardı (BA, TD, nr. 315; TK, TD, nr. 30, 31).

Osmanlı idaresinde teşekkül eden bu nahiye dağılımına göre Bozok sancağının sınırları şimdiki Yozgat il sınırlarından farklıydı. Bu farklılığın temelinde bir idarî ünite olarak sancağın teşekkül süreci ve coğrafî yapısı vardır. Sancağın sınırlarını güneyde büyük ölçüde Kızılırmak, doğuda Akdağmadeni ormanları, kuzeyde Hattuşaş sırtları, güneybatıda Karanıdere ve Deliceözü meydana getirmekteydi. Bu sınırlar içerisinde zamanımızdaki Gemerek, Şarkışla, Sarıoğlan ve Felâhiye (Rumdeğin) gibi ilçe merkezleri

nüfusları en fazla 200 hâne olan birer köy durumundaydı. Yozgat ilinin bugünkü sınırlarının dışında kalan bu yerlerin yanında yine şimdiki il sınırları dahilinde kalan bazı yerler Bozok sancağı dışında kalmıştı. Budaközü, Karahisarıbehramşah (Muşallim Kalesi/Çalışkan köyü ve bugünkü Akdağmadeni civarı), Artukabad ve Sorkun (983/1575-76 yılında Bozok'a bağlı Sorkun nahiyesinden farklı olarak, fakat burasının şimdiki sınırları içindeki genişçe bir alanı içeren ikinci bir Sorkun) bölgeleri eski Dânişmendiye sahasına aitti ve XVII. yüzyıl sonlarında da Sivas'a bağlıydı. Eskiden beri yerleşim merkezi olan ve Bozok sancağının iç kısımlarında yer alan bazı köyler eski Sivas toprağından sayıldığı için Bozok defterlerine kaydedilmemişti. Buna dair en çarpıcı örnek Emircisultan köyüdür. İçinde Emirci Sultan Tekkesi'nin bulunduğu bu köy, Bozok sancağının neredeyse merkezinde yer almasına rağmen 984 (1576) yılında Bozok defterlerine değil Sivas defterlerine yazılmıştı (TK, TD, nr. 12, vr. 207b). Benzer şekilde Sorgun, Çekerek, Aydıncık ve Kadışehri civarındaki köyler de Bozok'a tâbi değildi.

XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Bozok sancağının idarî yapılanması ile yörenin iskânı paralel yürüdü. Bölgeyi XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yurt tutmaya başlayan Bozok Türkmenleri konar göçer hayatlarını XVI. yüzyılın başlarında da sürdürmekteydi. Ancak yüzyılın ortalarına doğru Bozok'ta köy iskânı ve dolayısıyla toprağa dâimî yerleşme süreci hızlandı. Bu süreç XVI. yüzyılın sonlarında tamamlanmış görünmektedir. 936 (1530) tarihli 998 Numaralı Muhasebe İcmal Defteri'nin verilerine göre Bozok'ta "karye" olarak sadece yedi yerleşim birimi kayıtlıydı. Bunun dışındaki yerleşim birimlerinin büyük çoğunluğu mezra ve az bir miktarı da yaylaktı. Bu yedi adet köy ve 884 mezranın tamamında kabileler ve bunların alt grupları olan cemaatler (Şam Bayadı, Kızıl Kocalı, Süleymanlı, Ağcalı, Selmanlı, Çiçekli, Ağçakoyunlu, Alibeyli, Tecirli vb.) yaşamaktaydı. Bozok sancağında yerleşme süreci yüzyılın ortalarına doğru hızlandı. Mezraların dâimî iskân mahalline dönüşmesi neticesinde 1576'da köy sayısı 630'a çıktı. Bu köylerin etrafında yeni oluşan ekinlik/mezraların sayısı da 499'a yükseldi. Yerleşik hayata geçildikçe idarî tâbiiyet biçimi farklılaşıyor, nahiyeler idarî ve coğrafî olarak belirginleşiyordu. Üretim ve vergilendirmede köylülük ön plana çıkarken kabile/cemaat tanımlaması önemini yitirmişti. Bölgenin Osmanlı idaresine geçiş sürecinde birtakım sosyal ve siyasal karışıklıklar yaşandı.

924-925 (1518-1519) yıllarında Tokat ve Yozgat çevrelerinde Bozoklu Celâl, 933-934'te (1527-1528) Şah Veli, Baba Zünnûn, Süklünoğlu/Süğlünoğlu Mûsâ ve Kalender Çelebi önderliğinde birbiriyle bağlantılı peş peşe isyanlar patlak verdi. Bu isyanların çıkmasında yörenin Osmanlı idaresine katılımıyla ilgili idarî, sosyal ve ekonomik sebeplerin (fazla vergi konması, yeni bir düzene geçişin ortaya çıkardığı sıkıntılar, mâzul sipahi ve sipahizâdeler gibi) yanı sıra o dönemlerde bütün Anadolu'da görülen Safevî propagandasının etkisi de söz konusuydu.

Bozok sancağında nüfus XVI. yüzyıl boyunca önemli artışlar gösterdi ve konar göçer kabile ve cemaatlerin köylere yerleşme süreci devam etti. 1530'larda 50.000, 1556'da 90.000 dolayındaki nüfus 984 (1576) verilerine göre 130.000 civarına ulaşmıştı. Bu sayı içinde Akdağ, Emlâk ve Çubuk'a bağlı toplam sekiz köyde 2900 kadar gayri müslim ahali de (Ermeni, Rum) yer almaktadır. XVI. yüzyılın sonlarında bütün Anadolu'da meydana gelen toplumsal hareketler ve isyanlar yerleşme ve nüfus artış sürecinin tersine dönmesine yol açtı. Celâlî isyanları döneminde köyler terkedildi ve nüfus önemli ölçüde azaldı. 1052 (1642) tarihli Avârız Defteri bu azalmayı açıkça göstermektedir (BA, MM, nr. 4874). 1600'lü yılların başından itibaren Bozok'un nüfusça tenha görünümü 1690'lı yıllara kadar devam etti. Daha sonra Bozok'un yeniden iskânı için tedbirler alınmaya başlandı ve eski nüfusuna kavuşması için devletçe sürdürülen çaba neticesinde Mamalı Türkmenleri'nin yerleştirilmesiyle Bozok, XVI. yüzyıldaki canlı görünüm ve meskûn vaziyetine XIX. yüzyılın başlarında yeniden kavuştu. Celâlî isyanları esnasında ortadan kalkan köylerin yerine bu defa XVIII. yüzyıl başlarından itibaren yeni köyler kuruldu. Bu değişimden en çok etkilenen nahiyeler Sorgun, Kanak-ı Bâlâ, Kanak-ı Zîr, Baltı, Karadere ve Deliceözü idi. Yeniden iskân süreci 1780'lere kadar sürdü. Zira aşiretler iskâna olumlu bakmadıkları gibi yerlerini beğenmeyen ya da yerleşik ahali veya devlet görevlileriyle anlaşamayan yahut vergi yükünden çekinen gruplar konar göçerliği devam ettirmek istemişlerdi. Bu dönüşüm esnasında ortadan kalkan nahiyelerin yerine yeni sınırlarla yeni nahiyeler teşekkül etti. Bütün bu kriz ve yeniden iskân sürecinde XVI. yüzyılın sonlarındaki yerini ve adını muhafaza eden köylerin oranı yaklaşık % 50 kadardır. Aynı yüzyıldaki köylerin yarısı Celâlî isyanları esnasında ortadan kalktı veya yeni adla başka bir yere taşındı. Adını koruyan ve zamanla niteliği değişen yerler arasında Kızılırmak vadisinde bulunan Gemerek, Şarkışla, Rumdeğin,

Sarıoğlan gibi köylerin yanı sıra Çandır, Boğazlıyan, Burunkışla, Çayırşeyhi (Akdağ), Musabeyli gibi daha iç kesimlerdeki köyler vardır. Bu yerlerden biri de XVI. yüzyılın başlarından itibaren 1700'lere kadar yirmi hânelik mütevazi bir köy olarak kayıtlara geçen, ancak daha sonra sancak merkezine dönüşecek olan Yozgat'tır. Yozgat'ın 1750'lerde kasaba şekline gelmesine kadar Bozok sancağının mâmur bir şehri yoktu (Evliya Çelebi, III, 146) ve sancak tamamıyla Bozok kabilelerince kurulan köylerden ve konar göçerlerden meydana gelmekteydi. Bu dönemde sancak beyleri daha çok Kırşehir'de ikamet etmişlerdi.

Yozgat gelişmesini, sancağın idarî ve ekonomik merkezi haline dönüşerek mâmur bir şehir durumuna gelmesini Bozok'un idaresinde Çapanoğulları sülâlesinin söz sahibi olmasına borçludur. Bozok'ta yaşayan Mamalı Türkmenleri'nden olan Çapanoğulları'ndan Ahmed Ağa'nın Bozok'u 1168'den (1755) itibaren mâlikâne suretiyle tasarruf etmeye başlaması kendisini bölgenin tartışılmaz hâkimi durumuna getirmiştir. Yeni İl voyvodalığını da mâlikâne tasarruf etmeye başlayan Ahmed Ağa 1761'de mîrimîranlıkla Sivas valiliğini üstlendi. Saray köyünde bir cami (1162/1749), Yozgat merkezde bir medrese inşa ettirdi ve bu medreseye vakıflar tahsis etti. 1753'te yaptırdığı medrese (Demirli Medrese) Yozgat'ın imarında ilk önemli adım oldu, Ahmed Paşa buraya bir de kütüphane ekledi. Yozgat'ın

gelişmesinde Çapanoğulları'nın inşa ettirdiği diğer yapılar ve bu yapılara ait vakıflar önemli rol oynadı. Ahmed Paşa'nın idam edilmesinden (1765) sonra oğlu Mustafa Bey zamanla hükümet nezdinde öne çıkarak nüfuzunu arttırdı ve o da Yozgat'ın imarına katkı sağladı. 1777-1779 yıllarında inşa ettirdiği Çapanoğlu Camii ve kurduğu vakıflar Yozgat'ın gelişimini hızlandırdı. Cami için düzenlenen vakfiyede seksen adet dükkân, bir han ve bir hamamın yer alması Yozgat'ın Mustafa Bey dönemindeki gelişmesini gösterir. Mustafa Bey'in Canikli ailesiyle olan mücadeleler esnasında öldürülmesi üzerine Bozok sancağı mutasarrıflığı kardeşi Süleyman Bey'e tevcih edildi (1196/1782). Süleyman Bey, 1808'de Bâbıâli'de Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa tarafından tertip edilen toplantıya katılarak sened-i ittifakı imzalayanlardan biridir. Süleyman Bey de Yozgat ve civarının imarında önemli işler yaptı. Çapanoğlu Camii'ni genişletti, bir okul, bir hamam ve civardaki bazı köylere cami yaptırdı; bunlar için altmış dükkân

ve bir hamamdan oluşan bir vakıf kurdu (1793). Yozgat'ta kendisi için görkemli bir konak yaptırdı.

Bozok 1814 yılından itibaren Darphâne-i Âmire idaresine bağlandı ve Kayseri mutasarrıfı Ali Paşa'ya verildi. Yozgat 1838'de Kızılkoca kazasına tâbi bir kasaba şeklinde zikredilir; 1258 (1842) tarihli Temettüat Defteri'nde Kızılkoca kazasının "nefs-i kasabası" (kaza merkezi) diye geçiyordu. Çapanoğulları'nın idarî nüfuzu kırıldıktan sonra 1845'te Mehmed Münib Paşa idaresindeki Bozok bu tarihlerden itibaren Ankara ve Sivas arasında el değiştirdi. Tanzimat'ın başlarında Akdağ ve Yozgat muhassıllığı olarak ikiye ayrıldı; etraftaki aşiretler de Yeni İl muhassıllığı içinde yer aldı. 1846'da Ankara'ya bağlandığında Bozok sancağında Yozgat, Kızılkoca, Gedikçubuk, Sorgun, Akdağ, Karahisar, Salmanlı, Süleymanlı, Boğazlıyan, Budaközü ve Emlâk olmak üzere toplam on bir kaza vardı.

1850 tarihli bir salnâmede Bozok Kayseri, Çankırı, Ankara sancaklarının da bağlandığı eyalet şeklinde geçmektedir. 1877 tarihli salnâmede ise Ankara vilâyetine bağlı sancaktır ve Akdağmadeni, Boğazlıyan, Çorum ve Sungurlu olmak üzere dört kazası vardır. 1878 tarihli salnâmede Bozok sancağına Yozgat, Sorgun, Hüseyinâbâd, Karamağra, Kızılkoca, Akdağ, Selmanlı, Çorum, Sungurlu, Maden, Boğazlıyan, Mucur kaza ve nahiyeleri bağlanmış görünmektedir. 1310 (1892-93) tarihli salnâmeye göre Bozok'ta beş kaza vardır ve bunlar merkez, Çorum, Maden, Sungurlu ve Boğazlıyan'dır. Merkez kazaya bağlı dört nahiyeyi ise Yozgat merkez, Hüseyinâbâd, Kızılkoca ve Sorgun teşkil eder. Kāmûsü'l-a'lâm'da Bozok sancağında Akdağmadeni, Boğazlıyan ve Yozgat kazaları ve bunlara bağlı üç nahiye ile 505 köy kayıtlıdır. 1908'de Ankara'ya bağlı olan Bozok'un iki kazası, beş nahiyesi ve 506 köyü bulunmaktadır. Cumhuriyet dönemine girildiğinde Bozok'ta Yozgat, Akdağmadeni ve Boğazlıyan kazaları mevcuttu. 1928'de Sorgun da kaza haline getirildi.

Bu gelişmelere paralel olarak Yozgat'ın nüfusu XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmaya başladı ve yüzyılın sonlarına doğru 10.000'e ulaştı. Bunda sadece Çapanoğlu Mustafa ve Süleyman beylerin imar faaliyetleri değil Süleyman Bey'in kasabaya din ve mezhep ayırımı gözetmeksizin herkesi celbeden yönetim anlayışı da etkili oldu. XIX. yüzyılın başlarında Yozgat'ı gezen J. McDonald Kinneir'e göre o sırada

kasabanın nüfusu 16.000 civarındaydı ve bu nüfus içerisinde Rum, Ermeni ve yahudiler bulunmaktaydı. Kasabanın nüfusu 1840'larda 15.000 dolayındaydı (Texier, II, 45, 46). Mordtmann tarafından verilen bilgiye göre 1850'de Yozgat'ta kırk sekiz Rum, 500-600 Ermeni ve tahminen 20.000 kadar Türk nüfusu vardı. Seyyahların verdiği bilgilerin abartılı olması muhtemeldir. Zira 1831'deki ilk Osmanlı nüfus sayımında Yozgat kasabasında 3218 erkek nüfus kaydedilmişti. Bu verilere göre nüfusun 1831'de 7-8000 civarında seyrettiği söylenebilir. Aynı sayıma göre çoğunluğu Akdağ kazasında olmak üzere sancağa bağlı kasaba ve köylerde 9826 gayri müslim erkek yaşamaktaydı. Diğer kazaların nüfus verileriyle birlikte kadın nüfus sayısı da ilâve edildiğinde toplam 120.000 civarında bir rakam çıkmaktadır. Sancak sınırlarının genişlemesine rağmen nüfus 1576'lardaki seviyesine ancak ulaşmıştı. Sancaktaki gayri müslim nüfus artışı dikkat çekicidir. XVI. yüzyılın sonlarına doğru sadece güney nahiyelerindeki sekiz köyde varlığı görünen gayri müslim nüfus 1831 sayımına göre hem Yozgat merkezde hem de özellikle Akdağ kazasında önemli artış gösterdi ve toplam sancak nüfusunun altıda birine çıktı. Gayri müslim nüfus içerisinde Akdağ madenlerinde çalışmak üzere 1750'lerden sonra bölgeye intikal eden Ermeniler çoğunluğu oluşturmaktadır. Bu sebeple Akdağ kaza merkezinde orta büyüklükte iki kilise inşa edilmişti.

1840 sayımında Yozgat'ta dokuz mahalle kaydedilmiştir (Medrese, Taşköprü, Tekke, İstanbulluoğlu, Mutafoğlu, Köseoğlu, Tuzkaya, Çatak ve Nohutlu). Bu mahallelerde toplam 1504 müslüman ve 650 gayri müslim hânesi kayıtlıdır. Bu rakama mahallesi bilinmeyen 111 yabancı gayri müslim hâne ilâve edildiğinde toplam 2265 hâne elde edilir. Buna göre kasabanın nüfusu 11.000 civarındadır. İngiliz kaptanı Fred Burnaby'nin 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi öncesine ait seyahat notlarında Yozgat'ta yaklaşık 10.000 nüfus bulunduğu yazılıdır. 1299 (1882) tarihli salnâmeye göre de Yozgat kasabasının nüfusu toplam 39.346'ya çıkmıştır. Bu nüfusun 34.511'i müslüman, 378'i Rum, 4019'u Ermeni, 312'si Protestan ve 126'sı diğer gayri müslimdir. Nüfustaki bu âni artış Osmanlı-Rus harbinin yol açtığı göç dalgasından kaynaklanmıştır. 1878'de Yozgat 6000 eve ve 40.000 nüfusa sahipti. Sancağın toplam nüfusu da 260.000'e ulaşmıştı.

1311 (1893-94) tarihli salnâmeye göre şehir merkezinde 3151 hâne varken bu rakam 1910'da 3561'e çıktı. Bu veriye göre Kafkasya'dan gelen

göçmenlerle artan nüfus bunların başka yerlere yerleştirilmesiyle 20.000 civarına düştü. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre (1898) Yozgat merkezde 15.000, üç kaza, üç nahiye ve 505 köyde yaşayan toplam nüfus da 172.250 kadardır (VI, 4812-4813). Sancak nüfusu I. Dünya Savaşı öncesinde de bu civarda idi. Ancak savaşın ikinci yılında Ermeni komitacılarının çevrede uyguladıkları zulüm ve baskı yüzünden iç güvenlik sebebiyle bölgedeki Ermeni nüfusun tehcire tâbi tutulması, Yozgat merkez, Boğazlıyan ve Akdağmadeni kazalarında yaşayan Ermeni nüfusun tahliye edilmesi kararlaştırıldı. Bu tahliye ve tehcir esnasında yeterli güvenlik ve asayiş tedbirleri almadığı gerekçesiyle Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey, İstanbul'da yargılanarak idama mahkûm edildi (9 Nisan 1919). Tehcirle birlikte sancak nüfusu yaklaşık 1/6 oranında azaldı. Buna, savaş boyunca çeşitli cephelerde verilen kayıplar sebebiyle Türk nüfusundaki azalma da eklendiğinde Cumhuriyet'in başlarında bütün Türkiye'de olduğu gibi Yozgat'ta da ciddi bir nüfus kaybı görülür. Buna karşılık özellikle Kafkasya ve Balkanlar'dan gelen göçmen nüfus iskân edilmemiş bölgelere yerleştirildi.

Yozgat'ın Cumhuriyet dönemine geçişi sırasında bazı önemli olaylar cereyan etti. I. Dünya Savaşı sonunda Mustafa Kemal ve arkadaşlarının başlattığı hareketle Ankara'da toplanan Hey'et-i Temsîliyye,

Millî Mücadele'nin etkin ve geniş katılımla yürütülmesi için 19 Mart 1920'de her tarafa telgraf çekilerek temsilci gönderilmesini istemişti. Bu talep karşısında Yozgat Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti üyeleriyle Çapanoğlu Celâl, Hâlid ve Edib beylerle şehrin ileri gelenleri belediye binasında toplandı. Cemiyet üyeleri Başçavuşzâde Ahmed ve Müftü Mehmed Hulûsi Efendi'nin olumlu yaklaşımlarına karşılık Celâl ve Edib beyler böyle bir meclisi ve buraya temsilci gönderilmesini kanuna aykırı bulup "hurûc ale's-sultân" olarak nitelediler ve temsilci gönderilmesine karşı çıktılar. Ancak cemiyet yine de temsilci seçti ve yedi kişiyi Ankara'ya gönderdi. Ankara'daki yeni yapılanmaya karşı şüpheyle yaklaşan Çapanoğulları durumu kabullenmekte zorlandılar ve şehirdeki güvenliğin arttırılması sonucu 13 Haziran'da Sorgun'da ve ertesi gün Yozgat'ta isyanı fiilen başlattılar (14 Haziran 1920). Hareketin başında dokuz on kişilik Çapanoğlu ailesi mensubu vardı. İsyanın daha da büyümesi ve Karaman'dan Tokat'a kadar yayılması Ankara'yı harekete geçirdi. Çerkez

Ethem 23 Haziran'da Yozgat'ı çatışmayla ele geçirdi; ardından Alaca üzerine yürüdü, burayı da teslim aldıktan sonra âsilerin toplandığı Arapseyfi Boğazı'ndaki direnişi kırdı. Böylece Millî Mücadele döneminin en tehlikeli isyanlarından biri bertaraf edilmiş oldu. Bu hareketi Yozgat'ın ihmal edilmiş bir yer olmasıyla yorumlayanlar vardır.

1750'lerden itibaren başlayan imar faaliyetleriyle gelişen Yozgat'ta Osmanlı merkezîleşme ve modernleşme sürecinde inşa edilen cephanelik (1886-1887), askerlik şubesi binası (1895-1896), lise binaları (1895-1896) ve saat kulesi (1909) son dönem Osmanlı mimari özelliklerini taşır. Bu türden yapıların dışında yerel aileler tarafından XIX. yüzyıldan itibaren yaptırılan konaklar da önemli yapılardır. Aynı yüzyıl içinde Yozgat'ı ziyaret eden Batılı gezginlere göre şehir konaklarının muhteşem görünümü, temizliği, güzelliği, sokakların bakımı, konakların çokluğu ve zenginliği, evlerin kiremit örtüsü, bahçeleri ve Avrupaî görünümüyle dikkat çekmektedir. Çapanoğlu Mustafa ve Süleyman beyler tarafından inşa ettirilen Çapanoğlu Camii neo-barok üslûptadır. Bu cami ve mektep için Süleyman Bey çok sayıda dükkân, han, hamam, konak, değirmen, bahçe ve bağlar vakfetmiştir. Ayrıca şehirde bulunan yedi adet çeşme ve iki adet şadırvanın bakımı da bu vakıflar tarafından yapılmaktadır. 1900 yılında Yozgat'ta 192 dükkân, on beş fırın, dört han, sekiz hamam, altı değirmen, on sekiz cami ve mescid, üç tekke ve zâviye, sekiz medrese, üç kilise, iki kütüphane, bir rüşdiye mektebi, üç ibtidâî mektep, on beş sıbyan mektebi, köylerde kırk sekiz sıbyan mektebi, bir hükümet konağı, bir kışla, bir karakolhane, bir cephanelik, bir hapishane, bir belediye dairesi, iki depo, bir telgrafhane, on üç ahşap kâgir köprü, bir gazhâne yer almaktadır. 1907'de şehirde bir cami, on yedi mescid, üç kilise, 852 dükkân, dokuz han, bir idâdî, on beş ibtidâî mektep, bir fabrika, bir bedesten, sekiz hamam ve 155 çeşme mevcuttur. Sıbyan mekteplerindeki çocuk sayısı 3220'dir. Yozgat ekonomisi tarım ve hayvancılığa dayanır. Ziraî faaliyetler küçük ölçekli işletmelerde yapılmaktadır. Şehrin limanlara uzaklığı üretimi de olumsuz etkilemiş ve kâr amaçlı üretimi engellemiştir. Buna bağlı olarak XIX. yüzyılın sonlarında ekilebilir arazinin ancak 1/3'ü ekilmekteydi. XX. yüzyılın başlarında 7100 dönüm ekilen, 10.000 dönüm de ekilmeyen arazi vardı. Üretilen hububat arasında buğday, arpa, çavdar, nohut, mercimek ilk sıralardadır. Geniş meraları olan Yozgat'ta ahalinin ikinci uğraş alanı hayvancılıktır. Bölgeden ihracat demiryolunun Ankara'ya gelmesinden

(1892) sonra Ankara üzerinden yapılmaya başlandı. 1927'de Ankara-Kayseri hattının açılmasıyla beraber tarımda pazara yönelik üretim canlandı. Bu demiryolu güzergâhında yer alan Sekili, Yerköy, Şefaatli, Sarıkent (demiryolunun inşa yıllarında Çılbah) ve Fakılı istasyonları, hattın kuzey ve güneyinde kalan 60-70 kilometrelik yerleşim bölgeleri için iskele görevi yapmıştır. Bundan dolayı halen bu yerlerin halk arasındaki adı "iskele"dir. Yozgat'ın şehir nüfusu 1927'de 11.018 iken 1975'te 30.000'i (32.501), 1990'da 50.000'i geçti (50.335), 2010 nüfusu 75.012'ye ulaştı.

Yozgat şehrinin merkez olduğu Yozgat ili Kırıkkale, Çorum, Amasya, Tokat, Sivas, Kayseri, Nevşehir ve Kırşehir illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Akdağmadeni, Aydıncık, Boğazlıyan, Çandır, Çayıralan, Çekerek, Kadışehri, Saraykent, Sarıkaya, Sorgun, Şefaatli, Yenifakılı ve Yerköy adlı on üç ilçeye ayrılır. 14.072 km² genişliğindeki Yozgat ilinin sınırları içinde 2010 yılı verilerine göre 476.096 kişi yaşıyordu; nüfus yoğunluğu otuz dört idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Yozgat'ta il ve ilçe merkezlerinde 212, kasabalarda 127 ve köylerde 603 olmak üzere toplam 942 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 60'tır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 146; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 45-46; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı: 1831, Ankara 1943; Süleyman Duygu, Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları, İstanbul 1953; A. Fevzi Koç, Bütün Yönleriyle Yozgat, Ankara 1963; Yozgat İl Yıllığı 1973, Ankara 1973; Faruk Sümer, "Bozok Tarihine Dair Araştırmalar", Cumhuriyetin 50. Kuruluş Yıldönümü Anma Kitabı, Ankara 1974, s. 308-351; a.mlf., "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 1-147; Özcan Mert, XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan,

İstanbul 1981, s. 341; Necati Fahri Taş, Millî Mücadele Döneminde Yozgat, Ankara 1987; Yunus Koç, XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağı'nın İskân ve Nüfus Yapısı, Ankara 1989; a.mlf., "Bozok Türkmenleri", Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri (haz. Tufan Gündüz), Ankara 2000, s. 195-209; Yozgat İl Yıllığı 1991, Ankara 1991; Yozgat Kataloğu 1990, İstanbul 1991; M. Öcal Oğuz, Yozgat'ta Halk Şairliğinin Dünü ve Bugünü, Ankara 1994; A. Şakir Ergin, Vakıflar ve Yozgat'ta Tarihî Vakıf Camiler, Ankara 1994; Ahmet Akgündüz - Said Öztürk, Yozgat Temettuat Defterleri, İstanbul 2000, I-III; Osmanlı Devleti ve Bozok Sancağı, İstanbul 2000; Ömer Yılmaz, Yozgat Tarihi Coğrafyası, Konya 2001; Orhan Sakin, Bozok Sancağı ve Yozgat, Ankara 2004; Hakkı Acun, Bozok Sancağı (Yozgat İli)'nda Türk Mimarisi, Ankara 2005; Taha Niyazi Karaca, Ermeni Sorununun Gelişim Sürecinde Yozgat'ta Türk Ermeni İlişkileri, Ankara 2005; a.mlf., Yozgat Ermeni Ayaklanmaları ve Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey Olayı, İstanbul 2008; M. Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", VD, sy. 6 (1965), s. 51-61; P. Wittek, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları" (trc. Mihin Eren), Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I (1969), s. 193-240; Ahmet Yaşar Ocak, "Millî Mücadelede Çapanoğlu İsyanı 8-27 Haziran 1920", TKA, VII-X (1974), s. 150-183; a.mlf., "Emirci Sultan Zaviyesi", TED, IX (1978), s. 132-191; a.mlf., "Bozok", DİA, VII, 321-322; Mehmet Öz, "Bozok Sancağı'nda İskân ve Nüfus (1539-1642)", TTK Bildiriler, XII (2000), III, 787-794; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4812-4813; Suraiya Faroqhi, "Yozgat", EI^{2} (İng.), XI, 341; Enis Karakaya, "Çapanoğlu Camii", DİA, VIII, 219-220.

Yunus Koç

YOZGATLI HACI AHMED EFENDİ

(ö. 1896)

Halvetî-Şâbânî şeyhi.

Yozgat'ta doğdu. XVII. yüzyılın sonlarında Yozgat'ın doğusundaki Çalatlı köyünü yurt edinen bir Türkmen aşiretine mensuptur. Babası Derviş Süleyman Efendi ailesiyle birlikte Yozgat'ın merkezine gelip yerleşmiş ve oğlu Ahmed burada dünyaya gelmiştir. Medrese tahsilini Yozgat'ta yapan Ahmed Efendi genç yaşta tasavvufa ilgi duydu, Çerkeş'e gidip Şâbâniyye tarikatının Çerkeşiyye kolunun kurucusu Çerkeşî Mustafa Efendi'ye intisap etti, seyrüsülûkünü tamamlayıp ondan hilâfet aldı. Şeyhinin tavsiyesiyle Anadolu'yu dolaştıktan sonra Suriye, Irak ve İran'a gitti. Bağdat'ta Abdülkādir-i Geylânî Türbesi'n-de halvete girdi. Çerkeş'e döndüğünde Yozgat ve civarında irşadla görevlendirildi. Şehrin güney tarafında ormanlık dağın eteğinde bir cami-tekke inşa ederek irşad faaliyetine başladı. Sultan Abdülmecid'in saltanatının son yıllarında müridlerinden eski Sivas valisi Münib Mehmed Paşa'nın misafiri olarak İstanbul'a gittiğinde saraya davet edildi. Sultan Abdülmecid, Veliaht V. Murad ve annesi Şevkefzâ Kadın ile tanışma fırsatı buldu. Kendisine bir kılıç ve hazineden yüklü miktarda para ihsan edildi. Ancak yol güvenliğini ileri sürüp parayı almadan İstanbul'dan ayrıldı. Birkaç ay sonra Yozgat mutasarrıfı tarafından kendisine teslim edilen bu parayla cami ve tekkesi için bir vakıf kurdu, emlâk ve arazi satın aldı. Şâbâniyye tarikatının Yozgat ve civarında yayılmasını sağlayan Hacı Ahmed Efendi 1896'da vefat etti ve bugün kendi adıyla anılan caminin avlusuna defnedildi. Bir yıl sonra oğlu Muhyiddin Efendi kabrinin üzerine bir türbe yaptırdı, türbesi bugün ziyaretgâhtır. Şeyh Ahmed Efendi'nin iyi bir güreşçi, yüzücü, at binici, gürz sallayıp kılıç kullanmakta mahir bir sporcu olduğu, uzun bir ömür sürdüğü ve 125 yaşında vefat ettiği nakledilmektedir.

"Terkiyâ" mahlasıyla şiirler yazan Hacı Ahmed Efendi'nin bir divanı

olduğu söylenirse de eser günümüze ulaşmamıştır. Bazı şiirleri torunlarından Ömer Faruk Ergin tarafından yayımlanmıştır (Mâverdî, Edebü'd-din ve'd-dünyâ içinde, Ankara 1974, s. 141-158). Hacı Ahmed Efendi'nin vefatından sonra tekkesinde oğulları Muhyiddin Efendi, Sadreddin Efendi, torunlarından Ethem Efendi, ardından altı ay kadar aile dışından Damadzâde Necib Efendi şeyhlik yapmış, şeyhlik makamı son olarak beşinci oğlundan torunu olup Şeyhzâde Ahmed Efendi diye tanınan Ahmet Şevki Ergin'e intikal etmiştir. 1906'da doğan Şeyhzâde Ahmed Efendi babası Abdullah Ârif Efendi'yi küçük yaşta kaybetti. Yozgat'ta başlayıp İstanbul'da sürdürdüğü öğrenimini rahatsızlığı sebebiyle tamamlayamadan Yozgat'a döndü. 1925'te ilk mektep öğretmeni olarak memuriyete başladı. Maarif Vekâleti'nin çeşitli kademelerinde kırk yedi yıl görev yaptıktan sonra 1971'de emekliye ayrıldı. 1942-1987 yıllarında dedesinin camisinde fahrî olarak imamlık görevini üstlenen Şeyhzâde Ahmed Efendi, Halvetî-Şâbânîliğin yanı sıra Erbilli Esad Efendi'nin halifelerinden Mustafa Hulusi Efendi'den (Arınmış) Nakşibendî-Hâlidî, Damadzâde Necib Efendi'den Kādirî hilâfeti almıştı. Ahmed Efendi 1992 yılında girdiği şeker koması yüzünden son on yılını yatağa bağlı geçirdi ve 7 Ocak 2002'de vefat etti. 2009 yılında ailesi tarafından Ahmet Şevki Ergin Kültür ve Hizmet Vakfı kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı Ahmed Efendi'nin Sultan V. Murad'a 12 Muharrem 1265 tarihli mektubundan istinsah edilmiş sûret; Sivas Valisi Münib Mehmed Paşa'nın, Şeyhi Hacı Ahmed Efendi'ye 21 Receb 1266 tarihli mektubundan istinsah edilmiş sûret; Ankara Valisi Abidin Paşa'nın 6 Şevval 1311/31 Mart 1310 tarihli mektubundan istinsah edilmiş sûret; Yozgat iline ait 30 no'lu şer'iye sicilinin 47/52, 47/53, 48/54. sayfa ve sıralarında kayıtlı Şeyh Hacı Ahmed Efendi'ye ait 1278 h. tarihli vakfiye kayıtları; Dördüncü oğlu Hafız Hayreddin Efendi'nin oğlu Şeyhzade Abdülkadir Efendi'nin elyazısı notları; Beşinci oğlu Abdullah Arif Efendi'nin oğulları Şeyh Hacı Ahmed Ergin ve H. Ömer Faruk Ergin efendilerin el yazısı notları (bu belgeler müellifin özel arşivinde bulunmaktadır).

Ali Şakir Ergin

YÖNELİŞLER

Aylık sanat ve kültür dergisi.

Nisan 1981 - Temmuz 1985 arasında kırk üç sayı ve Mart 1990 - Aralık 1990 arasında on sayı (44-53. sayılar) çıkmıştır. Kurucuları Ahmet Yücel, Ebubekir Eroğlu ve Adnan Tekşen'dir. Derginin sahibi ve yazı işleri müdürü olarak 1-10. sayılarda Bürde Yayınevi adına Mehmet Çetin, 11/12-48. sayılarda Mehmet Ocaktan, 49-53. sayılarda İz Yayıncılık adına sahibi Ahmet Şişman, yazı işleri sorumlusu Yılmaz Daşcıoğlu görünmektedir. Geneline bakıldığında derginin yönlendiricisinin Ebubekir Eroğlu olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce

Diriliş dergisinde yazı ve şiirleri yayımlanan Eroğlu dergide imzası en çok bulunan yazardır, derginin içeriğinin belirlenmesinde de en önemli pay sahibi bir isimdir. Yayın politikası bakımından Yönelişler, Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu ve Sezai Karakoç'un Diriliş dergilerinin sanat ve düşünce çizgisini sürdürmüştür.

12 Eylül 1980 darbesinin ardından yayın hayatına başlayan derginin ilk sayısında "Sunu" başlığı ve "Yönelişler" imzasıyla çıkan yazıda içinden geçilen çetin şartlarda özellikle kültürel asimilasyona karşı bir tavır geliştirme ihtiyacı belirtilir ve bu amaçla Türk edebiyatının inceleneceği, eski Türkçe edebiyat metinlerinden örnekler verileceği, çağdaş kültür değerlerini ve anlayışını tanıtıcı, bilgi aktarıcı, "rastlantıya yer bırakmayacak" ve özellikle Batı dışındaki etnik ve dilsel toplulukların kültürünü yansıtan çeviriler yapılacağı vurgulanır. Telif yazılarda ve sanat eserlerinde yazarın özgürlüğüne müdahale edilmeyeceği belirtilir. Bu anlayışın derginin yayın hayatı boyunca etkili olduğu görülmekte, derginin bütün sayılarında belirli bir düzenin gözetildiği dikkati çekmektedir. İlk sayıdan son sayıya kadar yazıların sıralanışı telif veya tercüme oluşu ile türlere göre belirlenmiştir. Buna göre ilk yazı veya şiir o sayının öne çıkarılan metni niteliğini taşırken şiirler, hikâyeler, deneme-eleştiri türünden yazılar, klasik Türk-İslâm eserlerinden özgün metinler ve çeviriler sıralanır. En sonda ise yeni yayımlanan kitapların kısa tanıtımları yer alır.

Derginin ilk göze çarpan özelliklerinden biri dönemin şiir ortamında merkezî bir yer edinmiş olmasıdır. Özellikle genç şairler için bir okul niteliği taşımıştır. Türk şiirinde sonradan "seksen kuşağı" diye adlandırılan şairlerden bazılarının eserlerini ilk defa burada yayımlamalarının yanı sıra daha önce başka dergilerde şiirleri çıkan şairlerin de bu dergide yazdıkları şiirlerde belirgin bir değişiklik görülmesi bunun göstergesidir. Osman Konuk, İhsan Deniz, Hüseyin Atlansoy, Necat Çavuş, Yılmaz Daşcıoğlu şiirlerini ilk defa Yönelişler'de yayımlamıştır. Böylece 1970'li yıllarda politik atmosferin etkisi altında kalarak estetik değerlerden uzaklaşan şiir ortamının değişmesinde, poetik niteliklerin şiirde yer almasında derginin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bunda dergi çevresinde meydana gelen politik tavırdan ziyade edebî tutumun öne çıkarıldığı hava etkili olmuştur. Nitekim şiirlerle beraber şiir üzerine yazıların da bu tutumun ortaya çıkmasına yönelik bir dikkat içerdiği görülmektedir. Bu etki gittikçe genişlemiş, böylece dergi 1980'li yılların ilk yarısında Türkiye'de şiirin odaklarından biri durumuna gelmiştir.

Dergide şiir üzerine yazılan Ebubekir Eroğlu'nun "İşaret Çocukları ve Sonrası", "İmgeyi Boşlayan Şiir", "Âmentü ve Öncesi", "Modern Türk Şiirinin Doğası"; İlhan Kutluer'in "Şiir Sözcüğünün Semantik Alanı"; Mehmet Ocaktan'ın "Şiirin İmgeselliği ve İdeolojik Söylem"; Orhan Okay'ın "Necip Fazıl Kısakürek: Poetikası ve Şiiri", "Bâkî'nin Kanûnî Mersiyesi'ne Dair"; İhsan Deniz'in "Metafiziksiz Şiir"; Yılmaz Daşcıoğlu'nun "İmge ve Hikmet" adlı yazıları dikkati çekmektedir. Bunların yanı sıra Adnan Tekşen, Recep Duymaz ve Osman Bayraktar'ın Türk şiiri, roman ve hikâyesi üzerinde incelemeleri; Şakir Kocabaş, İlhan Kutluer, Yüksel Kanar ve Mustafa Armağan'ın felsefe ve bilim alanında yazıları bulunmaktadır.

Şiirde olduğu gibi yazar kadrosunda da kendi içinden birçok imza çıkaran Yönelişler'in özellikleri arasında daha önce Hareket dergisinde yazan Orhan Okay'ın uzun bir aradan sonra İstanbul basınında görünmesi, felsefe ve mantık alanındaki yazılarıyla dikkati çekecek olan Şakir Kocabaş'ın yazılarını ilk defa Yönelişler'de yayımlaması ve Mustafa İsen'in eski Türk edebiyatıyla, Abdullah Uçman'ın yeni Türk edebiyatıyla ilgili yazıları sayılabilir. Aynı şekilde Mavera dergisinin önde gelen isimlerinden Cahit

Zarifoğlu ve Rasim Özdenören dergide şiir ve yazılarıyla yer almıştır. Çeviri yazılarda ise gerek Türk-İslâm kültürünün geçmiş dönemlerindeki yazarlarından teorik niteliği olan metinlerin, gerekse Batı edebiyat ve düşünce dünyasından çevrilen yazıların belirli bir bilinçle seçildiği dikkati çeker. Özellikle tezkirelerin önsözlerinin günümüz Türkçe'si ile aktarılması, klasik şiir anlayışının çağdaş edebiyatın dikkatine sunulması bakımından önemli bir girişim olmuştur. Batı'dan yapılan çevirilerde de aynı özen gösterilmiştir. Roland Barthes, Jorge Luis Borges, Georges Jean, Karl Raimund Popper, Ezra Pound eserlerinden çeviriler yapılan isimler arasında yer alır.

Yukarıda sayılanlardan başka dergide imzası görülen şair ve yazarlardan bazıları şunlardır: Mustafa Kutlu, Mehmet Doğan, Muzaffer Budak, Mehmet Yazgan, Tahsin Sınav, Osman Özcan, Şakir Kurtulmuş, Seyfeddin Manisalıgil, Mehmet Çağlayan, Adnan Özer, Mustafa Ruhi Şirin, Cahit Koytak, Vural Bahadır Bayrıl, Seyfettin Ünlü, Cafer Turaç, Ali Haydar Haksal, Ahmet Kot, Orhan Alkaya, Arif Ay, Cevdet Karal, Süleyman Portakal, Kâmil Doruk, Âlim Kahraman, Lâle Müldür, Kemal Sayar, Mehmet S. Fidancı, Gıyasettin Ekici, Bedri Gencer, İ. Serhat Canpolat, Serap Ural, Müslüm Batuk, Ali Dölek, Adem Turan. Derginin 5. sayısında (Ağustos 1981) Mehmet Kaplan, Attila İlhan, Selim İleri, Mustafa Kutlu, Enis Batur, Ebubekir Eroğlu, Yaşar Kaplan, Mustafa Miyasoğlu ve Aytunç Altındal'ın cevaplarına yer veren "kaynaklanma" adıyla bir soruşturma yapılmış, 25. sayı (Temmuz 1983) o yılın mayıs ayında ölen Necip Fazıl Kısakürek için özel sayı olarak çıkarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Erdal Doğan, Edebiyatımızda Dergiler, İstanbul 1997, s. 132-135; Servet Tiken, Ebubekir Eroğlu'nun Şiiri (yüksek lisans tezi, 2007), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gökay Durmuş, "Yönelişler Dergisinde Tenkid", Türkoloji Kültürü, II/3, Erzurum 2009, s. 133-156.

Yılmaz Daşcıoğlu

YÖNTEM, Ali Canip

(1887-1967)

Edebiyat tenkitçisi, şair ve yazar.

Haziran 1887'de İstanbul'da doğdu. Babası Evkaf Nezâreti memurlarından Halil Sâib Bey, annesi Anapa müftüsü İslâm Efendi'nin kızı Hafize Nûriye Hanım'dır. Üsküdar'daki Gülfem Hatun Mektebi'nde başladığı öğrenimini Toptaşı Askerî Rüşdiyesi'nde sürdürdü. Rüşdiyeyi bitirince iki yıl kadar Selâmsız'daki Fransız Mektebi'n-de okudu; babasının Selânik'e sürülmesi üzerine oradaki Mülkiye İdâdîsi'ne girdi. Bir ara İstanbul'da Mektebi Hukūk'a devam ettiyse de aynı mektep Selânik'te açılınca son sınıfa kadar burada okudu. Bu sırada Selânik İttihat ve Terakkî Mektebi'nde ve Ziraat Mektebi Âlîsi'nde ders

verdi. 1909'da kurulan Fecr-i Âtî topluluğuna katıldı, topluluğun Selânik'te muhabir üyeliğini yaptı. Balkan Harbi'nin başında İstanbul'a döndü (1911). 1912'de Çanakkale Sultânîsi'nde edebiyat ve felsefe hocalığına başladı. Ertesi yıl görevi İstanbul'daki Gelenbevi Sultânîsi'ne nakledildi. 1914'te Dârülmuallimîn-i Âliye edebiyat hocalığına getirildi. 1917-1918'de Dârülfünun'da teşkil edilen, lise kitaplarını hazırlamakla görevli komisyona üye seçildi. Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Türk edebiyatı dersleri verdi (1919). 1920'de Trabzon Sultânîsi müdürlüğüne, arkasından Giresun maarif müdürlüğüne ve Maarif Vekâleti müfettişliğine tayin edildi. 1923'te kendi isteğiyle edebiyat hocalığına döndü ve Kabataş Lisesi ile İstanbul Erkek Öğretmen Okulu'nda edebiyat dersleri verdi. Bu sırada kütüphaneleri tasnif etmek üzere kurulan komisyonun başkanlığını yaptı. 1927'de tekrar maarif müfettişliğine getirildi. 1934'te Ordu'dan milletvekili seçildi. Aynı yıl Türk Dili Tedkik Cemiyeti merkez üyesi, Tarih Encümeni ve ardından Türk Tarih Kurumu üyesi oldu. 1943'te İstanbul Edebiyat Fakültesi Türk Edebiyatı Bölümü'ne öğretim görevlisi olarak tayin edildi. 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'den Bursa milletvekili seçildi. 26 Ekim 1967'de İstanbul'da vefat etti, mezarı Sahrayıcedid Kabristanı'ndadır.

Henüz on beş-on altı yaşlarında iken şiire ilgi duyan Ali Canip önce Muallim Nâci'nin tesiri altında gazel tarzında şiirler yazmış, daha sonra o günkü edebiyat dünyasına hâkim olan Edebiyat-ı Cedîde tarzına yönelmiştir. İlk şiirlerini Selânik'te çıkan Kadın (1908-1909) ve Bahçe (1909) dergilerinde yayımlamış, Fecr-i Âtî topluluğuna mensup olmasına rağmen bu grubun edebî eğilimlerini benimsememiştir. Aruz vezniyle yazdığı şiirlerde Türkçe'yi bu vezne uydurmakta başarı göstermiştir. Ali Canip'in, Genç Kalemler'den (1911) başlayarak Türk Yurdu (1915) ve Yeni Mecmua'da (1917) yayımladığı hece vezninde şiirlerle Beş Hececiler'e takip edecekleri yolu gösterdiği kabul edilir. 1910 yılında Selânik'te çıkmakta olan Hüsn ve Şiir dergisinin adı Genç Kalemler'e çevrilince Ali Canip Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin'le temas kurarak onları da derginin yayımına katılmaya ikna etmiş, böylece "yeni lisan" hareketinin üç ismi bir araya gelmiş, derginin ilk sayısında yer alan beyannâme ile Millî Edebiyat akımı başlamıştır. Genç Kalemler'de millî edebiyat meselesi üzerine çeşitli makaleler yazan Ali Canip, Türkçe'ye Arapça ve Farsça'dan giren tamlamalarla dil bilgisi kaidelerinin kullanılmaması ve yazı dilinde İstanbul Türkçesi'nin esas alınması konularında M. Fuad Köprülü, Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif'le tartışmalara girmiştir. Polemik türündeki yazılarında Yektâ Bâhir takma adını kullanan Ali Canip, dergi kapanınca "Millî Edebiyat Meselesi" başlığı altındaki yazılarını Türk Yurdu'nda yayımlamıştır. Yeni Mecmua, Türk Sözü, Hak, Güneş, Şâir, Âşiyan ve Çınaraltı dergilerinde estetik ve edebiyat konularıyla büyük şahsiyetler üzerine çeşitli yazılar yazmış, birer emek mahsulü olan araştırmaları ise Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Hayat, İstanbul ve Türkiyat Mecmuası'nda neşredilmiştir. Dil ve edebiyatla ilgili tartışmalarında Yekta Bâhir yanında Gök Alp ve Celâl Sâkıb takma adlarını da kullanan Ali Canip, Millî Edebiyat anlayışına karşı çıkanlara ağır cevaplar vermiş, ayrıca Türk edebiyatı tarihi üzerine yaptığı araştırmalarıyla kalıcı hizmetler ortaya koymuştur.

Eserleri. Geçtiğim Yol (şiir; İstanbul 1918), Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım (İstanbul 1918), Edebiyat (lise 1. sınıf ders kitabı; İstanbul 1926), Epope ve Edebî Nevilerle Mesleklere Dair Mâlûmat (İstanbul 1927), Leylâ ve Mecnun (Fuzûlî'nin aynı adlı eserinin özeti; İstanbul 1927), Naîmâ Tarihi (seçmeler; İstanbul 1927), Türk Edebiyatı Antolojisi (İstanbul 1931), Ömer Seyfeddin, Hayatı ve Eserleri (İstanbul

1935, 1947; Yöntem'in diğer eserleriyle gazete ve dergilerde çıkan yazılarının bir listesi için bk. Filizok, s. 233-259). Ali Canip, Ömer Seyfeddin'in ölümünden sonra hikâyelerini ilk defa üç (İstanbul 1926-1927), daha sonra dokuz (Ömer Seyfettin Külliyatı, İstanbul 1938) cilt halinde yayıma hazırlamıştır. Siyasî ve edebî hatıraları Yakın Tarihimiz dergisinde çıkmış (1962-1963), dergilerde kalan eski ve yeni Türk edebiyatıyla ilgili makaleleri Ahmet Sevgi ve Mustafa Özcan tarafından iki hacimli ciltte toplanmıştır (Prof. Ali Cânip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri [Konya 1995]; Prof. Ali Cânip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri [İstanbul 1996]). Ogur Erol, Ali Canip Yöntem ve Eğitim adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (2008, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Seyfeddin, "Ali Cânib Bey", Nevsâl-i Millî, İstanbul 1914, s. 299-313; Nüzhet Hâşim, Millî Edebiyata Doğru, İstanbul 1918, s. 69-77; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 407-414; a.mlf., Ali Cânib: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1937; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1970, s. 641-642; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri, İstanbul 1984, I, 195-197; Rıza Filizok, Ali Canip'in Hayatı ve Eserleri Üzerinde Bir Araştırma, İzmir 2001; Fevziye Abdullah Tansel, "Ali Cânib Yöntem", TTK Belleten, XXXII/125 (1968), s. 55-57; "Yöntem, Ali Canib", TDEA, VIII, 603-604.

Şerif Aktaş

YÖRGÜÇ PAŞA

(ö. 845/1442)

II. Murad'ın lalası, Rum beylerbeyi.

Nerede ve ne zaman doğduğu hakkında bilgi yoktur. Tarih kitaplarında ve arşiv belgelerinde adı Yörgüç, Yörgeç, Yörgenç şeklinde geçer. Ancak kitâbelere ve mezar taşlarına göre adı Yörgüç, lakabı Celâleddin'dir. Kaynaklarda Yörgüç Paşa'nın şeceresine dair farklı bilgiler verilmektedir. Bazı araştırmalarda Amasya'da Atabekiye Medresesi'nin kurucusu Nâsırüddin Ahmed'in soyundan geldiği, adının Yörgüç b. Muînüddin Abdullah b. Şücâeddin İlyâs b. Hayreddin Hızır b. Ömer b. Atabek Nâsırüddin Ahmed olduğu kayıtlıdır. Ayrıca Yörgüç b. Gāzî Ali b. Gāzî Mihal Bey şeklinde bir şecere ortaya atılmış, asıl adının Yörüklüce olduğu ileri sürülmüştür. Amasya'da yaptırdığı caminin kitâbesinde, kendi mezar taşında ve vakfiyesinde babasının adı Abdullah şeklinde yazıldığından bütün bu şecerelerin doğruluğu şüphelidir. Baba isminden hareketle onun Slav asıllı olup adının Slavca Jorgiç'ten (Yorgi'nin oğlu) geldiği belirtilmiştir (Griswold, XVII/2 [1980], s. 72). Kitâbede geçen atabeg unvanı ise babasına ait değil muhtemelen kendisinin lalalığına yapılan bir atıftır.

Yörgüç Paşa'nın çok iyi bir tahsille yetiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Çelebi Sultan Mehmed, 1414 yılında on iki yaşındaki oğlu Şehzade Murad'ı Rum vilâyeti beyliğiyle Amasya'ya gönderince Yörgüç Paşa'yı da lalası sıfatıyla yanına vermişti. Amasya, Tokat, Sivas, Çorum ve Osmancık bölgelerini içine alan Rum vilâyetinde o sırada İlhanlı döneminden kalan Moğol ve Türkmen nüfusu vardı. Göçebe halinde yaşayan bu kalabalık nüfusu merkezî bir idare altına almak güçtü. Bunun yanında bölgede yerli Türkmen aileleri de başı boş hareket ediyorlardı. Şehzade Murad, tedbirli ve kudretli bir şahsiyet olan lalası Yörgüç Paşa'nın yardımıyla burada huzuru sağlamaya çalıştı. Ancak Yörgüç Paşa'nın yıldızı Şehzade Murad'ın Osmanlı tahtına

çıkmasıyla parladı. II. Murad'ın saltanatının ilk yılında Bizans'ın yardımıyla İznik'i ele geçirmeye çalışan Mustafa Çelebi (Düzmece) isyanı ortaya çıkmış, yeni padişah Yörgüç Paşa'nın telkiniyle üzerine yürüyerek onu bertaraf etmişti. Bu isyanı bastırıp merkezî otoriteyi sağlayan II. Murad, Yörgüç Paşa'yı Rum beylerbeyiliğine tayin etti (826/1423).

Beylerbeyiliğinin ilk yıllarında (Yörgüç Paşa), Kızılkocaoğulları adı verilen, dört kardeşin emrindeki çetelerle mücadele etti. Amasya ve Tokat taraflarında yol keserek soygunculuk yapan, zaman zaman şehirlere kadar gelip halka zarar veren bu beylere Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'in, Dulkadıroğlu Hasan Bey'in ve Bayındıroğlu Halil Bey'in yardım ettiği anlaşılmaktadır. Yörgüç Paşa bu âsileri itaat altına aldı. Daha sonra bölgede bağımsız hareket etmeyi sürdüren diğer beylerle mücadeleye başladı. Bu harekât sırasında Kocakayası hâkimi Haydar Bey ile Canik hâkimi Alparslan oğlu Hüsâmeddin Hasan Bey'in itaati sağlandı. Hasan Bey'i yakalayıp Bursa'ya padişahın yanına gönderen Yörgüç Paşa böylece Tâceddinoğulları'nın elindeki Ordu ve Çarşamba civarını Osmanlı idaresine kattı (1427). Bu dönemde Timurlu Şâhruh ile yaptığı savaşı kaybeden Karakoyunlu Hükümdarı İskender Mirza, II. Murad'ın muvafakatiyle kışı geçirmek üzere Tokat'a yerleşmişti. Ancak Karakoyunlu askerleri baharla birlikte çevreyi yağmalayıp talan etmeye başlayınca Yörgüç Paşa durumu padişaha bildirdi; bunun üzerine Anadolu Beylerbeyi Timurtaşoğlu Umur Bey Tokat'a gönderilince Karakoyunlular bölgeyi terketti. Orta Anadolu'da huzur ve güveni sağlamayı başaran Yörgüç Paşa'ya vezâret rütbesi verildi. Onun adına para basılmasına izin verildiğine ve bu akçelere Yörgüç Paşa akçesi denildiğine dair bilgiler ise şüphelidir.

Yörgüç Paşa Zilhicce 845'te (Nisan-Mayıs 1442) vefat etti ve Amasya'da yaptırdığı camisinin türbesine defnedildi. Hızır, Yûnus ve Mustafa adlı oğulları ile Sitti ve Hundi Hatun adlı iki kızı vardır. Oğullarından Hızır ve Mustafa beylerin Varna Muharebesi'nde şehid düştüğü bilinmektedir. Ayrıca Lefke'de vakıfları bulunan Molla Îsâ adlı bir başka oğlunun daha olduğu belirtilir. Edirne'de vakfı olan Çiçek Hatun'un Yörgüç Paşa'nın zevcesi olarak kayıtlara geçtiği dikkati çeker (Gökbilgin, s. 344). Yörgüç Paşa, Amasya yanında Tokat, Gümüş, Köprü, Havza ve İskilip'te birçok dinî ve içtimaî müessese inşa ettirmiştir. Vakfiye metinlerinden ve tahrir defterlerinden anlaşıldığına göre Amasya'da bir cami, medrese, imaret ve

iki hamam; Tokat’ta bir hamam ve han; Gümüş’te bir cami; Havza’da bir imaret; Kavak’ta bir cami ve İskilip’te bir hamam yaptırmıştır. Amasya, Gümüş, Kavak ve Köprü’deki camilerle Tokat’taki hamam günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 111; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 593; Solakzâde, Târih, s. 158-159; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 342; Hayrullah Efendi, Osmanlı Tarihi, İstanbul 1292, VII, 39; Amasya Tarihi, II, 478; Sicill-i Osmânî, IV, 652; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, I, 25-29; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 396, 403, 405-406, 450, 575; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 344; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 215-226; Ahmet Şimşirgil, “Rum Beylerbeyi Yörgüç Paşa’nın Hayatı ve Vakıf Eserleri”, Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 459-471; Halil Edhem, “Yörgüç Paşa ve Evladına Ait Birkaç Kitâbe”, TOEM, sy. 9 (1911), s. 530-541; W. Griswold, “The Vakfiye of Molla İsa of Lefke”, Studies in Islam, XVII/2, New Delhi 1980, s. 69-72; Ferruh Toruk, “Bani Yörgüç Paşa ve İmar Faaliyetleri”, VD, sy. 29 (2005), s. 105-133; a.mlf., “Yörgüç Paşa Vakfiyesi”, Bilge, sy. 48, Ankara 2006, s. 16-26; Halil İnalcık, “Murad II”, İA, VIII, 598.

Fahamettin Başar

YÖRGÜÇ PAŞA CAMİİ

Amasya'da XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami.

Cami kapısı üzerinde yer alan kitâbeye göre Atabeg Yörgüç Paşa tarafından 834 (1430) yılında yaptırılmıştır. Plan şeması bakımından tabhâneli/zâviyeli yapılar grubuna giren camide son cemaat yeri bulunmamaktadır. Üç bölümlü giriş kısmının ortasında yelpaze biçimi pandantiflerle geçilen bir kubbenin yer aldığı giriş eyvanı mevcuttur. Eyvanın doğusunda prizmatik üçgenlerle kubbeye geçişin sağlandığı kapalı bölüm bir kapı ile girişe açılmaktadır. Söz konusu bölümün yapının günümüze ulaşmayan medresesinin dershanesi olduğu düşünülmektedir. Batısında üç yönden açıklıklı bir seki ile yükseltilmiş türbe bulunur. Giriş eyvanından bir kapı ile ulaşılan yapının ana mekânında ortada bir sofa ve buraya iki yandan kapılarla açılan tabhâne birimleriyle güneyde yükseltilmiş cami mekânı bulunur. Kesme taştan inşa edilen caminin cepheleri, mihrap duvarı hariç yüksek dikdörtgen çerçeve içerisinde renkli taştan yuvarlak boşaltma kemerleri içine alınmış dikdörtgen pencerelerle çevrelenmiştir. Bunlardan cami bölümünün batısında kalan pencerenin kemerleri düzdür. Bunun dışında tabhâne mekânlarının güney duvarında üstte birer adet, cami bölümünün doğu, batı ve mihrap duvarında üstte iki adet yuvarlak kemerli pencere mevcuttur. Caminin giriş kapısı renkli taştan basık kemerlidir. Kapı kemerinin dayandığı ayağın doğu yönüne küçük bir kapı açılmıştır, buradan merdivenlerle yapının minaresine ulaşılmaktadır. Özgün minaresi günümüze ulaşmayan camide sonradan yapılan ahşaptan basit bir minare vardır. Ana mekânda sofa bölümünün duvarları doğu-batı yönünde iki büyük kemer ve bu kemerlerin içine duvarlardaki ayaklara oturan ikiz kemerler açılmıştır. Söz konusu kemerlerin güney yönündekileri tabhâne mekânlarına girişi sağlayan kapıları içine alır. Sofa bölümünün pandantiflerle geçilen kubbe kasnağı on iki köşelidir. Kasnakta üç niş ve bir pencere düzenlemesiyle toplam on iki niş, dört pencere yer alır. Ana mekânda güneyde yükseltilmiş cami bölümünün duvarları üç yönden askı kemer içine alınmış, bu mekânın pandantiflerle geçilen kubbe kasnağı on iki köşeli olup nişlerle teşkilâtlandırılmıştır. Caminin mihrabı mermerdendir; minber ise ahşaptan yenilenmiştir. Kuzeyde kapının

üzerinde ahşap bir mahfil mevcuttur. Mahfilin bulunduğu kuzey duvarının ortasında dilimli kemerli, yanlarda daha alçak yuvarlak kemerli nişler görülür. Mermerden dikdörtgen çerçeveli, basık kemerli giriş kapılarının olduğu tabhâne odaları prizmatik üçgenlerle geçilen on altı köşeli kasnak üzerine kubbeli mekânlardır. Tabhâne mekânları içinde yaşmaksız ocaklar ve duvarlarda alçı raflar vardır.

Caminin en önemli süslemeleri taş süslemelerdir. Çok özenli bir işçiliğin görüldüğü

bu süslemeler sade bir şekilde giriş eyvanında yer alır. Yapının içinde ve dışında bütün kemerler kırmızı beyaz renkli taş süslemelidir. Giriş eyvanındaki kemerler boyamadır ve boyaların zamanla aktığı gözlenmektedir. Giriş kapısı üzerinde sivri kemerli panonun altında kenarları dilimli, uçları palmet süslemeli üç satırlık kitâbe bulunur. Bunun üzerinde sivri kemeri Tevbe sûresinin yazıldığı bir bordür çevreler. Renkli taştan basık kemerli kapının iki yanına rûmî palmetlerden oluşan çok zarif taş süslemeler iliştirilmiştir. Yapının diğer önemli süslemesi, giriş eyvanının doğusundaki kapalı bölümün renkli taştan basık kemerli kapısı üzerinde görülen panodur. Söz konusu kapı ve pano dikdörtgen yüksek silme içine alınmış, yuvarlak kemerli panonun içine hatâyî üslûpta taştan üzeri boyama süslemeler yapılmıştır. Giriş eyvanı kemerinin üzengi noktasında içeride taştan, üzeri rûmî palmet süslemeli dilimli bir pano ve ortasında gülçe biçimli sarkıt olan bir süsleme yer alır. Yine giriş eyvanını, doğu duvarına oturan kemer üzengi noktasında iki küçük konsola dayanan mukarnaslı bir niş ve bunun altında rûmî palmet süslemeli daire biçiminde madalyon süsleme vardır. Giriş eyvanının kubbesinde yelpaze biçiminde pandantifler aynı zamanda dekoratif bir unsurdur. Caminin cephelerinde çok sayıda devşirme malzeme kullanılmıştır. Girişte kapalı bölümün kuzey cephesindeki taş yazıt başta olmak üzere bunların büyük kısmı antik döneme ait malzemelerdir. Yörgüç Paşa Camii, Yeşilırmak kenarında bulunması sebebiyle zamanla su taşkınlarından büyük zarar görmüş, bu sebeple yapının içi tamamen yenilenmiştir ve içindeki kalem işi süslemeler de yenidir. Mermer mihrabı, klasik üslûpta ve sade bir şekilde yapılmış mukarnaslı bir nişe sahiptir. Caminin giriş eyvanının doğusunda kalan bölüm türbe olarak düzenlenmiş, iki ayakla dışarıya açık, üzeri pandantifli kubbeli bu bölüm bir seki ile yükseltilmiştir. Türbenin etrafı üç yönden

mermer korkuluklarla çevrelenmiştir. Kuzeyde, korkulukların ortasında üzeri sivri kemer biçiminde düzenlenmiş mermer söveli yüksek bir pencere açılmıştır. Türbede Yörgüç Paşa ve ailesine ait dört mermer sanduka yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Tarihi, I, 164-165; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, I, 119; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 31-32; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 215-226; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 214-216; Hüseyin Menç, Tarih İçinde Amasya, Ankara 2000, s. 135-136; Ali Uzay Peker, "Osmanlı Mimarisinde Yaratıcılık: Amasya Örnekleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 53-59; Amasya Kültür Envanteri (haz. Celal Özdemir v.dğr.), Ankara 2007, s. 105.

Emine Naza Dönmez

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya

(1887-1954)

İstanbul Dârülfünûnu ve Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden.

Selânik'te doğdu. Rumeli'ye göç ettirilmiş Türkmenler'in Yörükân kolundan bir evlâd-ı fâtihân ailesinin çocuğudur. Babası Selânik'teki Eski Saray Medresesi müderrislerinden Yâkub Efendi, annesi Zehra Hanım'dır. Selânik'te Selimiye Mektebi'ni ve Mülkiye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra yine burada dârülmuallimînin Rüşdiye Şubesi'nden mezun oldu (1905). Ardından İstanbul'a giderek Sahn Medresesi Kısm-ı Âlîsi'ne girdi ve burayı tamamlayıp Hüseyin Necmeddin Efendi'den icâzet aldı (1910). 1911'de Selânik Sultânîsi'nde Arapça muallimi olarak başladığı görevini Selânik Dârülmuallimîni'nde sürdürdü. İstanbul'da çeşitli mekteplerde Türkçe, imlâ, kıraat, kavaid ve hendese muallimliği yaptı. 1914'te Gümüşhane Tedrîsât-ı İbtidâiyye müfettişliğine tayin edildi ve 1916 yılına kadar bu görevde kaldı. Ardından yine İstanbul'da Türkçe muallimliği görevinde bulundu. 1918-1923 yıllarında Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin ibtidâ-i hâric ve ibtidâ-i dâhil kısımlarında müderris olarak görev aldı. Medrese-i Süleymâniyye'nin (eski adı Medresetü'l-mütehassısîn) kelâm, felsefe ve tasavvuf şubesinde yaptığı ihtisasını "Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî ve Felsefesi" başlıklı çalışmasıyla tamamladı (1922). Aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi'nden mezun oldu. 1923'te Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin Sahn Kısm-ı Âlîsi'nde felsefe-i cedîd müderrisliğine tayin edildi ve 3 Mart 1924 tarihinde medreseler kapatılıncaya kadar burada ders verdi. 1925'te Şamlı Rızâ Efendi'nin kızı Fatma Mükerrem Hanım'la evlendi. Bu evlilikten Türkân (Turgut), Turhan, Nurhan, Fethan, Beyhan (Karamağralı) ve Doğan adlarında altı çocuğu dünyaya geldi. 1924-1929 arasında İstanbul'da Çapa Kız Muallim Mektebi'nde din dersleri hocalığı yaptı.

1926 yılından itibaren Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde ders vermeye başlayan Yusuf Ziya Bey bu fakültede kâtib-i umûmîlik görevini de

üstlendi, bir süre fakülte reisliğine (dekanlık) vekâlet etti. Yusuf Ziya Bey, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Tedrîs Heyeti tarafından hazırlandığı bildirilen ve dönemin basın organlarında yayımlanan (20 Haziran 1928) Dinî İnkılâp ve Islahat Beyannâmesi'nde imzası bulunduğu iddialarını İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası'ndaki bir yazısıyla reddetti. Bu fakültenin üniversite reformuyla 31 Mayıs 1933 tarihinde kapatılmasının ardından bazı öğretim üyeleriyle birlikte, Edebiyat Fakültesi'nde kurulan ve öğrencisi bulunmayan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde görevlendirildi. Bu arada İstanbul ve İnönü Kız liseleriyle Vefa Lisesi gibi kurumlarda tarih ve felsefe dersleri okuttu. Aynı dönemde uzunca bir süre Şehremini Halkevi reisliği yaptı. 20 Mayıs 1943'te Diyanet İşleri reisi M. Şerefettin Yaltkaya tarafından

riyasetin Müşavere Heyeti üyeliğine tayin edildi. Bir müddet Diyanet İşleri ikinci reisliği görevinde bulundu. Müşavere Heyeti üyeliği Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin açılışına kadar sürdü (21 Kasım 1949). Kuruluşu sırasında İslâm dini ve mezhepleri tarihi profesörü olarak tayin edildiği bu fakültenin teşkilâtlanmasında ve ders programlarının hazırlanmasında önemli hizmetler gördü. 5 Haziran 1954 tarihinde geçirdiği bir kalp krizi neticesinde Ankara'da vefat etti ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi. Yusuf Ziya Yörükân bütün hayatını seçkin bir ilim çevresinde geçirmiştir. İstanbul'da bulunduğu yıllarda Topkapı dışında Maltepe Gümüşsuyu mevkiinde küçük bir bağ evini ilim meclisine dönüştürmüş, bu evde Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, M. Şerefettin Yaltkaya, Hilmi Ziya Ülken, İsmail Hakkı İzmirli, Mükrimin Halil Yinanç ve Ahmet Süheyl Ünver gibi ilim adamlarıyla sohbetler yapmıştır.

Eserleri. Arapça ve Farsça'nın yanı sıra eski Türk lehçelerine de vâkıf olan Yörükân Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi ve Sebîlürreşâd'ın yanı sıra kendisinin yayımladığı veya yayımlanmasına vesile olduğu Kutlu Bilgi, Mihrab ve Millî Mecmua gibi dergilerde pek çok makale neşretmiştir (Kutluay, III/1-2 [1954], s. 93-95). 1. Heyâkilü'n-nûr Tercümesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi. Müellifin ihtisas çalışmasına ek olarak hazırladığı bu tercüme tezin özetiyle birlikte önce Mihrab dergisinde çıkmış, daha sonra kitap halinde neşredilmiş (İstanbul 1340/1924), A. Kâmil Cihan tarafından Şihabeddin Sühreverdî ve Nur

Heykelleri adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1998). Öte yandan “Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî ve Felsefesi” adlı tezinin müellif hattıyla bir nüshasının Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde bulunduğu (nr. 2325) kaydedilmektedir (Turhan Yörükân, “Giriş”, s. 4). 2. Kur’ân-ı Kerîm’den Âyetler (İslâm Esasları). Önce Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan bu çalışma (I, 5-21) aynı fakülte tarafından bir kitapçık halinde neşredilmiş (Ankara 1952), daha sonra Millî Eğitim Bakanlığı’nca yardımcı ders kitabı olarak basılmıştır (İstanbul 1953, 1956). 3. İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-i Matüridî’nin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi) (Ankara 1953). Millet Kütüphanesi’nde bulunan (Feyzullah Efendi, nr. 2155) ve Kitâbü’t-Tevḥîd adıyla İmam Mâtürîdî’ye nisbet edilen dört sayfalık bir metinle yine aynı müellife izâfe edilen, Risâle fi’l-ʿaḳāʾid adlı eserin özel bir kütüphanedeki yazma nüshasının neşir ve tercümesinden oluşmaktadır. Eserin tercüme kısmı, İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler adlı kitabın içinde de (haz. Turhan Yörükân, İstanbul 2006) notlar eklenerek yayımlanmıştır (s. 221-258). Ancak Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inin neşredilmesiyle (Beyrut 1970) risâlenin Mâtürîdî mezhebine mensup bir âlime ait olduğu anlaşılmıştır (krş. Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi, s. XXXI-XXXIII). 4. Müslümanlık. Başlangıçta ortaöğretimdeki din dersleri için hazırlanan eserin (Ankara 1957, 1961) Kur’ân-ı Kerîm’den Âyetler adlı kitapla beraber çeşitli baskıları yapılmıştır (Ankara 1993, 1997, 1998). 5. Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar. Yörükân’ın 1927-1932 yıllarında Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası’nda çıkan makalelerinden oluşan bu eseri onun hayatı ve eserleriyle ilgili bir giriş, çeşitli ekler ve notlarla birlikte Turhan Yörükân yayımlamıştır (Ankara 1998). 6. Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi. Müellifin İlâhiyat Fakültesi için hazırladığı “İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi” adlı dört kitaplık bir projenin birinci kitabını teşkil eden eser Türkân Turgut tarafından notlar eklenip yayıma hazırlanarak neşredilmiştir (Ankara 2001; İstanbul 2006). 7. İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler. Yine İlâhiyat Fakültesi’nde okutulmak üzere yazılan eseri Turhan Yörükân müellifin yayımlanmamış yazılarından derlemelerle birlikte neşredilmiştir (Ankara 2001; İstanbul 2006). Eserin çatısını, Yörükân’ın Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi’nde çıkan “Ebû Mansûr-i Mâtüridî” adlı seri makaleleri (sy. II-III [1952], s. 3-19; sy. IV [1952], s. 71-87; sy. IV [1953], s. 127-142) oluşturmaktadır. Kitabın son kısmında müellifin, Çankaya

Atatürk Özel Kitaplığı'nda bulunan (2. k. y. y., 1932, 4/238) "Müslümanlık'tan Sonra Türk Mezhepleri" adlı kitabı, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'nde çıkan bir makalesi (sy. I, 104-109), Ebû Hanîfe'nin akaid risâleleriyle İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilen tevhid ve akaid risâlelerinin müellif tarafından yapılmış tercümeleri de yer almaktadır. 8. Ebü'l-Feth Şehristânî. Yörükân'ın Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası'nda "Şehristânî" başlığıyla yayımlanan iki makalesinden (sy. 3 [1926], s. 263-314; sy. 5-6 [1927], s. 187-277) ve bu makalelerin sonundaki "Mezheplerin Tedkikinde Usul" başlıklı yazısından meydana gelmektedir (nşr. Murat Memiş, Ankara 2002). 9. Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler. Müellifin bazı İslâm coğrafyacılarının eserlerinden yaptığı kısmî tercümelerden ibaret olup Mehmet Şeker, Ali Ertuğrul, Süleyman Özkaya ve Tahsin Koçyiğit'ten oluşan bir komisyon tarafından neşre hazırlanmıştır (İstanbul 2004). Eseri yayımlayanlar kitabın baş tarafına "İslâm Coğrafya Literatürünün Teşekkülü ve Tercümesi Yapılan Eserler" başlıklı geniş bir giriş eklemiştir. 10. Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm. Müellifin, Atatürk'ün isteği üzerine tasarladığı "Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi" adlı iki kitaplık bir projenin birinci kitabını teşkil etmektedir (nşr. Turhan Yörükân, Ankara 2005). 11. Müslümanlıkta Dinî Tefrika. Yörükân'ın İlâhiyat Fakültesi öğrencileri için kaleme aldığı ders notlarıdır (nşr. Türkân Turgut - Turhan Yörükân, İstanbul 2009). 12. Alevî-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri. Müellifin Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar üzerine araştırma yaparken bu gruplardan derlediği şiirlerin, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bir defterden (nr. EI 2463) Müjgân Cumbur tarafından gerçekleştirilen çevri yazılarıdır; esere şiirlerin şairleri hakkında kısa bilgiler de eklenmiştir (nşr. Turhan Yörükân, İstanbul 2011). Bunların dışında müellifin Peygamberimiz (İstanbul 1926), Din Dersleri: İman ve İbadet (İstanbul 1926), İslâm Dini (İstanbul 1927) ve Dinimiz (İstanbul 1929) adlı ders kitapları da vardır. Yörükân'ın ayrıca İlâhiyat Fakültesi'nde okuttuğu kelâm dersleri için hazırladığı notları bulunmaktadır (AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 2847/2440; bu notların fotokopi nüshası için bk. İSAM Ktp., nr. 173396). Kerem Çavuşlu Yusuf Ziya'nın Şehristânî Adlı Makalelerinin Sadeleştirilmesi ve Değerlendirilmesi

(1996, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Murat Memiş Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları (1999, Dokuz Eylül

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2009, tercüme edenin girişi, s. XXXI-XXXIII; Osman [Nuri] Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, V, 1963-1967; Yusuf Ziya Yörükân, Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar (haz. Turhan Yörükân), Ankara 1998, hazırlayanın girişi, s. 3-40; a.mlf., Ebü'l-Feth Şehristânî: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl (haz. Murat Memiş), Ankara 2002, hazırlayanın girişi, s. IX-XVII; a.mlf., Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler (haz. Mehmet Şeker v.dğr.), İstanbul 2004, hazırlayanların girişi, s. 15-19; a.mlf., İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler (haz. Turhan Yörükân), İstanbul 2006, Murat Memiş'in girişi, s. 17-27; a.mlf., "Dinî İnkılâp ve İslâhat Hakkında", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II/73, İstanbul 1947, s. 9-10; Hilmi Ziya Ülken, "Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954)", AÜİFD, III/1-2 (1954), s. 89-91; Yaşar Kutluay, "Yusuf Zıya Yörükân'ın Makaleleri", a.e., III/1-2 (1954), s. 93-95; Yavuz Köktaş, "Yusuf Ziya Yörükân ve İslâm Dini Tarihi Adlı Eserdeki Hadîs ve Sünnetle İlgili Düşünceleri", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV/2 (2004), s. 75-93; Metin Yurdagür, "Arapkirli Hüseyin Avni", DİA, III, 330.

Turhan Yörükân

YÖRÜKLER

Anadolu ve Rumeli'de yaşayan büyük Türkmen topluluklarının ortak adı.

Yörük kelimesi "yörümek" fiilinden -k ekiyle yapılmış bir ad olup "yürüyen" demektir; sözlükte "göçebe, göçerev, göçer" mânasına gelir. Yörük kelimesinin XIV. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış ve yaygın biçimde kullanılmış olması mümkündür. XV. yüzyılın birinci yarısında yaşayan Yazıcıoğlu Ali Efendi, efsanevî Türk Hükümdarı Olcay Han'dan söz ederken onun için "sahrânişin ve göçküncü idi, yani yaban yurtlu ve yörüktü" der. Yine aynı müellif eserinin başka bir yerinde, "Ol memleketin sahraları ve bîşeleri (meşe, orman) İğdir'den yörük eviyle doldu" diyerek yörüğün hangi anlama geldiğini ve Yazıcıoğlu Kara Osman'ın oğullarına, "Olmasın ki oturak olasız ki beylik, Türkmenlik ve yörüklük edenler de kalır" öğüdünde bulunduğunun rivayet edildiğini bildirir. Burada adı geçen Kara Osman, sanıldığı gibi Osman Gazi olmayıp Akkoyunlu Beyliği'nin kurucusu Karayülük Osman Bey'dir. Âşıkpaşazâde, Şah İsmâil'in dedesi Şeyh Cüneyd-i Safevî'nin Antakya ve Halep yörelerinde yaşayan Türkmen oymakları arasında dolaşmasını "yörük'te yörürken" şeklinde ifade etmiştir. Osmanlı kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî'de, Oruç Bey Târih'inde ve Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'larda yörük adı yine aynı anlamda kullanılmıştır. Meselâ Giese'nin yayımladığı Tevârîh-i Âl-i Osmân ile onu kaynak olarak kullanan eserlerde şöyle bir cümle yer alır: "Oğuz tâifesi kim vardır itikadlı idi, göçmel yörüklerdi". Karamanoğulları Tarihi müellifi Şikârî, Germiyan Hükümdarı Ali Şah'a (Şîr) Osman Gazi hakkında, "Aslı, cinsi yok bir yörük oğlu iken bey oldu" sözünü isnat ederek Osmanlı Devleti kurucusunu asil olmayan bir göçebenin oğlu şeklinde göstermek istemiştir.

Yörük kelimesi göçebe yaşayış tarzını gösterir biçimde kanunnâmelerde zikredilir. Fâtih Sultan Mehmed'in kanunnâmesinde şöyle bir madde vardır: "Koyunlu yerli ve yörük yayla ve kışla hakkın vermeye." Diğer bir kanunnâmede, "Yörükler evvelden yörüyü geldikleri yerde yörüyeler." Sancaklara ait kanunnâmelerde şu cümle çokça geçer: "Yerlide ve yörükte resm-i ganem iki koyuna bir akçedir." Anlaşılacağı üzere "yerli" kelimesi

yörükün karşıtı olup “yerleşik hayata geçen” mânasını taşır. Yörük, Rumeli ve Anadolu’nun batı ve orta bölgelerinden başka doğu ve güneydoğu bölgelerinde yaşayan topluluklarla Suriye ve Irak’ta bulunan Türk oymakları için de kullanılır (yörükân-ı Haleb, yörükân-ı Dulkadriyye gibi). Yeni İl kanunnâmesindeki, “Zikrolunan nevâhide Dulkadriye ve Halep Türkmenleri’nden ve gayriden bazı yörük taifesi hariçten gelip bazı kurâ ve mezâri arazisinde ziraat edip, geri göçüp konup yörüklüğünde olurken, çoğu bir miktar yer ziraat etmekle onların gibi üzerlerine defteri sâbıkta resm-i caba ve bennâk kaydolunmuş yörük, yörük olduğu haysiyetten mademki yörüklükten feragat edip temekkün ihtiyar etmeye” şeklindeki kayıt bu konuda açıklayıcıdır. Yörük adı Kızılırmak’ın doğusunda ve güneydoğusunda kalan yörelerde bilinmez. Oralarda bu mânada aşiret ve göçer kelimeleri kullanılır. Son zamanlarda aşiret kelimesinin bilhassa Güney Anadolu’da hem çoğul hem tekil anlamda yörük adı yerine kullanıldığı görülür. “Evimize bir aşiret geldi”, “Evimize bir yörük geldi” demektir (bk. AŞİRET). Osmanlı tahrir kayıtlarında Anadolu, Suriye ve Irak’ta yaşayan bütün Türk toplulukları yörük adıyla nitelendirilirken Halep Türkmenleri, Dulkadır ulusu, Yeni İl ve Bozulus, varlıkları sona erinceye kadar resmî dilde daha çok kavim adları olan Türkmen adıyla anılmıştır. Hatta Orta Anadolu’ya ve batıya gelen oymaklar yerleştikten sonra da bugüne kadar Türkmen olarak anılagelmiştir. Bundan dolayı adı geçen topluluklarla XVII. yüzyıldan önce Çukurova’da yaşayan oymakları yörük adının dışında tutmak gerekir. Uluyörük, Atçekenler ve Karacakoyunlular dışında diğer yörük toplulukları Ankara yörükleri, Bolu yörükleri gibi yaşadıkları yörelerin adlarıyla anılır.

Sivas, Tokat, Amasya ve Kırşehir yörelerinde yaşayan büyük bir topluluğa Uluyörük denir. Bu topluluk Yüzdepâre, Ortapâre ve Şarkpâre diye üç kola ayrılır. Bu kümeleri teşkil eden oymaklar da bölük adını taşır. Bölüklerin hepsi XVI. yüzyılın başlarında kışlaklarında çiftçilik yapmaktaydı. Söz konusu teşkilâtın İlhanlılar devrinde kurulmuş olması muhtemeldir. Bölüklerden bazılarının Moğol menşeinden geldiği anlaşılır. Uluyörük’ü meydana getiren bölükler İlbeyli, Çepni, Ak Salur, Akkuzulu, Gerampa, Gökçeli, Şerefeddinli, Çungar (< ca’ungar = sol kol), Çavurcı, Ustacalı (Ustaclı), Dodurga, Turgutlu, Akçakoyunlu, Karakeçili, İnallı, Özlü, Alibeyli, Kuzugüllü, Karafakihli, Kırıklı, Bollu, Çaponlu, Tatlu ve Kulağuzlu’dur. Bunlardan Kırşehir yöresinde oturan Karakeçililer’in

önemli bir kısmı Eskişehir yöresine göçerek orada yerleşmiştir. Bazı Karakeçili obaları da batıya gidip Balıkesir yöresinde yurt tutmuştur. Ünlü Karakeçili halılarını dokuyan Balıkesir yöresinde oturan bu obalardır. Yine bu bölüklerden Akçakoyunlular'dan bazı obalar da Balıkesir yöresine gelip yerleşmiştir. Uluyörük oymakları sonraları kışlaklarında tamamen yerleşik hayata geçmişlerdir. Atçeken oymakları ise Karaman ilinde bulunmaktaydı. Atçekenler eski zamanlardan beri soy atlar yetiştirdikleri ve devlete vergi olarak bu atlardan verdikleri için bu adla anılmışlardır. Atçekenler Akşehir, Koçhisar, Karaman ve Ereğli arasındaki geniş bozkırda yaşıyordu. Bu kesim Turgut, Eski İl ve Bayburt adlı üç idarî birime ayrılmıştı (bk. ATÇEKEN).

II. Bayezid devrinde altı yöreye ayrılan İçel'de de önemli yörük oymakları vardı: Bozdoğan (Silifke), Yıvalı-Yuvalı (Anamur), Oğuz Hanlı (Anamur), Bozkırlı (Taşlık Silifke), Hoca Yunuslu (Gülnar), Beydili (Gülnar), Şamlı (Taşlık Silifke). İçel, Osmanlı devrinde bitmez tükenmez bir insan

kaynağı olmuştur. Buradan komşu yörelere her asırda göçler yapılmış, bu göçler çeşitli sebeplerle oralarda zayıf düşmüş Türk nüfusunu güçlendirmiştir. Kıbrıs'ın fethinden sonra İçel yöresinden zaman zaman bu adaya göçmen gönderilmiştir. Ankara yöresinin de hemen her tarafında yarı göçebe ve çoğu az nüfuslu oymaklar mevcuttu. Ankara sancağının Kasaba kazasında Yaylalı, Aziz Beyli, Karakeçili, Tosboğa, Beypazarı, Sivrihisar ve Sultanönü kazalarında Uluyörük'ten bir kol yaşamaktaydı. Bu kolun önemli bir kısmını Gençli oymağı meydana getiriyordu. Kütahya kesiminde özellikle bu sancağın Denizli yöresinde kalabalık bir yörük topluluğu yaşıyordu. Bu topluluğu meydana getiren oymaklar şunlardır: Kayı, Akkoyunlu, Bozguş, Kılcan, Akkeçili, Kaşıkçı, Toylu Müsellemanı, Avşar, Alayuntlu. Bu oymaklardan Akkoyunlu'nun (Afyon) Karahisar'da büyük bir kolu görülmektedir. Yine Karahisar yöresinde nüfusu çok Karakoyunlu adlı bir oymak vardır. Bu oymaklarla Akkoyunlu ve Karakoyunlu elleri arasında kabilevî bir münasebetin mevcudiyetine dair bir karîne yoktur. Menteşe (Muğla vilâyeti) sancağında yarı göçebe bazı oymaklar bulunuyordu. Bunlardan bazıları şunlardır: Kayı, Horzum (Orta Asya'daki Hârizm'den), Kızılca Yalınc (?), İskender Bey, Kızılkeçili, Oturak Barza, Göçer Barza ve Güne Barza. Kızılkeçililer ile Horzumlar'dan önemli kollar XIX. yüzyılda kuzeye doğru göç etmişlerdi. Kızılkeçililer bugün Balıkesir

ve Bursa vilâyetlerinde birçok köyde meskûndur. Horzumlular'a gelince onların da Aydın, Manisa (Alaşehir de dört köyde), Bursa ve Afyonkarahisar (Dinar) vilâyetlerine bağlı köylerde yaşadıkları tesbit edilebilmektedir. Bunlardan bazı obalar XIX. yüzyılda Çukurova'ya göç etmiştir. Aydın bölgesinde de XV ve XVI. yüzyıllarda Karacakoyunlu adlı bir yörük topluluğunun yaşadığı dikkati çeker. Bu topluluk çok küçük oymaklardan meydana geliyordu. İçinde Tarucular (Darıcılar), Elliciler, Çullular gibi bazı büyük oymaklar da vardı. XV ve XVI. yüzyıllarda pek çoğu yarı göçebe bir durumda olan yörüklerin önemli bir kısmı zamanla yerleşik hayata geçmiştir. Henüz yerleşemeyenler XIX. yüzyılda Çukurova, İçel, Teke (Antalya), Aydın, Saruhan ve Karesi yörelerinde toplanmışlardı.

Çukurova'da yaşayan yörüklerin başında Bozdoğan boyu ile Melemenci (Menemenci), Karahacılı, Kürkçülü, Tekeli, Alâddinli (Alâeddinli), Keşşaflı ve Yolalıroğlu adlı obaları en başta saymak gerekir. Bunlar İçel'den gelmişlerdi. Bozdoğan ve obaları aynı zamanda en kalabalık ve en varlıklı oymaklar arasında yer almıştı. XVII ve XVIII. yüzyıllarla XIX. yüzyılın ilk yarısında Orta Anadolu'dan çok sayıda yörük ve Türkmen oymağı Batı Anadolu'ya göç ederek orada yurt tutmuştur. Yine aynı asırda Aydın yöresinde yaşayan birçok oymak da Teke ve İçel sancağı yoluyla Çukurova'ya göç etmiştir. Çukurova'da Aydınlı denilen bu oymaklar şunlardır: Honamlı, Sarıkeçili, Tellibolacalı, Haytalı, Harmandalı, Bahşiş, Karakeçili, Horzum, Karakoyunlu. Bunlardan bazılarının Antalya, Aydın ve başka yörelerde kolları vardır. Teke yöresindeki en tanınmış oymaklar ise Hayta (Beyşehir yöresindeki Anamus dağlarında yaşarlar) on iki obadan meydana gelmiştir. Büyük bir oymak olan Haytalar'ın bir kolu Aydın yöresinde, diğer bir kolu Çukurova'dadır. Hayta, XVIII. yüzyıl ile XIX. yüzyılın ilk yarısında paşaların hizmetinde bulunan bir tür askerî birliğin adıdır. Birliğin kumandanına Haytabaşı deniliyordu. Honamlı (dokuz obası vardır), Farsak-Varsak (oymağın ana kolu Kozan Kadirli yöresindedir; bir kol da Aydın yöresinde yaşamaktadır; Antalya'daki Farsaklar üç obadan teşekkül etmişti), Karakoyunlu (yedi obası vardır; bu oymağın bir kolu İçel'de yaşamaktadır), Eskiyörük (yedi obası vardır), Yeni Osmanlı (yedi obası vardır), Saraçlı/Sıraçlı (dokuz obası olup Akseki yöresindeki Göktepe yaylasında yayılır) ve Sarıkeçili (Anamus dağlarında yaşamaktaydı; dört obası vardır, başka yerlerde de kolları görülmüştür). XIX. yüzyılın ikinci yarısında Aydın, Saruhan ve Karesi'de yaşayan yörük oymaklarından en

önemlileri şunlardır: Karatekeli (İzmir yakınlarında, Karesi, Aydın ve Saruhan yörelerinde), Hayta (Aydın yöresinde büyük bir oymaktır), Saçıkaralı, Karaçakal, Bulacalı (Aydın yöresinde), Kaçar (Aydın, Söke), Horzum, Gökmûsâlı (Saruhan), Kızılkeçili, Sarıtekeli (Nazilli-Denizli arasında), Burhanlı (Karesi sancağında birçok köyde yerleşmiştir), Eskiyörük, Harmandalı, Kocabeyli (Aydın ve Bursa sancaklarında), Kılaz (Karesi sancağının birçok köyünde), Kubaş (büyük bir oymak olup Karesi'de yerleşik hayata geçmiştir), Yağcıbedir (Karesi sancağının Sındırgı, Kepsut, Bigadiç, Ayazment kazalarına bağlı köylerde yerleşmiştir).

Anadolu'da bulunan yörükler, XV ve XVI. yüzyıllara ait tahrir defterlerine göre yarı göçebe bir hayat tarzı içindeydiler. Bu yörükler umumiyetle kışlaklarında çiftçilik yapmakta ve yaylaklarında hayvanlarını otlatmaktaydı. Yörüklerden toprağı olmayan oymaklar bu yüzyıllarda çoğunlukta değildi. Çiftçilik yapmayan yörüklerin önemli bir kısmı Toros dağlarında yaylaya çıkardı. Bunlar kışın deniz kıyısına veya denize yakın yerlere inerek çadırlarda yahut taştan yapılmış evlerde kışı geçirirlerdi. Bu yörükler daha çok keçi yetiştirirdi; davarlarından elde ettikleri yağ, peynir kıl ve gönü satarlardı. Yün dokumacılığı yaygındı. Yağcıbedir, Karakeçili, Yuntdağı yörüklerinin dokudukları halılar bugün de kıymetli halılar arasında yer alır. Alanya (Alâiye) yörüklerinin iktisadî hayatı hayvancılıktan çok ticarete dayanıyordu. Bu yörükler develeriyle Koçhisar gölüne gidip tuz satın alıyorlardı.

Türk oymaklarının devlet karşısındaki durumuna gelince, devlet onlara zengin gelir getiren reâyâya mensup topluluklar gözüyle bakıyordu. Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılda oymaklara mensup gençlerden askerî birlikler teşkil ederek hizmetinde kullanmaya ihtiyaç duymamıştır. Bu ihtiyacı XVII. yüzyılın sonlarındaki savaşlarda ortaya çıkmıştı; bunlar Avusturya ve müttefikleriyle yapılan savaşta istihdam edilmişlerdi. Aslında Osmanlılar, kendi hâkimiyetleri öncesinde dirlik sahibi olan oymak mensuplarını yerlerinde bırakmışlardı. Timar, zeâmet ve bazan has tasarruf eden bu kişilerin çoğu eski boy beylerinin, yüksek hânedan ve ailelerin çocuklarıydı. Oymaklar malî bakımdan önemli bir ünite teşkil ettiklerinden bunların bulunduğu yerlerde kadılıklar ve sancaklar kurularak idarî ve malî bir teşkilât meydana getirilmişti. Aydın yöresindeki Karacakoyunlu

topluluğu ile Ankara yörükleri idarî bakımdan kaza statüsündeydi.

Halep Türkmenleri XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Halep eyaletinin sancakları arasında yer almıştır. Sivas'ın güneyinde şimdiki Kangal ilçesinde oluşturulan Yeni İl önce eminler, ardından voyvodalar tarafından yönetilmiştir. Oymak topluluklarının voyvodalarına Türkmen ağası da deniliyordu. Diyarbekir bölgesindeki Bozulus'a Kanûnî Sultan Süleyman devrinde idarî bir şekil verilmemişti. Bu ulus, XVII. yüzyılın başlarında dağılarak Batı yörelerine geldiğinde oralarda idarî ve malî teşkilâtın içine alınmıştı. Oymakların hem idarî teşkilât içine alınması, hem de bunun dışında bırakılanlarının padişaha ve aile mensuplarına ait haslara bağlanması bu anlamda önemlidir. Aydın yöresindeki Karacakoyunlu topluluğu ile Menteşe, Kütahya, Hamîd ve Teke sancaklarında yaşayan yörükler padişahların "has raiyetleri" idi. Atçeken topluluğu II. Selim'e kadar şehzadelerin hassı idi. Yalnız Ankara

yörüklerinin vergileri Ankara sancak beyine aitti. Halep Türkmenleri vâlide sultanların paşmaklık hassını teşkil ediyordu. Yeni İl'in geliri ise ilk önce Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesinin, daha sonra da III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'ın Üsküdar'da yaptırdıkları hayrata vakfedilmiştir.

Oymaklardan alınan vergiler onların iktisadî faaliyetlerinin tarzına ve derecesine göre değişik bir görünüm arzeder. Bununla beraber hepsinde ortak olan bazı vergiler vardır. Bunlar âdet-i ağnâm, resm-i arûsâne, bâd-ı hevâ ve resm-i yavadır. Âdet-i ağnâm (koyun vergisi) iki koyuna 1 akçedir. Gerdek akçesi de denilen resm-i arûsâne evlenen kızdan veya kadından alınmaktaydı. XVI ve XVII. yüzyıllarda kızdan 60, kadından 30, bazan 40 akçe tahsil ediliyordu. Bu umumi vergilerden başka oymakların kendi ekonomik faaliyetleriyle geleneklere bağlı bazı özel vergiler de vardı. Oymaklar arasındaki vergi mükellefleri yerleşik reâyâda olduğu gibi mücerret ve hâne diye ikiye ayrılır. Mücerret bekâr olup baba ocağında oturan, kazanca sahip mükellefe denilmektedir. Hâne ile de toprağı veya davarı olan aile reisleri kastedilirdi. Birçok yörük topluluğunda imam ve müezzin gibi din görevlilerinden başka müderris ve fakihler de görülmektedir. Bunlar vergiden muaftı; çok yaşlılar (pîr-i fânî), gözleri görmeyenler, sağırlar ve akıl hastalarından da vergi alınmazdı.

Anadolu dışında Rumeli kesiminde de yörükler özellikle yerleşme tarihi açısından önemli rol oynamıştır. Osmanlılar sürgün olarak Rumeli'ye gruplar halinde yörük yerleştirmiştir. Bu sürgünlerle ilgili sadece bir iki olay vekāyi'nâmelere aksetmiştir. Yıldırım Bayezid, Saruhan'daki yörükleri tuz yasağına riayet etmedikleri bahanesiyle Filibe yöresine göçürmüştü. Saruhanlı denilen bu topluluğun başında Paşa Yiğit Bey bulunuyordu. Paşa Yiğit daha sonra Yıldırım Bayezid'in en tanınmış kumandanları arasında yer almıştır. Yine aynı hükümdar zamanında Timur istilâsı üzerine Anadolu'dan Rumeli'ye pek çok insan gitmiştir. Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'da bundan dolayı Rumeli'nin şenlendiği belirtilir ve, "Eğer soruverecek olurlarsa Rumeli'nin aslı Anadolu'dandır" denilir. Yıldırım Bayezid'in oğlu Çelebi Sultan Mehmed yine Filibe dolaylarına İskilip yöresinde yaşayan Moğol kalıntısı Tatarlar'ı göçürmüştü. Çelebi Mehmed'den önce Emîr Süleyman veya Mûsâ Çelebi'nin yahut babaları Yıldırım Bayezid'in Tatarlar'dan başka bir zümreyi Rumeli'ye geçirmiş olduğu tesbit edilebilir. II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed döneminde Rumeli'ye sürgün gönderildiğine dair vekāyi'nâmelerde bilgi yoktur. Yalnız II. Bayezid'in tehlikeli bir isyan çıkaran Safevî taraftarı Tekeliler'den (Antalya yöresi köylüleri) İran'a gitmeyip ele geçenleri Mora yarımadasına sürdürdüğü bilinmektedir. Tahrir defterlerinde birçok yörük oymağının Rumeli'ye yollandığına dair bilgilere rastlanır.

Osmanlı Devleti, Rumeli'ye sürdüğü yörük topluluklarını yardımcı askerî birlikler halinde teşkilâtlandırmıştır. Fâtih Kanunnâmesi'nde "Kānûn-ı Yörükân" bahsinde bu teşkilât hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgilere göre yörük kollarının her birine mensup yirmi dört neferden biri eşkinci, üçü çatal, yirmisi yamak sayılmıştır. Eşkinci sefere giden demektir. Eşkinci cebelü olup sefere katıldığında gönderi (kargı), kılıcı, yayı ve kalkanı yanında bulunacaktır. On eşkincinin sefer esnasında bir orta beygirleri ve bir çadırları vardır. Üç kişi olan çatalların görevi kesin biçimde tesbit edilememektedir. Çatal, eşkincinin yardımcılarını veya yedek kadrolarını ifade etmiş olabilir. Yamaklar ise eşkinciye para verip onun sefere gitmesini sağlamaktaydı. XVI. yüzyılda bunlardan her biri sefere gidecek eşkinciye 50 akçe vermekle mükellefti. Yamaklara bundan dolayı "ellici" de denilirdi; ancak sefer dışında bu para verilmiyordu. Yamaklar da bu parayı ektikleri ürünü veya yetiştirdikleri hayvanları satarak temin ediyorlardı. XVII. yüzyılın başlarında bu takım otuz kişiden oluşmuş ve ocak adıyla anılmıştır.

Otuz kişilik bir ocakta beş eşkinci vardı, kalan yirmi beş kişi de yamaktı. Bir yörük birliğinde birçok ocak mevcuttu. Yine Fâtih Kanunnâmesi'nde eşkinci, çatal ve yamakların mîrî için arpa ve saman nakli ile hisar yapmaktan ve diğer avârız hizmetlerinden muaf tutuldukları yazıldığı gibi eşkincinin eşkin ettiği (sefere gittiği) yılda sâlârlık (üründen alınan hisse) vergisini vermeyeceği de kaydedilmiştir. Ayn Ali Efendi eşkincilerin seferlere gittikleri yıllarda âdet-i ağnâmı da vermediklerini belirtir. Yörük birliklerinin başında subaşıları bulunuyordu. Subaşıların vazifesi birliğin varlığını, teşkilâtını, korumasını sağlamak ve görev yerine iletmektir. Eğer hizmete tayin edilenlerden gelmeyen olursa subaşılar onları merkeze bildirirlerdi. Vazifelerinde kusuru görülen subaşılar cezalandırılırdı. Subaşı dışında idareci olarak çeribaşılarına rastlanır. Bunların sayısı her birlikte farklıydı.

Yörük birliklerinin vazifelerine gelince bunlar gemiler için ormandan ağaç kesmek, hisarların tamirinde bulunmak, top arabalarını çekecek mandaları sürmek, top güllelerinin yapımında ve taşınmasında hizmet etmek için demir madenlerine gitmek, köprü tamir etmek gibi işlere memur ediliyorlardı. Buna göre yörükler tamamen yardımcı askerî birlikler konumundaydı. Bunlar su yolu ile cami tamiri gibi askerlik dışı işlere de gönderiliyorlardı. Sefere gitmedikleri yılda bedel akçesi adıyla her ocaktan 600 akçe alınır, toplanan bedel akçesi hazineye yatırılırdı. Sefere "eşen" her eşkinci altı aylık azığını yanında taşımak mecburiyetindeydi. Bu birliklerin Astarhan (1569) ve Kıbrıs (978/1570) gibi uzak yerlere yapılan seferlere katılıp bazı istihkâm işleriyle görevlendirildiklerine dair kayıtlar vardır. Hizmetler bazan onlara ağır geldiği için istenilen yere gitmedikleri de vâkidir. Hizmete gitmeme karşılığında devlete para teklif ediyorlar veya celeplik yaparak yahut celep olduklarını ileri sürerek memur edildikleri işlerden kurtulmaya çalışıyorlardı. Emirleri dinlememekte ısrar edenler yakalanıp küreğe konulmak üzere İstanbul'a gönderiliyordu.

Rumeli yörüklerinin yedi yardımcı askerî birliği şunlardır: Kocacık, Naldöken, Ofcabolu, Selânik, Tanrıdağı, Vize, Yanbolu. Kocacık yörükleri güneyde Edirne'den başlayıp Kırklareli, Yanbolu, İslimye, Burgaz, Şumnu, Osmanpazarı, Varna, Silistre, Köstence yörelerindeki köylerde oturmaktaydı. Topluluğun adının nereden geldiği bilinmemektedir. 1543'te 132, 1584'te 179 ocak bulunduğu, bu sayıların 1609'da 168'e, 1642'de on

sekiz ocağa düştüğü görülür. Bu birliğin Kıbrıs seferine (1570) katılmaya memur edildiğine, ardından Rudnik demir madeninde top güllesi imaliyle görevlendirildiğine (1572), fakat onların bu görevi yerine getirmekten kaçındıklarına dair bilgiler vardır. Kocacık yörükleri 984'te (1576) Bender ve Akkirman kalelerinin tamirine de gönderilmiştir. Naldöken yörüklerinin yurtları Bulgaristan'da olup bu ülkenin Tatarpazarı, Kızılağaç, Filibe, Yanbolu, Ahyolu, Şumnu, Çirmen, Varna, Aydos, Niğbolu, Hasköy, Kızanlık, Yenice-i Zağra ve Eskihisar Zağra yörelerinde oturmaktaydılar. 1543'te 196 ocak, 1603'te 243 ocak halinde teşkilâtlanmışlardı; toplam sayıları bu tarihte 6500 dolayındaydı. Bütün Naldöken yörüklerinin 1603'te 50.000 kişi olduğu tahmin edilmektedir. Fakat 1609'da Naldöken birliği 243 ocaktan 112 ocağa düşmüştür. Bu husus muhtemelen, uzun süren Avusturya savaşı ile Anadolu'da

çıkan isyanların yol açtığı olumsuz etkilerle ilgilidir. Ofcabolu yörükleri Üsküp'le İştip arasındaki yörenin adından dolayı bu şekilde anılmışlardır. Bu bölgeye Mustafa ovası adının verildiği görülür. Ofcabolu yörükleri 1560'ta seksen sekiz ocaktı. Bu ocakların otuz biri İştip, yirmi beşi Pirlepe, on sekizi Üsküp, on dördü Ostrova yörelerinde bulunmaktaydı. Diğer ocaklar birer ikişer Yanbolu, Tatarpazarı, Tırnova, İhtiman, Filibe ve Silistre'ye dağılmış durumdaydı. Ofcabolu yörükleri birliklerin nüfusça en azı olup yine 1560'ta hizmettekilerin sayısı 2705'tir. 1565'te, Sigetvar seferi arefesinde diğer birliklerin ocak sayıları bildirildiği halde bunların hakkında bir bilgi bulunmaz. Sefer arefesinde Ofcabolu yörükleri Selânik yörükleri gibi su sığırı sevkiyle görevlendirilmiştir. 1573'te Dukakın sancağındaki demir madeninde top güllesi dökmeye memur edilmişlerdi. Ayn Ali Efendi de Ofcabolu yörüklerinin seksen sekiz ocaktan ibaret olduğunu yazmıştır.

Selânik yörükleri Rumeli kesimindeki grupların en büyüğüdür. Bu yörüklerin kalabalık kısmı Makedonya ile Teselya'da yaşamakta, az sayıdaki Selânik yörüğü de Bulgaristan ve Dobruca'da bulunmaktadır. 1543'te bu birlik 500 ocaktı. Bunlardan 117'si Yenişehir'de, altmışı Çatalca'da, kırk yedisi Avrathisarı'nda, otuz altısı Florina'da, otuz beşi Kalemeriye'de, otuz üçü Serfice'de, yirmi sekizi Ustrumca'da, yirmi altısı Silistre'de, geri kalanları da başka yerlerde oturmaktaydı. 1560'ta Selânik yörükleri 552 ocağa sahipti. Fakat XVII. yüzyılın başlarında diğer birliklerde olduğu gibi ocak sayısı kırk bire düştü. XVII. yüzyılın ikinci

yarısında Evliya Çelebi, Selânik yörükleri hakkında bilgi verir, onların her yerde aranılan ve beğenilen aba ve şayak dokuduklarını yazar. Selânik yörükleri XIX. yüzyılın başlarında da varlıklarını sürdürmekte, Ustrumca, Drama, Serez ve diğer yerlerde yaşamakta, beyleri de Selânik'te oturmaktaydı. Selânik yörükleri 1558'de su yolu tamirine, 1565'te top arabalarına koşulacak mandaları sürmeye, 1572'de Selânik Kalesi'nin yapımına, ertesi yıl donanma hizmetine, 1575'te Navarin Kalesi'nin inşasına yollanmışlardı. 991'de (1583) İran seferine gitmeye çağrılmışlarsa da maddî imkânsızlıkları yüzünden bu sefere katılamamışlardır. Bunun üzerine Selânik yörüklerinin oturduğu yerlerin kadılarına hükümler gönderilip sefere gelmeyen eşkincilerden 600'er akçe alınması istenmişti. Selânik yörükleri Evliya Çelebi'ye de hepsinin seferlerde top çekmeye devam ettiğini söylemişlerdi.

Diğer bir büyük grup olan Tanrıdağı yörüklerinin adının nereden geldiği tartışmalıdır. Tanrıdağı yörükleri 1543 ve 1565'te 323 ocağa sahiptiler. XVII. yüzyılın başlarında Ayn Ali Efendi de aynı rakamı vermiştir. Bu yörükler çok yayılmış olup Kavala, Drama, Serez, Demirhisar, Rusçuk, Tırnova, Hezargrad, Niğbolu'da yoğun bir şekilde yaşarlardı. Fakat bir mühimme belgesinde Tanrıdağı yörüklerinde 987'de (1579) 419 Eşkinci Ocağı'nın bulunduğu bildirilir. 1543'te Tanrıdağı yörüklerinden altmışı Gümülcine'de, elli sekizi Yenice-i Karasu'da, kırk altısı Yenice-i Kızılağaç'ta, otuz üçü Drama'da, otuz ikisi Varna'da, on beşi Silistre'de, on üçü Tırnova'da, on ikisi Şumnu'da, kalanları da Bulgaristan'ın diğer yerlerinde yaşamaktaydı. Bunların eşkinci ve yamaklarının toplamı 1584-1591 yıllarında 16.835 kişi idi. Tanrıdağı yörüklerinin bütün nüfusunun 100.000 olduğu tahmin edilmiştir. 1575'te Bosna'daki demir madeninde gülle dökmelerinin istendiği, fakat oraya gitmedikleri, 1581'de aynı hizmet için tekrar görevlendirildikleri, 1583'te İstanbul surlarının tamirine çağırıldıkları, 1604'te Banaluka demir madeninde gülle dökmeye gönderildikleri bilinmektedir.

Vize yörükleri yörük yardımcı askerî birlikleri arasında sayıca en az olanıdır. Bunlar umumiyetle Paşa-ili (Paşa livâsı) sancağında yaşamaktaydı. 1543'te 105, 1557'de 106, 1565'te 105 ocak idiler. Bu ocaklardan yirmi üçü Hayrabolu'da, yirmi biri Vize'de, on ikisi Çorlu'da, on biri İncüğez'de, dokuzu Kırklareli'nde (Kırkkilise), sekizi de Edirne'de oturmaktaydı. Vize

yörüklerinin ocak sayısı devlet idaresinin zayıflaması, isyanlar ve savaşlar yüzünden 1609'da altmış altıya, 1642'de otuz üçe düşmüştür. Bunlar 1565'te gemi hizmeti, 1569'da Ejderhan seferi, 1573 ve 1574'te donanma hizmetiyle, 1577'de Bender Kalesi'nin, 1584'te Edirne'deki Sultan Selim Camii'nin tamiriyle görevlendirilmişti. Yanbolu yörükleri 1565'te 126 ocak idi. Ayn Ali Efendi Yanbolu yörüklerini de listesine almakla beraber Vize yörükleri gibi Yanbolu yörüklerinin kaç ocak olduğunu bildirmemiştir. Yanbolu, Bulgaristan'da bir şehir olup Yeni Zağra ile Burgaz arasında, İslimye'nin güneyinde bulunmaktadır. Yanbolu yörükleri hakkında hiçbir defter olmadığından onların nerelere yayıldıkları bilinmemektedir. Bu yörükler de 1566'da Avusturya'ya açılan seferde hizmet etmeye çağırılmış, 1579'da Bosna'daki Baç demir madeninde top güllesi dökmekle görevlendirilmişlerdi. Onlar da Selânik ve Naldöken yörükleri gibi çağırıldıkları 1583'teki İran seferine katılamadıkları için nöbetçi eşkincilerden 600'er akçe istenmişti. Koçi Bey Risâle'sinde Rumeli'de evvelce 40.000 yörük ve müsellem bulunduğunu, sefer oldukça onlardan nöbetleşe 5-6000 kişinin sefer mühimmatını gördüğünü bildirir. Yine Koçi Bey'e göre 1000 (1591) yılından sonra yörüklerin düzeni büsbütün bozulmuş ve yörüklerle müsellemler mukātaaya bağlanmıştır. Bunun üzerine onların göreceği hizmetleri timar sahipleri görmeye başlamıştır. 1683'ten sonra Avusturya ve müttefikleriyle yapılan savaşlarda yörük birlikleri yeniden teşkilâtlandırılmış ve kendilerine evlâd-ı fâtihân adı verilmiştir. Bunlar Tanzimat devrinde 1845'te vergiye ve askerlik mükellefiyetine tâbi tutulmuş, daha sonra teşkilât tamamen kaldırılmıştır (bk. EVLÂD-ı FÂTİHÂN).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 8, 23, 32, 40, 49, 51, 79, 98, 121, 153, 165, 272, 327, 337; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 5, 8; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Al-i Selçûk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, vr. 27a-b; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 42; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 26, 40; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, s. 140; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930; Kâmil Su, Balıkesir Civarında

Yörük ve Türkmenler, İstanbul 1938; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan’da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, tür.yer.; Hikmet Şölen, Aydın İli ve Yörükler, Aydın 1945; İbrahim Gökçen, Saruhan’da Yörük ve Türkmenler, İstanbul 1946; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli’de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957; Hikmet Çevik, Tekirdağ Yürükleri, İstanbul 1971; Ali Rıza Yalman, Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, I-II; Mehmet Eröz, Yörükler, İstanbul 1991; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992; Halil İnalcık, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, s. 97-136; Yörük. Nomadenleben in der Türkei (ed. A. Kunze), München 1994; Vahid Çabuk, “Yörükler”, İA, XIII, 430-435; Barbara Kellner-Heinkele, “Yörük”, EI^2 (İng.), XI, 338-341.

Faruk Sümer

YUGOSLAVYA

Balkanlar’da 1990’lı yıllarda dağılan federal devlet.

Yugoslavya’nın (Güney Slavlar ülkesi) kuruluşu, bölgede Osmanlı döneminin resmen sona ermesiyle gerçekleşmiştir. Balkanlar’ın kuzeyinden güneydoğusuna kadar uzanan Yugoslavya’nın yüzölçümü 255.804 km² idi. Kuzeybatıda İtalya,

kuzeyde Avusturya ve Macaristan, doğuda Romanya ve Bulgaristan, güneyde Yunanistan ve Arnavutluk ile komşuydu. Batıda Adriya deniziyle 2092 kilometreyi bulan bir kıyıya sahipti. Ülkede 31 Ocak 1921 tarihinde yapılan sayımda nüfusu 11.984.911; 1931’de 13.934.038; 1948’de 15.772.098; 1953’te 16.936.573; 1958’de 18.220.000; 1981’de 22.424.711 olarak tesbit edilmiştir. Çok uluslu (multietnik) bir yapıya sahip olan ülkede 1981’de 8.140.452 Sırp; 4.428.005 Hırvat; 1.999.957 Boşnak (müslüman); 1.753.554 Sloven; 1.730.364 Arnavut; 1.339.729 Makedon; 1.219.045 Yugoslav; 579.023 Karadağlı; 426.886 Macar; 101.191 Türk; 80.334 Slovak; 36.185 Bulgar; 19.625 Çek; 15.132 İtalyan; 12.813 Ukraynalı vardı (Enciklopedija Jugoslavije, IV, 596-602). Ancak bu veriler müslümanlara hiçbir zaman inandırıcı gelmemiştir. Ülkenin resmî dili Sırpça-Hırvatça idi. Makedon ve Sloven dilleri de kendi cumhuriyetlerinde resmî dil olarak kullanılmaktaydı. Millî azınlık statüsündeki Arnavutlar, Türkler, İtalyanlar, Macarlar ve diğer etnik gruplar yaşadıkları bölgelerde kendi dillerini konuşabilir, okullarda kendi dillerinde ilk okul ve lise seviyesinde sınıflar açabilirlerdi. Dinler arasında en büyük grupları Ortodoks, Katolik ve müslümanlar teşkil ediyordu. Bunları Sırp Ortodoks kilisesi, Roma Katolik kilisesi ve merkezi Saraybosna’da bulunan İslâmî idare (Vrhovno Islamsko Starješinstvo Jugoslavije) temsil etmekteydi. Daha başka küçük dinî cemaatler de vardı. Ülkenin başşehri Belgrad’dı (Beograd) (1.576.124). 1990-2001 yılları arasında diğer önemli şehirler Zagreb (706.770), Üsküp (Skopje, 444.750), Novi Sad (299.294), Saraybosna (Sarajevo, 297.416), Ljubljana (275.881), Niş (250.518), Priştine (230.000), Split (189.388), Rijeka (167.964), Podgorica (Titograd, 118.059) ve Dubrovnik’ti (42.641).

Yugoslavya’nın teşkili, Osmanlı hâkimiyetinin son dönemlerinde bölgedeki Avusturya-Macaristan ile Sırbistan arasındaki anlaşmazlıklar, Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı yıllarındaki siyasî gelişmelere dayanır. Balkan savaşlarının ardından 30 Mayıs 1913 Londra Antlaşması ile Kosova vilâyeti Sırbistan’a terkedildi. Ağustos 1913 Bükreş Antlaşması ile günümüzde Makedonya topraklarına ait Üsküp ve Manastır’ı içine alan Vardar Makedonyası da Sırbistan’a katıldı. Bir yandan da Avusturya-Macaristan, 1908 Jön Türk ihtilâlinden sonra Bosna-Hersek’i resmen kendi hâkimiyetine almıştı. Osmanlı Devleti’ne yönelik taleplerini gerçekleştiren Sırbistan’ın millî hedefleri arasında Bosna-Hersek en ön sırada yer alıyordu. 1914’te Avusturya-Macaristan veliahdının Saraybosna’da uğradığı suikast Avusturya-Macaristan ile Sırbistan arasında anlaşmazlığa yol açtı ve I. Dünya Savaşı’nı ateşleyen fitil oldu. 1915 yılının ilkbaharında Paris’te ilk olarak, Ante Trumbić başkanlığında Avusturya-Macaristan göçmenleri tarafından bir Yugoslav heyeti kuruldu. 26 Nisan 1915’teki Londra Antlaşması ile müttefik ülkeler tarafından Sırbistan’a Bosna-Hersek, Slavonija, Srem, Bačka, Güney Dalmaçya ve Kuzey Arnavutluk bölgeleri teklif edildi. Ancak Makedonya teklif edilmediği için Sırbistan bu anlaşmaya pek yanaşmadı.

Dönemin Sırp hükümeti başkanı Nikola Pašić ile Yugoslav heyeti arasında uzlaşma sembolü olarak 20 Temmuz 1917’de Korfu Bildirgesi kabul edildi ve kurulacak yeni devletin Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı olması kararlaştırıldı. Bu devlet anayasal, demokrat ve parlamenter monarşi ilân edecek, başında Karacorceviç (Karadordević) hânedanı bulunacak, Sırp, Hırvat ve Sloven halklarından oluşan üç ayrı millet telakki edilecekti. Ekim 1918’de Zagreb’de Sloven, Hırvat ve Sırp Ulusal Konseyi kuruldu. 29 Ekim 1918’de Hırvat Meclisi, Viyana ve Budapeşte ile ilişkileri tamamen kesti. 25 Kasım 1918’de Novi Sad’daki Büyük Millet Meclisi tarafından Baranja, Bačka ve Banat’ın Sırbistan’a ilhakı kararlaştırıldı. Bir gün önce de Srem ve Ruma aynı kararı almıştı. 26 Ekim 1918’de Podgorica’daki (Karadağ) Büyük Millet Meclisi, Petrović-Njegoš hânedanına son verip Sırbistan’a bağlanmaya karar verdi. 28 Ekim’de Bosna-Hersek’te de buna benzer bir karar alındı. 25 Ekim 1918’de Zagreb’deki ulusal konsey tarafından Avusturya-Macaristan idaresindeki Slavlar’a ait toprakların Sırbistan’a katılması kararlaştırıldı.

Balkan savaşları sonrasında olduğu gibi I. Dünya Savaşı sonrasında da Sırbistan en kârlı çıkan devletlerden biri oldu. Almanya ve Bulgaristan'ın saldırısına uğrayan Sırbistan bu savaştan epeyce yorgun çıktı. Ancak savaşın ardından Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dağıldı ve imparatorluktan ayrılan Slavlar'ın Sırbistan'la birleşmesiyle Yugoslavya'nın kuruluşu için ilk temel atılmış oldu. Bu birleşme neticesinde 1 Aralık 1918'de anayasa ile yönetilen Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı olarak görülen devlet kuruldu (1918-1929). Kurulduğu döneme ait bilgilere göre bu yeni devletin yaklaşık 250.000 km² toprağı üzerinde 12.000.000 nüfusu vardı. Kralın Sırp olduğu bu devletin kuruluşunun ardından 1920'lerde Sırplar'ın diğer uluslara karşı ayrıcalıklı konumunu güçlendirmesi, Hırvat ve Slovenler'in Katolik olması, Hırvatistan ve Slovenya'nın Sırbistan egemenliği altında kalması gibi sebeplerle iç karışıklıklar çıktı. 20 Aralık 1918'de Stojan Protić başkanlığında ilk hükümet kuruldu. Bu dönemde önde gelen Sırp, Hırvat ve Sloven siyasî partileri arasında Jugoslovenska Muslimanska Organizacija (JMO) adlı müslüman Boşnak siyasî partisi de aktif rol oynadı. Devlet otuz üç bölge, okrug (il), srez (ilçe) ve belediyeden meydana gelmekteydi.

28 Haziran 1921'de kralın iç ve dış dünya ile ilgili yetkilerini belirleyen ilk anayasa kabul edildi. İktidardaki Sırp radikallerle muhalefetteki Hırvat asıllı milletvekilleri arasındaki anlaşmazlıklar ve özellikle 1928'de Sırp radikal Puniša Račić'in Hırvat asıllı üç milletvekilini öldürmesi ülkeyi büyük bir istikrarsızlığa sevketti. Ardından Hırvat siyasetinin başına Vlatko Maček gelince Hırvat bloku Belgrad ile ilişkilerini yumuşatmaya yöneldi. Devletin egemenliğini oluşturan Sırp, Hırvat ve Slovenler'in anlaşmazlıkları ve birbirlerini yadırgamaları sebep gösterilerek bunları birleştirmek ümidiyle Kral Aleksandar tarafından 6 Ocak 1929'da anayasa kaldırıldı ve kral diktatörlüğü kuruldu. 3 Ekim 1929'da devletin adı Krallık Yugoslavyası (Kraljevina Jugoslavija [1929-1941]) şeklinde değiştirildi. Bu durum karşısında Hrvatska Stranka Prava adlı partinin bazı milletvekilleri yurt dışına gidip oralarda Hırvat "ustaş" gruplarını kurdu. Devlet on bölgeye ayrıldı ve 1931'de Yugoslavya kralı tarafından anayasa uygulamaya konuldu.

Hırvatistan'daki Sırplar'ın "Yugoslavlık" anlayışıyla ilgili tutumu Hırvatlar'ı rahatsız ediyordu. Slovenler için de aynı durum söz konusuydu.

Buna rağmen Sırp, Hırvat ve Sloven millî unsurlarından başka hiçbir etnik grup resmen tanınmadı. Öte yandan Sırbistan'ın yönetimindeki Vardar Makedonyası (bugünkü Makedonya) Güney Sırbistan adı altında üç idarî birime (Skoplje, Bitola ve Štip) ayrıldı. Kosova ve Makedonya'da bulunan Arnavutlar'la Makedonlar da müstakil birer etnik unsur olarak benimsenmedi. Bosna-Hersek'teki müslüman Boşnaklar ise Sırp veya Hırvat diye tanındı. Bu arada Sırplar'ın idaresindeki Krallık Yugoslavyası'nın bir parçası olan Karadağ politik kimliğini kaybetti. Sırbistan ve Ortodoks kilisesi arasındaki yakın ilişkiler sebebiyle Karadağlılar, etnik kimlikleri açısından kendilerini Sırplar'ın bir parçası olarak görmekle bağımsız bir

Karadağ halkı kalmak arasında kararsız bir tutum sergilediler.

İtalya, Almanya ve Macaristan'ın desteğiyle Hırvat "ustaş"ları ve Makedon VMRO radikalleri tarafından Kral Aleksandar Karacorceviç'e 9 Ekim 1934'te Marsilya'da bir suikast düzenlendi, kral ve Fransa Dışişleri bakanı öldürüldü. Henüz küçük bir çocuk olan veliaht II. Petar yerine Knez Pavle liderliğinde üçlü bir idare kuruldu. Mayıs 1935'teki seçimleri Sırp Radikal Partisi ve onun başkanı Milan Stojadinović kazandı. Vatikan ile antlaşma imzalayan Milan Stojadinović dönemin faşist devletleri olan İtalya ve Almanya ile yakınlaşma niyetindeydi. İngiltere'nin baskısı neticesinde Stojadinović istifa etti ve Dragiša Cvetković yeni hükümetin başkanlığına, Vlatko Maček de yardımcılığına getirildi. Cvetković-Maček anlaşması neticesinde 26 Ağustos 1939'da Hırvatistan Banlığı ilân edildi ve ilk banı Ivan Šubašić oldu. Cvetković-Maček anlaşması ile Bosna-Hersek bölgesi Sırplar ve Hırvatlar arasında bölüşüldü, müslümanlar geleceği belirsiz bir toplum haline getirildi. Bosna-Hersek'in I. Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslavya'ya dahil edilmesiyle müslüman dinî cemaatler problemi de ön plana çıkmıştı. Çünkü Bosna-Hersek dışında da müslüman cemaatler mevcuttu. Avusturya-Macaristan tarafından 1909'da hazırlanan kanun 1930 yılına kadar uygulandı. Ayrıca Sırbistan, Makedonya, Kosova ve Karadağ'ı kapsayan ayrı bir dinî teşkilât vardı. 1936'da yeni bir kanunun ve anayasanın kabulü ile reîsülulemânın fonksiyonuna yeni bir düzen getirildi ve resmî ikametgâhı Saraybosna oldu. M. Spaho liderliğindeki İslâm teşkilâtı dinî cemaat içindeki yerini korudu. Bu teşkilâtın amacı hem Bosna-Hersek hem de Yugoslavya'nın diğer bölgelerindeki müslüman toplumun

kimliğini korumak ve tarihî eserleri yaşatmaktı.

Yeni kurulan devletin toplam nüfus bakımından üçüncü milleti olan Kosova halkı (Arnavutlar), 10 Eylül 1919 St. Germain Antlaşması'na göre, "1 Ocak 1913 tarihinden önce Sırp işgaline uğrayan milletlerin temel insan hakları yoktur" maddesine dayanarak geleceği belirsiz bir duruma itildi. Krallık Yugoslavyası döneminde Boşnak, Türk ve Arnavut müslümanların çabalarına rağmen azınlık statüsü değişmedi; müslümanların büyük bir kısmı çaresizlik içinde Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldı. 1919-1941 yılları arasında, Kosova'daki Arnavutlar ve bütün müslüman unsurların büyük bir kısmı İlija Garašanin'in "Načertanije"si doğrultusunda göçe tâbi tutuldu, bir kısmı da çeşitli eziyetlere uğradı. Müslüman unsurlar için gereken siyasî dayanak ortadan kalkmıştı ve bunlar bölgenin yerli halkı gibi değil Osmanlı Devleti'nin geride bıraktığı kitleler olarak görülüyordu. Bundan dolayı Krallık Yugoslavyası döneminde bölgede en bâriz istikrarsızlık Kosova ve Batı Makedonya'da ortaya çıktı. Yine bu dönemde Kosova'nın sosyal ve etnik yapısında değişmeler meydana geldi. Doğu Makedonya'daki Türk nüfusun da hemen hemen tamamı göç ettirildi. Aynı dönemde bölgeye kolonizasyon programı uygulandı ve çeşitli yerlerden özellikle Kosova'ya hıristiyan halk yerleştirildi. Ülkenin kuzeyinden Toplica, Lika ve Zupa'dan Ortodoks Sırplar, hatta Katolik Hırvat ve Slovenler Kosova'ya getirildi. 10 Mart 1920 tarihine kadar Arnavut halkını silâhsızlandırma kanunu çerçevesinde Sırbistan'daki Niš ve Kruševac'ta (Alacahisar) toplama kampları hazırlandı. Buna karşılık bir yandan Hasan Prishtina, Bajram Curri ve Azem Bejta liderliğinde silâhlı mücadele veriliyor, diğer yandan da Bashkimi (Ferhat Draga başkanlığında) ve Komiteti i Kosovës (Hoxha Kadri Prishtina liderliğinde) adıyla bilinen iki siyasî parti çalışıyordu. 1938'de Krallık Yugoslavyası ile Türkiye Cumhuriyeti arasında imzalanan Yugoslavya-Türkiye Konvansiyonu'na göre 1938-1944 yıllarında Türkler, Arnavutlar ve diğer müslüman unsurlar arasında Kosova ve Makedonya'dan Türkiye'ye büyük bir göç hareketi başlatıldı.

Cvetković-Maček hükümeti, Viyana'nın Belvedere Kalesi'nde 25 Mart 1941 tarihinde Üçlü Pakta Katılma Protokolü'nü imzaladı. Ertesi gün hükümet darbesi yapıldı ve 27 Mart sabahında General Dušan Simović başkanlığında yeni bir hükümet kuruldu. Almanya ile imzalanan antlaşmaya

karşı Belgrad'da büyük gösteriler düzenlendi. 6 Nisan 1941'de Hitler'in emriyle Belgrad bombalandı, arkasından Yugoslavya kendini II. Dünya Savaşı'nın içinde buldu. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Yugoslavya Almanya, İtalya, Macaristan ve Bulgaristan ordularının işgaline uğradı. Bunun üzerine Yugoslavya kralı ve hükümeti ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Öte yandan Hırvatistan'daki Çiftçi partisi yönetimi İtilâf devletlerinin uydusu gibi hareket etmeyi reddedince aşırı sağcı bir grup güç kazandı ve Almanlar'la birlikte hareket etmeye başladı. Bunlar aynı zamanda yahudilere ve Sırplar'a karşı terör faaliyetlerine giriştiler. Sırp aşırı uçları da Bosna-Hersek ve Hırvatistan'daki Boşnak müslümanlara ve Hırvatlar'a saldırılarda bulundular. Bölgede büyük katliamlar meydana geldi ve bunun zararını en çok bölgedeki müslüman toplum hissetti. Hırvatistan'ın bir bölümü (Split, Šibenik ve bir kısım büyük adalar) İtalya, bir bölümü de (Medumurje, Baranja ve Bačka) Macaristan tarafından işgal edildi. Hırvatistan'ın kalan kısmında Bosna-Hersek ve Srem bölgesinde "ustaş"lara ait, Ante Pavelić önderliğinde Alman işbirlikçisi Hırvatistan Bağımsız Devleti (NDH) kuruldu. Hırvatistan Bağımsız Devleti ve Ante Pavelić yönetimi Bosna'daki müslüman toplumun Hırvatlaştırılması konusunda büyük çaba sarfetti ve ağır baskı uyguladı.

Slovenya'ya ait bölge Almanya, İtalya ve Macaristan arasında bölüşüldü. Karadağ'ı da İtalya işgal etti. Ayrıca Makedonya yeniden karşılıklı işgal ve paylaşma planlarının hedefi haline geldi. Yine Almanya'nın yanında yer alan Bulgaristan bir taraftan Ege Makedonyası'nın doğu kesimlerini, diğer taraftan Vardar Makedonyası'nın batı bölgeleri hariç tamamını ele geçirerek Büyük Bulgaristan hayalini gerçekleştirdi. Vardar Makedonyası'nın batısı (Kalkandelen, Gostivar, Kırçova, Debre, Struga) ve Kosova'nın büyük bir kısmı dönemin faşist İtalyası ile iş birliği yapan Arnavutluk'a ilhak edildi ve İtalya'nın yardımıyla bölgede Arnavutluk hâkimiyeti kuruldu. Bunun yanı sıra Arnavutlar için bölgede Büyük Arnavutluk idealine yardımcı politikalar

üretildi. Kosova'daki bazı bölgeler (Mitrovica, Podujeva, Vulçitrın ve Tregu i Ri) Alman işbirlikçisi Nedić'in idaresindeki Sırbistan'a ilhak edildi. Kaçanik, Üsküp, Vitia, Preşova, Kumanova ve Gilan'ın bir kısmı Bulgaristan'a katıldı. Bütün bu savaşlar esnasında bölgedeki müslümanlar arasında katliamlar yaşandı, tarihî eserlerin büyük bir kısmı tahrip edildi.

Öte yandan Krallık Yugoslavyası, Londra'da sürgünde bulunan Yugoslavya hükümeti tarafından sürdürüldü ve İtilâf devletlerinin resmî üyesi kabul edildi. Bu dönemde Sırbistan'da faşist güçlere karşı savaşan iki grup ortaya çıktı. Birinci grup General Dragoljub (Draÿa) Mihailović önderliğindeki Sırp çetnikler, ikincisi, illegal Yugoslav Komünist Partisi'nin Josip Broz Tito önderliğinde kurduğu Partizanlar'dı. Daha 1941 yılından itibaren bu iki fraksiyon arasında silâhlı çatışmalar başladı. Komünist güçler 1944'te İtilâf devletlerinin müttefik ordusu haline geldi, ardından Kral II. Petar, Josip Broz Tito ile antlaşma imzaladı.

II. Dünya Savaşı esnasında Almanya, İtalya ve Bulgaristan işgaline karşı direnen Tito'nun önderliğindeki Yugoslavya Komünist Partisi hareketi genel savaşta Almanya ve müttefiklerinin yenilgiye uğramasıyla başarıya ulaştı. 1944'te Sovyetler Birliği Bulgaristan'ı işgal edince Vardar ve Ege Makedonyası'nda Bulgar işgali sona erdirildi. Sırbistan'ın idaresindeki Vardar Makedonyası da ayrı bir gelişmeye sahne oldu. 1944'te Kızılordu'yla birlikte Belgrad'ı kurtaran Halk Kurtuluş Ordusu 1945'te resmen Yugoslavya Ordusu olarak adını değiştirdi. Savaştaki nihaî mücadelesini vererek işgal altındaki Yugoslavya topraklarını 1945 Mayısına kadar kontrolü altına aldı ve komünist bir rejim kuruldu. Ayrıca İstriya (Istra) yarımadası ve Slovenya sahillerine de hâkimiyetlerini yaydılar. 1947'deki Paris Barış Antlaşması neticesinde bu bölgeler yeni kurulan Yugoslavya topraklarına ilhak edildi. Trieste ile ilgili anlaşmazlık 1954'te İtalya-Yugoslavya arasındaki barış antlaşmalarında İtalya lehine sonuçlandı. Komünist rejim tarafından demokrasi ve serbest teşebbüs kaldırıldı, 29 Kasım 1943'te krallığa son verilerek Federatif Yugoslavya Halk Cumhuriyeti (Federativna Narodna Republika JugoslavijaJ [1945-1963]) ilân edildi. Bu devlet yeni anayasada herkesin eşit haklara sahip olduğunu karar altına aldı. Çok kısa bir süre içerisinde Josip Broz Tito'nun Rus lideri Stalin ile anlaşmazlığa düşerek Sovyetler Birliği ile ilişkileri kötüleşince Yugoslavya 1948'de Kominform'dan ayrıldı; ardından Edvard Kardelj'in felsefesinin geliştirdiği Yugoslavya'ya özgü "öz yönetimci sosyalizm" sistemi toplumda uygulanmaya başlandı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra ülkenin Yugoslavya Federatif Halk Cumhuriyeti (FNRJ) olarak ilk anayasası 30 Ocak 1946'da kabul edilmişti. 1963'te hazırlanan ikinci anayasa ile Yugoslavya'nın resmî adı Yugoslavya

Sosyalist Federativ Cumhuriyeti (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija [1963-1991]) şeklinde belirlendi ve bu ad 1990'lardaki dağılma dönemine kadar sürdü. 1974'te kabul edilen anayasa ile ülkedeki müslüman toplum için daha ılımlı bir dönem başladı. Özellikle "halkların egemenliği", "işçi ve emekçi kesimin öz yönetimi"nden oluşan, demokratik sosyalist öz yönetimci bir toplum ve federal bir yapıya sahip olan Yugoslavya altı cumhuriyete ve iki özerk bölgeye ayrılmıştı. Ülkeyi meydana getiren cumhuriyetler şunlardı: Bosna-Hersek (SR Bosna i Hercegovina, başşehri: Sarajevo [Saraybosna]); Sırbistan (SR Srbija, başşehri: Beograd [Belgrad]); Hırvatistan (SR Hrvatska, başşehri: Zagreb); Slovenya (SR Slovenija, başşehri: Ljubljana [Lyublyana]); Makedonya (SR Makedonija, başşehri: Üsküp [Skopje]), Karadağ (SR Crna Gora, başşehri: Titograd [1992'den sonra Podgorica]). Voyvodina ve Kosova, Sırbistan Cumhuriyeti'ne bağlı olmakla birlikte 1946 anayasasıyla özerk bir statü kazandı. Bu bölgelere 1974 anayasasıyla cumhuriyete yakın bir statü verildi: Kosova (SAP Kosovo, başşehri: Priştine) ve Voyvodina (SAP Vojvodina, başşehri: Novi Sad).

Yugoslavya Komünist Partisi içindeki reformist (Edvard Kardelj ve arkadaşları) ve radikal (Aleksandar Ranković ve Sırp milliyetçi radikal) güçlerin hesaplaşması 1962'de parti yönetimindeki birliği tehdit etmeye başladı. Aleksandar Ranković ve Sırp milliyetçi radikal hareketinin 1950-1962 yılları arasında özellikle Kosova, Bosna-Hersek ve Makedonya'daki müslümanlara uyguladığı baskılar yüzünden müslümanlar Türkiye'ye göç etti. Josip Broz Tito reformistleri destekleyerek 1966'da Sırp lideri Aleksandar Ranković'i görevden aldı. Bu tarihten itibaren Yugoslavya'da daha ılımlı bir siyaset izlendi. 1971'deki "Hırvat baharı" adlı operasyon neticesinde Savka Dapčević-Kučar liderliğindeki Hırvat milliyetçilerine de bir darbe indirildi. Yugoslavya Komünist Partisi içinde Tito'nun kendisine, bütün yetkilerini devredeceği bir vâris seçmesini engellemek isteyen etkili bir muhalefet gelişti. Bu muhalefet sonucu, 1974'te kabul edilen anayasaya göre merkeziyetçi idareden vazgeçilip mevcut cumhuriyetlere daha fazla yetki tanındı. Söz konusu anayasa gereği Kosova ve Voyvodina özerk bölgelerine yeni yetkiler verildi. Her iki bölge federal devletin bir unsuruydu, dönüşümlü olan cumhurbaşkanlığı makamında bu iki bölgenin dâimî temsilcileri bulunuyordu. Priştine'de ilk defa Arnavutça eğitim ve öğretim yapan bir üniversite kuruldu ve Kosova'daki müslüman Arnavut

halkı daha geniş haklara sahip oldu.

1945'ten önce, Yugoslavya'daki müslümanların sorunlarını uluslar arası platformlara taşıyabilecek mekanizmaların çalışması imkânsızdı. Yeni Yugoslavya'da Sırp, Hırvat, Sloven, Makedon ve Karadağ etnik kökenli gruplar resmen kabul edilmiş, Bosna-Hersek'teki müslüman Boşnaklar'la Kosova, Makedonya ve Karadağ'daki müslüman Arnavutlar'a ve Türkler'e dair bir çözüm önerilmemişti. Daha sonraki dönemlerde Yugoslav idaresinin "Yugoslav entegral milleti" oluşturma çalışmaları da bir sonuç vermedi. Boşnak müslümanlar, II. Dünya Savaşı esnasında Halk Kurtuluş Savaşı'ndaki istiklâl mücadelelerine

katıldıklarından 1967'de resmî kaynaklarda etnik grup düzeyinde müslüman (musliman) olarak kabul gördü. Böylece Boşnak müslümanlar Yugoslavya'nın resmen tanıdığı altıncı etnik grup oldu. 1981 istatistik yıllığının resmî verilerinde Arnavut nüfusu Makedonlar ve Karadağlılar'dan daha fazla olmasına rağmen Arnavutlar yine de azınlık kabul edildi. Buna karşılık Makedonlar ve Karadağlılar'ın hem müstakil cumhuriyetleri vardı hem de Yugoslavya milletlerini oluşturan egemen milletler arasında yer alıyordu.

Giderek artan Sırp ve Hırvat milliyetçi radikal güçlerin tehlikesiyle karşı karşıya kalan Tito partinin merkez komitesi ve idare organlarında tasfiye hareketi başlattı. "Kardeşlik ve birlik" ilkesine aykırı davrandıkları için partiden pek çok kişi ihraç edildi. Bunların arasında Tito'nun eşi Jovanka Broz da bulunmaktaydı. Ancak 4 Mayıs 1980'de Tito'nun Ljubljana'da ölümünden sonra Yugoslavya Komünist Partisi Merkez Komitesi'nde anlaşmazlıklar çıktı ve milliyetçi Sırp güçlerinin 1974 anayasasına olan itirazları Yugoslavya'yı büyük bir istikrarsızlığa sürükledi. Artık tek bir kişi elindeki yetkilere dayanarak karar vermiyor, altı cumhuriyet ve iki özerk bölgeden oluşan sekiz siyasal birimin Yugoslavya Başkanlığı'ndaki temsilcileri oy birliğiyle çıkacak bir karar aramak zorunda kalıyordu. Böyle yavaş işleyen bir sistem, siyasal ve ekonomik alanlarda gereken pratik ve hızlı reformların yapılmasını imkânsız kıldı. Özellikle giderek artan dış borçlar, ekonomik bunalım ve işsizlik milliyetçilik akımlarını hızlandırdı. Bilhassa aşırı milliyetçi Sırp fikirleri yeniden canlandı. Neo-komünist Sırplar 1980 sonrasında liberalleşme ve millî serbestlik aleyhine mücadele

başlattılar. Önce Sırbistan Komünist Partisi'ndeki liderlik Milošević ve arkadaşlarının eline geçti. Sırplar'ın Yugoslavya'da yeterince temsil edilmediği iddiasıyla güçlenen Sırp Sosyalist Partisi lideri Slobodan Milošević 1987'de Sırbistan Cumhuriyeti'nin başkanlığına seçildi. 1989'da Kosova ve Voyvodina'nın özerkliğini ortadan kaldıran Milošević, Kosova'da 1974 anayasası ile elde edilen hakları tamamen Sırbistan merkezî idaresine bağladı. 1987'de başlatılan bu tür radikal hareketler neticesinde Yugoslavya Komünist Partisi 1990'da dağılma sürecine girdi. Partinin dağılmasıyla Yugoslavya Devleti'nin de parçalanmasının ilk belirtileri baş gösterdi. Slobodan Milošević idaresi, Yugoslavya'dan ayrılmak isteyen cumhuriyetlere karşı Yugoslavya Halk Ordusu güçleriyle harekete geçti. Sonuçta ilk olarak 25 Haziran 1991'de Milan Kučan önderliğinde Slovenya Cumhuriyeti resmen bağımsızlığını ilân etti. Eylül 1991'de Slovenya'dan Yugoslavya Halk Ordusu birlikleri tamamen çekildi. 15 Ocak 1992'de Avrupa Birliği tarafından resmen tanınan Slovenya 22 Mayıs 1992'de Birleşmiş Milletler üyeliğine kabul edildi. Hırvatistan'da Franjo Tudman liderliğindeki Hrvatska Demokratska Zajednica adlı siyasî parti iktidara gelip 25 Haziran 1991'de bağımsızlığını ilân etti ve 15 Ocak 1992'de Avrupa Birliği tarafından tanındı, 22 Mayıs 1992'de Birleşmiş Milletler üyeliğine resmen kabul edildi. Sırplar, Hırvatistan'ı yok etmek amacıyla buradaki soydaşlarını ayaklandırarak Yugoslavya Halk Ordusu birliklerinin yardımıyla savaş başlattılar. Savaşın en acı günlerini yaşayan bölgeler Vukovar, Knin ve çevresidir. 1991'in son aylarında Knin ve çevresinde yerli Sırplar tarafından Republika Srpska Krajina adında müstakil bir cumhuriyet kuruldu. Neticede Birleşmiş Milletler ve Batılı devletlerin yardımlarıyla Hırvatistan savaş öncesindeki Hırvat topraklarında hâkimiyet kurdu.

Bosna-Hersek'te 18 Kasım 1990'daki demokratik seçimlerde millî partilerin kazanmasıyla ortaya çıkan durumdan sonra Aliya İzzetbegoviç önderliğindeki Bosna toplumu, 29 Şubat - 1 Mart 1992'de yapılan referandumun ardından 3 Mart 1992'de Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilân etti ve 6 Nisan 1992'de Amerika Birleşik Devletleri ile Batılı devletler tarafından resmen tanındı ve 22 Mayıs 1992'de Birleşmiş Milletler üyeliğine kabul edildi. 5 Nisan 1992'de Saraybosna'da Vrbanja Most'taki protesto esnasında öldürülen Suada Dilberović'ten sonra Bosna-Hersek'te 1995'e kadar devam eden büyük bir savaş başladı. Hırvat lideri

Franjo Tudman ile Sırp lideri Slobodan Milošević'in Mart 1991'de gizlice Karadordevo Antlaşması'nı imzalayıp Bosna-Hersek'in bağımsızlığı aleyhinde Sırp-Hırvat ittifakını kurdular. Bu antlaşma II. Dünya Savaşı öncesi 1939'daki Cvetković-Maček antlaşmasının bir devamıydı; büyük bir ihtimalle, Bosna-Hersek'in Sırplar ve Hırvatlar arasında yeniden bölüşülmesi ve müslümanlara bağımsız bir Bosna-Hersek Devleti kurma fırsatının verilmemesi kararlaştırılmıştı. Bosna-Hersek'te bulunan Hırvat silâhlı güçleri tarafından Hırvat Cumhuriyeti Herceg-Bosna bölgesinin ilân edilmesi, diğer taraftan Sırplar'ın Republika Srpska adıyla oluşturdukları bölgedeki ayrılıkçı emelleri, gizli Karadordevo Antlaşması'nın bir neticesidir. Müslüman Boşnaklar her iki tarafla savaşmak zorunda kaldı ve acımasızca katledildi (bunların en bilineni 2007'de mahkeme kararıyla soykırım olarak kabul edilen Srebrenica katliamıdır). Müslüman Boşnaklar'ın Hırvat Cumhuriyeti Herceg-Bosna ile olan savaşı 1994'teki Washington Antlaşması ile sona erdi. Hırvat Cumhuriyeti Herceg-Bosna lağvedilip Bosna-Hersek Federasyonu'nun bir parçası olarak kabul edildi. Bihaç'ta bazı müslüman gruplar tarafından ilân

edilen Batı Bosna Özerk Cumhuriyeti'nin varlığına da 1995 yılının yaz aylarında son verildi. Bosna-Hersek'teki savaş 21 Kasım 1995'te Dayton Anlaşması ile sonuçlandı ve kurulan yeni Bosna-Hersek Cumhuriyeti iki etnik devlet oluşumundan meydana geldi: Bosna-Hersek Federasyonu ve Sırp Cumhuriyeti.

8 Eylül 1991'de Makedonya'da yapılan referanduma dayanarak 17 Eylül 1991'de Makedonya Yugoslavya'dan bağımsızlığını ilân etti. Başlangıçta yaşanan sorunlara rağmen Yugoslavya Halk Ordusu Makedonya'dan savaşmadan çekildi. Yunanistan'ın itirazları doğrultusunda 1992'de Avrupa Birliği, Makedonya'yı ancak ismini değiştirdiği takdirde tanıyacağını duyurdu. Yunanistan'ın onayıyla Eski Yugoslav Cumhuriyeti Makedonya (FYROM) adıyla Nisan 1993'te Birleşmiş Milletler'e üye olan Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı Şubat 1994'te Amerika Birleşik Devletleri tarafından da kabul edildi; Nisan 1996'da Yugoslavya da Makedonya'yı resmen tanıdı. Tito Yugoslavyası'ndan Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Makedonya'nın bağımsızlıklarını ilân etmeleri neticesinde 27 Nisan 1992'de Sırbistan ve Karadağ kendi aralarında Dobrica Ćosić başkanlığında Yugoslavya Federal Cumhuriyeti (Savezna Republika Jugoslavija) adı

altında sadece iki cumhuriyetten oluşan yeni bir Yugoslav devleti kurdu. 1991'de Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Makedonya, Yugoslavya'dan ayrıldığında Sancak bölgesi Yugoslavya Federal Cumhuriyeti'nin içinde kaldı. Sancak'taki Sancak Müslümanları Millî Meclisi tarafından 25-27 Ekim 1991 tarihinde düzenlenen referandumda seçmenlerin % 98,9'u söz konusu federasyon içerisinde Sancak bölgesinin özerkliğini kabul etti. Ancak referandum dönemin Belgrad rejimi tarafından kabul edilmedi ve bölgede Bosna-Hersek ve Kosova savaşları devrinde (1992-2000) büyük sıkıntılar yaşandı. Sancak bölgesinin en önemli şehirleri olan Novi Pazar, Tutin ve Sjenica'da müslümanların nüfusu % 70'ten fazla olmakla birlikte diğer şehirlerdeki nüfusa oranları daha düşüktür (DİA, XXXVI, 101).

28 Mart 1989'da özerkliğinin kaldırılması Kosova'yı da istikrarsızlığa sürüklemişti. 26-30 Eylül 1991'de Kosova'nın bağımsızlığı için düzenlenen referandumda halk bağımsız bir Kosova için "evet" oyu kullandı. Ocak 1992'de Badinter Komisyonu'na bağımsızlık ve Yugoslavya'dan ayrılma talebi iletildi. Ardından silâhlı mücadeleye girişildi, 9 Haziran 1999'daki Kumanova Antlaşması ve Birleşmiş Milletler'in kararıyla Kosova'nın idaresi KFOR ve NATO güçlerine teslim edildi. Sırbistan'da 2000'de Slobodan Milošević diktatörlüğü barışçıl bir devrimle yıkıldı. Devrik lider Milošević tutuklandı ve savaş suçlusu olarak Lahey Savaş Suçluları Mahkemesi'ne gönderildi, ancak mahkemesi sonuçlanmadan 11 Mart 2006'da öldü. 2008 yılına kadar özerk bir yönetime sahip olan Kosova 17 Şubat 2008 tarihinde bağımsızlığını ilân etti; günümüze kadar başta Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Almanya, İngiltere, Türkiye ve Birleşmiş Milletler üyelerinin yarısından fazlasını aşkın ülke tarafından bağımsızlığı tanındı. Voyvodina ise Yugoslavya'nın II. Dünya Savaşı sonrası kuruluşundan bu yana özerk bir bölge olmasına rağmen bağımsızlık mücadelesi başarıya ulaşmadı. 2002'de Sırbistan ve Karadağ arasında Belgrad Antlaşması'nın ardından 4 Şubat 2003'te kabul edilen anayasal şartla Yugoslavya Federal Cumhuriyeti yerine Sırbistan ve Karadağ Devlet Birliği kuruldu; Karadağ 3 Haziran 2006'da referandum yoluyla bağımsızlığını ilân etti, böylece bölgedeki Yugoslavya tamamen ortadan kalktı. Karadağ ile Sırbistan'ın birbirinden ayrılması neticesinde nüfusu ekseriyetle müslüman olan Sancak bölgesi bu iki cumhuriyet arasında paylaşıldı. Voyvodina bölgesi de Sırbistan'ın bir parçası oldu.

1389’daki Kosova Savaşı’ndan 1521’de Belgrad’ın fethine kadar uzanan süreçte bugün Yugoslavya toprakları olarak bilinen bölge büyük ölçüde Osmanlı yönetimine girdi; Anadolu’dan ve diğer Osmanlı topraklarından göç ettirilen Türk ve müslüman ahalinin bir kısmı bu bölgeye yerleştirildi. Ayrıca yerli hıristiyan halkın bir kısmı İslâmiyet’i seçti. Dolayısıyla bu topraklardaki nüfusun İslâmlaşmaya başlaması halkın hayatında ve kültüründe önemli değişikliklere yol açtı. Hayat tarzı, ev tezyinatı, kuyumculuk, halı dokumacılığı ve bazı küçük el sanatlarında bu etki hâlâ görülür. Osmanlı egemenliğindeki bölgede yeni şehirlerin kurulmaya başlandığı, eski şehirlerin de gelişme gösterdiği ve tipik bir Türk-İslâm şehrine dönüştüğü dikkati çeker.

Eski Yugoslavya’da Sırplar, Makedonlar ve Karadağlılar Ortodoks, Hırvatlar, Slovenler ve Macarlar Katolik kilisesine mensuptu. İslâm dinine mensup olanlar Boşnak müslümanları ve Sancaklılar, Arnavutlar, Türkler, Pomaklar ve Romlar’dı. 1930’daki krallık idaresi İslâm dinî cemaati ve anayasayla ilgili çıkan kanuna göre eski bağımsız İslâm dinî cemaatleri, reîsülulemâ ile ulemâ meclisinin reisi ve iki başkanından oluşan yüksek bir idarî teşkilâtın tek başkanlığı altında birleştirildi. Bunun yanında merkezleri Üsküp ve Saraybosna’da bulunan idare heyetleriyle beraber iki ulemâ meclisi ve iki vakıf-maarif kurulu mevcuttu. Yugoslavya’daki İslâm dinî cemaatine ait, II. Dünya Savaşı sonrasından itibaren 1947, 1969 ve 1990’da üç anayasa hazırlanmış ve uygulanmıştır (Šukrić, s. 155). Yugoslavya’nın son dönem anayasasına göre Yugoslav İslâm Birliği’nin en yüksek organı olan Yüce Şûra’nın kırk altı üyesi vardı; reislik makamı bunun yürütme organı olup en yüksek dinî temsilcisi reîsülulemâ idi. Yugoslavya İslâm Birliği’nin yönetimindeki hiyerarşik yapı camilerdeki cemaat heyetinden başlayarak İslâm Birliği Heyeti, İslâm Birliği Başkanlığı, İslâm Birliği Meclisi ve en üst federal kuruluş olarak Yugoslavya Diyanet İşleri Meclisi ve Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı şeklinde düzenlenmiştir.

1918’de Saraybosna’da devlet şeriat ortaokulu açıldı ve hâkim yetiştirme koleji, yüksek şeriat okulu ve fakülte seviyesinde

bir ilâhiyat (Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulu) kurumunun tesisine kadar (1937) varlığını sürdürdü. Komünizm döneminde lise seviyesindeki dinî

eğitim için Saraybosna, Priştine ve Üsküp'te medrese olarak bilinen üç İmam-Hatip Lisesi mevcuttu. Saraybosna ve Üsküp medreseleri Osmanlı ve Krallık Yugoslavyası dönemlerinde de vardı. 1977'de Saraybosna'da Boşnakça öğretim yapan bir İlâhiyat Fakültesi açıldı. Burası günümüzde de İslâmî İlimler Fakültesi adıyla faal durumdadır. Yugoslavya İslâm Birliği'nin denetiminde Saraybosna'da neşredilen dergiler arasında Glasnik VIS, Zbornik Radova, Takvim, Zemzem, Anali GHB ve Islamska Misao gibi yayınlar vardı. Makedonya'da el-Hilâl, Kosova'da Edukata Islame ve Dituria Islame adlı dergiler de dinî neşriyat arasında zikredilir. 1926'da Belgrad'da Fehim Bayraktareviç'in (Bajraktarević) kurduğu, Türk, Fars, Arap dilleri ve edebiyatlarıyla ilgili Şarkiyat Kürsüsü'nde de faaliyet devam etmektedir. Aynı üniversitedeki Tarih Bölümü'nde ve Sırbistan Bilimler Akademisi'nde Osmanlı tarihi üzerine yapılan araştırmalar zikre değerdir. 1949'da açılan Saraybosna Üniversitesi'nde Türk, Fars, Arap dilleri ve edebiyatlarıyla ilgili bir kürsü bulunmaktadır. 1950'de kurulan Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü, Saraybosna Devlet Müzesi'nden devralınan yazma ve Türk tarihiyle ilgili malzemelerden değerli bir koleksiyona sahipti. Burada Prilozi adında yıllık bir mecmua neşri sürdürülmektedir. Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde de gerek Osmanlı gerekse İslâm araştırmaları açısından zengin koleksiyonlar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Sion, "La Yougoslavie", Géographie universelle, Paris 1934, VII, 410-476; Historija Naroda Jugoslavije (ed. B. Durdev v.dğr.), Zagreb 1959, II, 205-290, 401-476, 622-657, 684-762, 998-1117, 1251; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1962, s. 113-117; A. Blanc, Géographie des balkans, Paris 1965, s. 100; Ejup Mušović, "Islamski Spomenici Novog Pazara", Novi Pazar i okolina (ed. M. Maletić), Novi Pazar 1969, s. 70-94; Ustav na Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija, Skopje 1970, tür.yer.; B. Petranović, AVNOJ-Revolucionarna Smena Vlasti (1942-1945), Beograd 1976, tür.yer.; Mahmud Traljić, "Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini do Oslobodenja", Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini (ed. Muhamed Hadÿijahić v.dğr.), Sarajevo 1977, s. 145-152; N. Šukrić,

“Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini Nakon Oslobodenja”, a.e., s. 153-168; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II, s. 428-430; a.e. III, s. 112, 149, 310-311, 317-337; a.mlf., “Yugoslavya’da Türk Âbideleri ve Vakıfları”, VD, sy. 3 (1956), s. 175-177; R. Bobot v.dğr., Facts About Yugoslavia, Belgrade 1984, s. 9-17; M. Gojković, Stari kameni Mostovi, Beograd 1989, tür.yer.; A. Petković, Jugoslawien, Belgrad 1990, tür.yer.; a.mlf., Jugoslovenski Muslimani, Lausanne 1990, s. 5-53; a.mlf., Balkanlarda İslâm, İstanbul 1995, s. 186-187, 191, 194, 217-220, 223-225, 237, 242, 249; Ferhat Šeta, Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. godine, Sarajevo 1991, s. 7-100; Hakija Avdović, Položaj Muslimana u Sandžaku, Sarajevo 1991, tür.yer.; L. Kumbaradži-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 16-133; Muhammed Aruçi, “Eski Yugoslavya-II”, Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar, İstanbul 1998 (III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, Tebliğler), s. 171-196; N. Malcolm, Kosovo: A Short History, New York 1999, s. 139-162; Barbaria Serbe ndaj Monumenteve Islame në Kosovë: Shkurt ‘98-Qershor ‘99 (ed. Sabri Bajgora v.dğr.), Prishtinë 2000, s. 5-291; Hakif Bajrami, “Marrëveshja Xhentelmene Tito-Kyprili më 1953 në Split”, Kosova-njëzetë skekuj të identitetit të saj, Prishtiné 2001, s. 259-306; Harun Crnovršanin - Nuro Sadiković, Sandžak-Porobljena Zemlja: Bosna, Sandžak i Kosovo Kroz Historiju, Zagreb 2001, s. 22-24, 40-43, 46-71, 94-108, 152-312, 388-542, 642-652, 680-731, 755-766; Hamdija Kapidžić, “Pripremanje Ustavnog Perioda u Bosni Hercegovini (1908-1910)”, Godišnjak Istorijskog Društva Bosne i Hercegovine, X, Sarajevo 1959, s. 121-166; Smail Balić, “Eastern Europe: The Islamic Dimensions”, JIMMA, I/1 (1979), s. 29-37; Ahmed Smajlović, “Muslims in Yugoslavia”, a.e., II/1 (1979), s. 132-144; “Yugoslavia”, EI² (İng.), XI, 342; B. Ž. Milojević v.dğr., “Jugoslavija”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1960-62, IV, 567-635; V, 1-154; Kosovka Ristić, “Kosovo”, a.e., V, 334-335; B. Krizman, “Sarajevski Atentat”, a.e. (1968), VII, 141-143; H. Sirotković, “AVNOJ”, Hrvatski Leksikon, Zagreb 1996, I, 42.

Muhammet Aruçi

YUHANNÂ b. BITRÎK

(يوحنّا بن البطريق)

Ebû Zekeriyyâ Yûhannâ (Yahyâ) b. el-Bıtrîk (ö. 200/815 [?])

Abbâsîler dönemi mütercimlerinden.

Hayatına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Muhtemelen Melkâiyye'ye mensup bir aileden gelmektedir. İbnü'n-Nedîm, farklı dillerden Arapça'ya tercümeler yapan ilk şahsiyetler arasında babası Bıtrîk ile birlikte onun adını da zikreder. İbnü'n-Nedîm'e göre Bıtrîk, Halife Mansûr döneminde (754-775) yaşamış ve onun emriyle antik döneme ait eserler tercüme etmiştir (el-Fihrist, s. 304). İbn Ebû Usaybia da Bıtrîk'ın iyi bir mütercim olduğunu, tıp alanında Hipokrat ve Galen'in pek çok eserini Arapça'ya çevirdiğini, ancak bunların Huneyn b. İshak'ın tercümeleri seviyesine ulaşamadığını belirtir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 282). Yuhannâ b. Bıtrîk'ı İbnü'n-Nedîm, Me'mûn'un valisi Hasan b. Sehl'in (ö. 236/851) himayesindeki âlimler arasında gösterirken İbn Cülcül onun Me'mûn'un mevlâsı olduğunu söyler (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ, s. 68). Bazı antik eserlerin el yazmalarını toplamak üzere Me'mûn tarafından Bizans'a gönderilen heyetin içinde yer aldığı kaydedilen İbnü'l-Bıtrîk (İbnü'n-Nedîm, s. 304) rivayete göre bu seyahati sırasında, Aristo'ya atfedilen ve Sırrü'l-esrâr adıyla şöhret bulan Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse adlı apokrif eserin tercümesine yazdığı girişte (s. 69) kitabı nasıl temin ettiğini anlatmaktadır. İbn Cülcül, İbnü'l-Bıtrîk'ın tercümede başarı göstermekle birlikte Arapça'yı tutuk konuştuğunu belirtirken (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ, s. 67) İbn Ebû Usaybia onun Arapça'yı ve Yunanca'yı yeterince bilmediğini ileri sürmüştür. İbnü'l-Bıtrîk'ın Latin asıllı olduğunu belirten İbn Ebû Usaybia onun ayrık harflerle yazılan antik Yunanca'yı değil bitişik harflerle yazılan o günkü Yunanca'yı bildiğini söylerken (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 282) muhtemelen, VIII. yüzyılın ortalarından Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketinin başladığı yıllara kadar geçen dönemde dinî olmayan Yunanca yazmaların yuvarlak ve birbirinden ayrı majiskül harflerle yazıldığı hususuna işaret etmektedir (Gutas, s. 169-170). Yuhannâ'nın Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse'nin

girişinde (s. 69) eseri Yunanca'dan Rumca'ya, Rumca'dan da Arapça'ya çevirdiğine dair kendi ifadeleriyle yine onun tarafından yapılan Timaios (Eflâtun) ve Kitâbü's-Semâʾ ve'l-ʿâlem (Aristo) çevirilerinin daha sonra Huneyn b. İshak tarafından düzeltildiğine ilişkin bilgilerin de (İbnü'n-Nedîm, s. 307, 311) İbn Ebû Usaybia'nın sözünü teyit ettiği düşünülebilir.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, İbnü'l-Bıtrîk'a Kitâbü's-Sümûmât (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3724/19, vr. 212b-222b; Sezgin, III, 225) ve Kitâbü Ecnâsi'l-ḥaşerât adlı iki eser nisbet etmekte, ayrıca Aristo'nun De Anima adlı eserini Cevâmiʿu Kitâbi'n-nefs başlığıyla özetlediğini belirtmektedir. İbnü'l-Bıtrîk'ın Arapça'ya çevirdiği eserler şunlardır: 1. Eflâtun'un Timaios'u (İbnü'n-Nedîm, s. 306-307). 2. Aristo'nun Kitâbü'l-Âs̱ârü'l-ʿulviyye'si (meteoroloji). Abdurrahman Bedevî (Kahire 1961) ve Casimir Petraitis (Beyrut 1967) tarafından neşredilmiştir. 3. Aristo'nun Kitâbü's-Semâʾ ve'l-ʿâlem'i (De caelo et mundo) (nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1961). 4. Aristo'nun Kitâbü'l-Ḥayevân'ı (zooloji). On dokuz bölümden meydana gelen eserin hayvanların oluşumuna dair 15-19. bölümleri J. Brugman ve H. J. Drossaart Lulofs (Leiden 1971), hayvanların organlarına dair

ilk dört bölümü ise Abdurrahman Bedevî (Küveyt 1978) tarafından yayımlanmıştır. 5. Aristo'nun Birinci Analitikler'i (Mâcid Fahrî, s. 15). 6. Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse (Sırrü'l-esrâr). Aristo'nun Büyük İskender için kaleme aldığı ileri sürülen eser, İskender'i cihan imparatoru yapan sırrı ihtiva ettiği düşünüldüğünden yaygın bir şöhrete kavuşmuştur (nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Uṣûlü'l-Yûnâniyye li'n-naẓariyyâti's-siyâsiyye fi'l-İslâm içinde, Kahire 1954, s. 65-174). 7. Hipokrat'ın Kitâbü'l-Bus̱ûr (ʿAlâmâtü'l-ḳaḍâyâ, el-Ḳaḍâya'l-İbuḳrâṭîya ed-dâlle ʿale'l-mevt) adıyla çevrilen eseri (De pustulis et apostematibus significantibus mortem) (Sezgin, III, 39-40). 8. Galen'in Kitâb fi't-Tiryâḳ ilâ Fîsûn'u (The Theriac of Piso) (a.g.e., III, 121). 9. Alexander of Tralles'in el-Birsâm'ı (a.g.e., III, 164).

BİBLİYOGRAFYA

Kitâbü’l-Âs̱âri’l-ʿulviyye li-Aristọtậlîs (trc. Yahyâ b. Bıtrîk, nşr. C. Petraitis, The Arabic Version of Aristotle’s Meteorology içinde), Beyrut 1967; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâʾ ve’l-ḥükemâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 67-68; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 304, 306-307, 311, 312, 349, 352, 379; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 30, 31, 41, 92, 248; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 282; İbnü’l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari’d-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 138; Abdurrahman Bedevî, Kitâbü’s-Siyâse fî tedbîri’r-riyâse (el-Uṣûlü’l-Yûnâniyye li’n-naẓariyyâti’s-siyâsiyye fi’l-İslâm içinde), Kahire 1954, s. 65-174; Sezgin, GAS, III, 39-40, 121, 164, 225; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 150, 163, 177, 294-296; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 14-15; D. Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür (trc. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003, s. 169-171; D. M. Dunlop, “The Translations of al-Bıtrîq and Yahyâ (Yuhannâ) b. al-Bıtrîq”, JRAS (1959), s. 140-150; P. Sabath, “el-ʿUlemâʾü’n-naṣârâ el-melikiyyûn en-nâtıḳūne bi’ḍ-ḍâd”, el-Meşriḳ, LIX/3, Beyrut 1965, s. 277-278; Françoise Micheau, “Yaḥyā (or Yuḥannā) b. al-Bıṭrīḳ”, EI^2 (İng.), XI, 246; Abbas Sâlârî, “İbn Bıṭrîḳ”, DMBİ, III, 118-119; İbrâhim b. Murâd, “İbnü’l-Bıṭrîḳ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ”, Mv.AU, III, 564-569.

M. Cüneyt Kaya

YUHANNÂ ed-DIMAŞKĪ

(يوحنّا الدمشقي)

(ö. 749 [?])

Hıristiyan azizi, kilise babası ve teolog.

Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin (Batı dillerinde Saint Jean Damascene, Saint John Damascene, Saint John of Damascus) asıl adı Yuhannâ b. Sercûn (Serge, Sargun) b. Mansûr b. Sercûn'dur. İbnü'l-İbrî (Barhebraeus) onu John Qurin b. Mansûr; Kıptî yazarları Yanah b. Mansûr; Ebü'l-Ferec, İbn Sercûn şeklinde, Agapius ise Iyanis b. Mansûr ed-Dımaşkī adıyla kaydeder. Yuhannâ'nın diğer bir adı da "altın nehir" anlamında Chrysorroas'tır. Önceleri dedesinin ismiyle Mansûr b. Sercûn diye anılırken manastıra intisabından sonra Yuhannâ adını kullanmıştır (Gaudeul, I, 30). Arapça kaynaklarda kendisinden Mansûr b. Sercûn et-Tağlibî olarak söz edilmektedir (Sahas, John of Damascus on Islam, s. 7-8). Yuhannâ genel kabule göre Helenistik kültürden etkilenmiş, Grekçe konuşan, zengin ve entelektüel bir Melkit hıristiyan ailesinden gelmektedir. Dedesi Mansûr, Bizans İmparatorluğu'na bağlı Şam bölgesinin maliyesinden sorumlu iken Hâlid b. Velîd'in Dımaşk'ı fethinde (14/635) etkin rol oynamış, Hâlid ile şehrin teslimini konuşmuş ve müslüman askerlere şehrin kapılarını açmıştır (Belâzürî, s. 128). Gayri müslimlerin ve özellikle Bizans İmparatorluğu'n-da maliyede çalışan hıristiyanların yeni kurulan İslâm devletinin maliyesinde de görev aldıkları bilinmektedir. Mansûr b. Sercûn, Emevîler'in hâkimiyetinde maliyedeki memuriyetine devam etmiş, Muâviye döneminde bu memuriyetin en üst kademelerinde bulunmuştur. Yuhannâ'nın babası da aynı görevi sürdürmüştür (Hitti, History of Syria, s. 414, 425; Adel-Khoury, Les théologiens, s. 47; Ducellier, Chrétiens d'orient, s. 88; Sahas, John of Damascus on Islam, s. 26;).

Dımaşk'ta doğan Yuhannâ'nın hayatına dair ilk ve en temel kaynak, Vita Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni adıyla Grekçe'ye çevrilen Sîretü'l-Ḳıddîs Yuḥannâ ed-Dımaşḳī adlı eserdir, ancak yine de onun hayatıyla ilgili

yeterli bilgi yoktur. Yuhannâ'nın doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemektedir (ER, VII, 4940). Doğumuyla ilgili 640 (EUn., IX, 414), 645 (B. Kotter, VII, 1047) ve 679 (ER, VII, 4940) yılları ileri sürülmektedir. Araştırmacıların önemli bir kısmı bunlardan 675 yılını kabul ederken Yuhannâ ed-Dımaşkī hakkında bir kitap yazan J. Nasrallah'a göre 655-660 yılları arasında doğmuş olmalıdır (Saint Jean de Damas, s. 58). Daniel Sahas onun doğumunu 655, ölümünü 749 olarak gösterir (John of Damascus on Islam, s. 38, 48). Entelektüel bir aile içinde büyüyen Yuhannâ bu sayede iyi bir eğitim gördü, Grekçe ve Arapça tahsil etti. Matematik, geometri, müzik, astronomi, retorik, mantık, felsefe ve teoloji öğrenimi gördü (a.g.e., s. 40-41, 45-47). Babası, Abdülmelik b. Mervân'ın hilâfeti sırasında devletin maliye teşkilâtında görev yapıyordu. Yuhannâ da Abdülmelik'in vefatı üzerine I. Velîd döneminde (705-715) sarayda maliye işlerini yürüttü. Bazı kaynaklarda II. Yezîd'le dost olduğu (Hitti, Târîḫu'l-ʿArab, I, 314; Rondot, s. 77), Hîre bölgesinde yaşayan hıristiyan Tağlib kabilesine mensup şair Ahtal ile de dostluk kurduğu nakledilmektedir (Sahas, John of Damascus on Islam, s. 38-39). Öte yandan Bizans İmparatoru III. Leon'un ikonlara karşı başlattığı yasak döneminde bu yasağa karşı çıktı. Muhtemelen 718-720 yıllarında veya Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfeti döneminde (724-743) görevinden istifa ederek Beytülmakdis yakınındaki Mâr Sâbâs (Saint Sabas) Manastırı'nda inzivaya çekildi (Hitti, Târîḫu'l-ʿArab, I, 314; Sahas, John of Damascus on Islam, s. 45; Rondot, s. 77). İstifasında gerek Şam'da gerekse Bizans'taki politik durumun etkisinden söz edildiği gibi bunun kendi arzusuyla gerçekleştiği de söylenmektedir (Sahas, s. 45). Manastır hayatına dair birçok menkıbe nakledilen Yuhannâ (Jugie, XXIII/134 [1924], s. 150) manastıra intisabından sonra Kudüs Patriği V. John tarafından papazlığa yükseltildi; Kudüs'te vâizlik yaptı, çeşitli dersler verdi (New Catholic Encyclopedia, VII, 1047). Hıristiyan ilâhiyatıyla ilgilendiği bu dönemde eserlerini kaleme aldı. Yuhannâ, Bizans imparatorunun ikonlara yönelik kararına karşı çıktığından ikonoklazmı lânetleyen II. İznik Konsili'nin (787) kararıyla IX. yüzyıldan itibaren azizlik mertebesine yükseltildi. Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin ölüm tarihi genelde 749 olarak kabul edilmektedir (Vailhe, IX [1906], s. 28-30). Papa XIII. Leon, 19 Ağustos 1890'da yayımladığı bir genelge ile Yuhannâ'ya kilise doktoru unvanını vermiş, her yılın 27 Mayıs gününü Katolik kilisesi için onu anma günü ilân etmiştir. Doğunun son kilise babası unvanını taşıyan Dımaşkī'nin Saint Sabas Manastırı'na gömülen cesedinin

daha sonra İstanbul'a nakledildiği belirtilmekteyse de mezarının yeri tam olarak bilinmemektedir (Jugie, XXIII/134 [1924], s. 160-161).

Eserleri. Yuhannâ ed-Dımaşkī çok velûd bir müelliftir ve hıristiyan ilâhiyatının hemen her sahasında eser yazmıştır. İkonları savunmak için kaleme aldığı Oratio pro sanctis imaginibus dışındaki bütün çalışmalarını Saint Sabas Manastırı'nda telif etmiştir. Eserlerini Grekçe yazan Yuhannâ'nın başlıca konularını hıristiyan ilâhiyatı, İslâm'a yönelik eleştiriler, Kitâb-ı Mukaddes yorumu ve ahlâk teşkil eder. Ancak Yuhannâ her şeyden önce bir teologdur

ve eserlerinde onun bu yönü öne çıkmaktadır. Eski ve Yeni Ahid'in tefsirine dair çok sayıda eser kaleme almıştır; ancak kendisine atfedilen eserlerin tamamının ona aidiyeti tartışmalıdır (a.g.e., s. 158-159). Yuhannâ'nın başlıca eserleri şöylece sıralanabilir: 1. E Pege tes Gnoseos (Bilginin kaynağı). Hayatının sonlarına doğru muhtemelen 743 yılında yazdığı en meşhur ve en önemli eseridir. Üç bölümden oluşan kitabın birinci bölümü "Capita Philosophica or Dialectica" adını taşımakta ve burada felsefî meseleler ele alınmaktadır. "De Haeresibus" adlı ikinci bölümde Ortodoks inancına göre sapkın öğretiler incelenmektedir. Bu bölümün 100. (veya 101.) bahsi müellifin İslâm'a dair görüşlerini içermektedir. Üçüncü bölüm "De Fide Orthodoxa" adını taşımaktadır ve Ortodoks inancına dairdir. 2. Eisagoge Dogmaton Stoikeiodes (Dogmalara temel giriş). 3. Libellos Peri Ortu Fronematos (Gerçek doktrine karşı bir kitapçık). 4. Peri Tes Agias Triados (Kutsal üçlemeye dair). Dımaşkī'nin reddiye türündeki eserleri de şunlardır: Logoi Apologetgikoi pros tus Diaballontas tas Agias Eikonas (Kutsal sûretleri reddedenlere karşı savunmacı bir nutuk), Peri Süntetu Füseon Kata Akefalon (Ya'kūbîler'e karşı reddiye), Kata Aireseon ton Nestorianon (Nestûrîler'e karşı reddiye), Kata Manikaion Dialogos (Maniheistler'e karşı reddiye).

Dımaşkī'nin iki ana hedefi vardı. Biri Hıristiyanlık'tan sapmalarla (i'tizâl) mücadele etmek, diğeri Ortodoks hıristiyan doktrinini yüceltmektir (Ducellier, Le miroir de l'Islam, s. 133). İ'tizâlî mücadeledeki amacı Bizans ikonoklast hareketini teorik planda ortadan kaldırmaktı. Belki de bu sebeple Mâr Sâbâs Manastırı'na kapanmış ve ağır eleştirilerini burada kaleme almıştır (Sahas, John of Damascus on Islam, s. 43). 754'te yapılan ikon

karşıtı sinodda kendisi ikon tapıcılıkla, müslümanca fikirler taşımak ve Mesîh'i aşağılamakla itham edilmiştir (a.g.e., s. 5). Yuhannâ ed-Dımaşkī, Hıristiyanlık konusunda iki önemli iş yapmıştır; bunlar Kutsal Kitab'ı ve patristik öğretiyi sisteme kavuşturmak, kilisenin litürjik ve ruhanî yaşantısını ıslah etmektir. Bunun yanında Dımaşkī'nin kendisinden sonrakilere malzeme teşkil edecek İslâm'a dair yazıları vardır. Bu bağlamda Disputatio Saraceni et Christiani (Bir müslümanla hıristiyan arasındaki tartışma) ve er-Red ʿale'l-müslimîn adlı iki eser kaleme almıştır; bu konudaki başka yazılarından bir kısmının kendisine aidiyeti tartışmalıdır (Adel-Khoury, Les théologiens, s. 48). Yuhannâ'nın İslâm'la ilgili görüşleri Daniel J. Sahas (John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ismaelites, Leiden 1972) ve Raymond le Coz (Jean Damascene, Ecrits sur l'Islam, Paris 1992) tarafından ele alınmıştır.

Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin İslâm'a karşı yazıldığı kesin olarak bilinen çalışması, E Page tes Gnoseos adlı eserinin ikinci bölümünün 100. (101.) bahsi olup bunun da otantikliği A. Abel tarafından tartışma konusu yapılmıştır (St.I, XIX [1963], s. 5-25), ancak Abel'in ileri sürdüğü deliller ikna edici değildir (Adel-Khoury, I [1975], s. 169). Ortaçağ boyunca hıristiyan dünyasının İslâm hakkında geliştireceği polemiğin ilk nüvesini oluşturan bu küçük hacimli eserin etkisi yüzyıllarca devam etmiştir. Dımaşkī burada önce müslümanların etnik kökenlerine ve İslâm öncesi dinlerine atıfta bulunmakta, bu çerçevede müslümanları İbrâhim'in oğlu İsmâil'e izâfeten İsmâilîler (Ismailitai), Hacerîler (Hagarenoi) ve Sarasinler diye nitelemekte, onların Herakleios dönemine kadar puta taptıklarını, daha sonra Muhammed adlı "yalancı" bir peygambere tâbi olduklarını ileri sürmektedir. Muhammed'in Eski ve Yeni Ahid hakkında kısmen mâlûmatı bulunduğunu, hatta Ariusçu bir rahipten ders aldığını, Kur'an'ı kutsal kitap diye takdim ettiğini ve bazı "gülünç" kurallar koyduğunu, dindar görünerek halkın güvenini kazandığını iddia etmektedir. Daha sonra İslâm'ın Tanrı ve Mesîh'le ilgili görüşlerini ele almakta, Îsâ'nın ulûhiyyetinin bu din tarafından reddedildiğini söylemekte, Muhammed'in peygamberliğini ispatlayacak bir delilinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca Kur'an'ın vahyediliş tarzını, müslümanların hıristiyanları müşrik olarak nitelemelerini, haça taptıklarını ileri sürmelerini ve onların Kâbe'yi tâzimlerini tenkit etmekte, bazı Kur'an sûrelerine de eleştiriler yöneltmektedir. Bu bağlamda Nisâ sûresinde yer alan çok kadınla evliliğe

dair hükmü ve boşamanın erkeğe ait oluşunu zikretmekte, Zeyd-Zeyneb olayını aktarmakta, bu konuda da Hz. Peygamber'i suçlamaktadır. Sâlih peygamber kıssasını tenkit ederken Kur'an'daki bilgilerle çeşitli hikâyeleri birbirine karıştırmaktadır. Muhammed'in müslümanlar için sünnet olma, cumartesiye riayet etmeme, vaftiz olmama gibi kurallar koyduğunu, yiyecekleri helâl-haram diye ayırdığını ve içkiyi yasakladığını ifade etmektedir.

Dımaşkī, İslâmiyet'i ve Kur'an'ı çok iyi bilen bir teologdur ve İslâm muhitinde yaşaması bu dini tanımasına büyük katkı sağlamıştır. Ancak Hıristiyanlığa koyu bir taassupla bağlı oluşu onun İslâmiyet'e saldırmasına yol açmıştır. Ancak Yuhannâ'nın asıl ilgilendiği alan Hıristiyanlık ve Ortodoks teolojisidir. Bu sebeple eserlerinde İslâmiyet çok fazla yer tutmaz. Ona göre İslâm ve ikonoklazm hareketi çağdaş iki heretik akımdır. Dımaşkī, İslâm'ı "antichrist" (Îsâ karşıtı = deccâl) bir hareket şeklinde görür ve aynı nitelemeyi Nestorius için de kullanır. Hatta iddialarını Muhammed'in Ariusçular'ın ve Nestûrîler'in bir öğrencisi olduğunu söyleyecek derecelere vardırır (Sahas, John of Damascus on Islam, s. 68-69). Dımaşkī'nin Disputatio adlı eserinde bir müslümanla bir hıristiyan arasında cereyan eden hayır-şer, kader-amel ilişkisi, Îsâ'nın ulûhiyyeti, Îsâ'nın ölümü gibi konulara dair bir tartışma yer almakta, bu konularda müslümanın öne sürdüğü düşünceler ve yorumlar hıristiyan tarafından eleştirilmektedir (Adel-Khoury, Les théologiens, s. 68-82). Yuhannâ ed-Dımaşkī'yi İslâm ve Hıristiyanlık polemik tarihinin başına koymak gerekir. Çünkü onunla başlayan tartışmalar İslâmî yönetimlerin hoşgörüsü içinde zamanla yayılmış, Dımaşkī'nin delilleri kendisinden sonra gelen hıristiyan polemikçilere dayanak oluşturmuştur. Dımaşkī'nin teolojik delillerini Theodore Ebû Kurre (ö. 820) biraz daha geliştirmiş, bu da İslâm ve Hıristiyanlık tartışmalarında hıristiyanlar için bir güç kaynağı teşkil etmiştir (Aydın, s. 34).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 128-129; M. Jugie, “Jean Damascene”, Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1947, VIII, 693-751; a.mlf., “La vie de Saint Jean Damascene”, Echos d’orient, XXIII/134, Paris 1924, s. 150, 158-161; Joseph Nasrallah, Saint Jean de Damas, Harissa 1950; Philip K. Hitti, History of Syria, New York 1951, s. 414, 425; a.mlf., Târîḫu’l-ʿArab, [baskı yeri yok] 1961 (Dârü’l-keşşâf li’n-neşr), I, 314-315; A. Abel, “La polémique damascenienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane”, L’élaboration de l’Islam, Paris 1961, s. 61-85; a.mlf., “Le chapitre CI du livre des hérésies de Jean Damascene; son inauthenticite”, St.I, XIX (1963), s. 5-25; Adel-Theodore Khoury, Les théologiens byzantins et l’Islam, Louvain 1969, s. 47-82; a.mlf., “Auteurs chrétiens byzantins de langue grècque”, Islamochristiana, I, Roma 1975, s. 169, 170; A. Ducellier, Le miroir de l’Islam, Paris 1971, s. 133; a.mlf., Chrétiens d’orient et Islam au moyen âge, Paris 1996, s. 88; Daniel J. Sahas, John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites, Leiden 1972; a.mlf., “Hıristiyanlığın İslamla Olan Münazaralarında Arap Karakteri Yuhanna ed-Dımaşki’nin Konumu” (trc. M. Faruk Toprak), Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 9, Konya 2010, s. 29-48; P. Rondot, Les chrétiens d’orient, Paris, ts., s. 77; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları,

Konya 1989, s. 34; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995, s. 341; J. M. Gaudeul, Encounters and Clashes, Islam and Christianity in History, Rome 2000, I, 30-33; S. Vailhe, “Date de la mort de saint Jean Damascene”, Echos d’orient, IX (1906), s. 28-30; İsmail Taşpınar, “Doğunun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslam”, MÜİFD, sy. 21 (2001), s. 23-54; I. Pochoshajew, “Johannes von Damaskos: De Haeresibus”, Islamochristiana, XXX (2004), s. 65-75; B. Kotter, “John Damascene, St.”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VII, 1047-1049; O. Clement, “Jean Damascene”, EUn., IX, 414; Stanley S. Harakas, “John of Damascus”, ER, VII, 4940-4941.

Ömer Faruk Harman

YUHANNÂ b. MÂSEVEYH

(يوحنّا بن ماسويه)

Ebû Zekeriyyâ Yûhannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh (ö. 243/857)

Abbâsîler döneminin meşhur Süryânî hekimi.

Doğum tarihi kesin şekilde bilinmemekle beraber Hârûnürreşîd döneminde (786-809) Bağdat'ta doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Cündişâpûr Bîmâristanı'nda eczacı olarak görev yapan babası Ebû Yuhannâ Mâseveyh Bağdat'a gelmiş, Hârûnürreşîd tarafından bir bîmâristan kurmakla görevlendirilen hekim Cibrâîl b. Buhtîşû'un hizmetine girmiş ve Cibrâîl tarafından hekim Dâvûd b. Serâbiyûn'un Risâle adlı câriyesiyle evlendirilmiştir. Yuhannâ ve kardeşi Mîhâîl tıp eğitimini Cibrâîl'den aldı. Kaynaklarda Cibrâîl dışında herhangi bir hocasından bahsedilmeyen Yuhannâ'nın, müslümanlar tarafından fethedilen Ankara, Ammûriye (Emirdağ) ve diğer Bizans şehirlerinde mevcut eski tıp kitaplarını Bağdat'a getirmek üzere Hârûnürreşîd tarafından kurulan heyette yer aldığı ve yine halife tarafından bu eserlerin tercümesiyle görevlendirilip emrine çok sayıda kâtip verildiği belirtilirse de söz konusu şehirlerin daha sonra Mu'tasım-Billâh devrinde (833-842) fethedildiği bilinmektedir. Ayrıca kaynaklarda Yuhannâ'nın Grekçe'den veya Süryânîce'den Arapça'ya eser tercüme ettiğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Bu sebeple onu Beytülhikme'nin ilk başkanı ve aktif bir üyesi olarak gösteren modern çalışmalara ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Meşhur talebesi Huneyn b. İshak, Galen'in (Câlînûs) bazı eserlerini Yuhannâ'nın isteğiyle ya kendisinin ya da yeğeni Hubeyş'in Süryânîce'ye tercüme ettiğini veya mevcut tercümeyi tashih ettiğini kaydetmektedir. Bu bilgiler, Yuhannâ'nın eser tercüme etmediği, ancak tercüme edilecek eserlerin tesbitinde etkili olduğunun bir işareti sayılabilir. VIII ve IX. yüzyıllarda Bağdat'ta güçlü etkisi görülen Nestûrî ve Süryânî hekim çevresine mensup bulunan Yuhannâ Halife Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah'ın (847-861) özel hekimliğini yaptı. Onun, Nûbe meliki tarafından Mu'tasım-Billâh'a gönderilen bir maymun üzerinde otopsi yaparak elde ettiği

bulguları günümüze ulaşmayan bir eserinde ortaya koyduğu belirtilmektedir. Başta genel patoloji, fizyoloji ve oftalmoloji olmak üzere tıbbın farklı alanlarında çok sayıda eser kaleme alan ve Ortaçağ Avrupası'nda Johannes Damascenus ve Mesue adıyla bilinen Yuhannâ Sâmarrâ'da öldü.

Eserleri. Yuhannâ'nın tabakat kitaplarında kaydedilen eserlerinin sayısı on bir ile kırk dört arasında değişmektedir. 1. Nevâdirü'ṭ-ṭıb (en-Nevâdirü'ṭ-ṭıbbiyye elletî ketebe bihâ Yûḥannâ b. Mâseveyh ilâ Ḥuneyn b. İsḥâḳ). 132 fasıl içeren eser ilk defa Paul Sbath tarafından neşredilmiş (Kahire 1934), ayrıca Danielle Jacquart ve Gérard Troupeau tarafından Arapça edisyon kritiği, Fransızca çevirisi ve Ortaçağ'da yapılan Latince tercümeleriyle birlikte yayımlanmıştır (Genève-Paris 1980). Camilo Alvarez de Morales eseri İspanyolca'ya tercüme etmiştir (Awrāq, IV [Madrid 1981], s. 113-129). 2. Kitâbü'l-Ezmine. Eserde sıvılar tıbbı (ahlât) çerçevesinde dört mevsim ve on iki ayın astrolojik özellikleri, bu doğrultuda her mevsimde ve her ayda insan vücudunda meydana gelen değişikliklerle bunlar karşısında nasıl davranılması gerektiği ele alınmaktadır. Paul Sbath eserin Fransızca tercümesiyle birlikte tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (BIE, XV [1933], s. 235-257). Gérard Troupeau da eseri notlarla birlikte Fransızca'ya çevirmiştir (Arabica, XV [Leiden 1968], s. 113-142). 3. Kitâbü Cevâhiri'ṭ-ṭîbi'l-müfrede. Koku yapımında kullanılan yirmi sekiz bitkinin özelliklerinin ele alındığı eseri Paul Sbath Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (BIE, XIX [1936-37], s. 5-27), Martin Levey İngilizce'ye (Journal of the History of Medicine, XVI/4 [Oxford 1961], s. 394-410) ve Gérard Troupeau Fransızca'ya (Annales islamologiques, XXXII [Caire 1998], s. 219-238) çevirmiştir. 4. Kitâbü Mâʾi'ş-şaʿîr. Arpa suyunun tedavi edici özelliklerinin incelendiği bu risâleyi de Paul Sbath Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (BIE, XXI [1938-39], s. 13-24). 5. Kitâbü'l-Cevâhir ve ṣıfâtihâ ve fî eyyi

beledin hiye ve ṣıfati'l-ġavvâṣîn ve't-tüccâr. Yirmi sekiz değerli madenin özelliğine dairdir (nşr. İmâd Abdüsselâm Raûf, Kahire 1977; Ebû Zabi 1422/2001). 6. Maḳāletü Yaḥyâ b. Mâseveyh fi'l-cenîn ve kevnihî fi'r-raḥm. Yuhannâ, bu eserinde ceninin gelişimini sekiz aşamada ele almaktadır (nşr. Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed, el-Mevrid, XIX/1 [Bağdat 1990], s. 171-179). 7. Kitâbü Ḫavâṣṣi'l-aġẕiye ve'l-buḳūl ve'l-fevâkih ve'l-luḥûm

ve’l-elbân ve aʿżâʾi’l-ḥayevân ve’l-ebâzîr ve’l-efâvîh. Amador Diaz Garcia tarafından neşredilip İspanyolca’ya çevrilmiştir (Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, XXVII-XXVIII/1 [Madrid 1978-79], s. 7-63). 8. Daġlü’l-ʿayn. Göz hastalıklarıyla ilgili olarak Arapça telif edilmiş en eski eserlerden biridir. Kitabın günümüze ulaşan kırk yedi bölümünü C. Prüfer ve M. Meyerhof Almanca’ya tercüme etmiştir (bk. bibl.). Yuhannâ’nın kütüphanelerde mevcut diğer belli başlı eserleri de şunlardır: Kitâbü’l-Ḥummeyât, Maʿrifetü miḥneti’l-keḥḥâlîn, el-Künnâşü’l-müşeccer, Kitâbü Iṣlâḥi’l-edviyeti’l-müshile, Ẕikru ḫavâṣṣi muḫtâre ʿalâ tertîbi’l-ʿilel, el-Mirratü’s-sevdâʾ, Munkiḥ fi’t-tedâvî min ṣunûfi’l-emrâż ve’ş-şekâvî, Nübẕe laṭîfe, el-Bustân ve’l-ḳāʿidetü’l-ḥikme ve şemsü’l-âdâb, Muḫtaṣar fî maʿrifeti ecnâsi’ṭ-ṭîb ve ẕikri meʿâdinihî (Sezgin, III, 233-236).

BİBLİYOGRAFYA

Yuhannâ b. Mâseveyh, el-Cevâhir ve ṣıfâtühâ ve fî eyyi beledin hiye ve ṣıfatü’l-ġavvâṣîn ve’t-tüccâr (nşr. İmâd Abdüsselâm Raûf), Kahire 1977, neşredenin girişi, s. 10-23; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâʾ ve’l-ḥükemâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 65-66; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 304, 354; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 36; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Küveyt 2001, II, 508-519; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 246-255; Brockelmann, GAL Suppl., I, 416; Sezgin, GAS, III, 231-236; IV, 337; VII, 326; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 112-115; Dirâsât ve nuṣûṣ fi’l-felsefe ve’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 153, 157, 159, 160, 162, 165, 167, 177; Behcet Kemâl Abdüllatîf, “Yûḥannâ b. Mâseveyh evvelü reʾîsin li-beyti’l-ḥikme el-Baġdâdî ve râʾidün min revâʾidi ʿilmeyi’t-teşrîḥ ve’ṭ-ṭıb fi’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye”, Beytü’l-ḥikmeti’l-ʿAbbâsî, Bağdad 2001, II, 7-35; C. Prüfer - M. Meyerhof, “Die Augenheilkunde des Jûhannâ b. Mâsawaih”, Isl., VI (1915), s. 217-256; J.-C. Sournia - G. Troupeau, “Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu ‘Mésué le Jeune’ (Xe siècle)”, Clio Medica, III, London 1968, s.

109-117; J.-C. Vadet, “Ibn Māsawayh”, EI^{2} (İng.), III, 872-873; M. Hâdî Müezzin Câmî, “İbn Mâseveyh”, DMBİ, IV, 563-566.

M. Cüneyt Kaya

YUHANNÂ b. SERÂBİYÛN

(يوحنّا بن سرابيون)

(ö. II./VIII. yüzyılın ikinci yarısı)

Süryânî hekimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Klasik kaynaklarda adı Yahyâ b. Serâfiyûn (İbnü'n-Nedîm, s. 354) ve Yuhannâ b. Serâbiyûn (İbnü'l-Kıftî, s. 380) şeklinde kaydedilir. Hekim bir ailenin çocuğu olup babası Serâbiyûn ile kardeşi Dâvûd da hekimdir. İskenderiye tıp geleneğinin Dımaşk'taki temsilcilerinden olan Yuhannâ babasından tıp eğitimi alırken Dımaşk'taki kilise okullarında Süryânîce tercümeleri bulunan Hipokrat, Galen (Câlînûs) ve Deskorides'in eserleri vasıtasıyla kadîm Yunan tıbbını kaynağından öğrendi. Yuhannâ'nın yaşadığı dönem tartışmalıdır. İbnü'n-Nedîm onun Abbâsîler'in ilk döneminde yaşadığını söylemekte, İbnü'l-Kıftî de bu bilgiyi tekrarlamaktadır. Lucien Leclerc ise İbnü'n-Nedîm'in Yuhannâ'yı Yahyâ b. Mâseveyh ile (ö. 243/857) Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra) arasında zikretmesinden hareketle onun III. (IX.) yüzyılda yaşadığını ileri sürmektedir (Histoire, I, 14). Daha sonraki araştırmacılar da bu görüşü benimsemekte, meselâ Fuat Sezgin, Yuhannâ'nın 250 (864) yılı civarında öldüğünü kaydetmektedir. Leclerc'in kanaatine katılmayan Gérard Troupeau, İbnü'n-Nedîm'in biyografileri kronolojik sıraya göre vermediğini, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin, Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserinin mukaddimesinde (I, 3-5) kendi seleflerini Hipokrat'tan Ebû Bekir er-Râzî'ye kadar kronolojik olarak sıralarken Yuhannâ'yı VII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Ehrûn el-Kass ile Hârûnürreşîd zamanında (786-809) faaliyet gösteren Mesîh ed-Dımaşkī arasında ve İbn Ebû Usaybia'nın Yuhannâ'yı hemen Ehrûn el-Kass'ın ardından zikretmesinden (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 158) hareketle İbnü'n-Nedîm'in de kaydettiği üzere onun Abbâsîler'in ilk döneminde, yani Mansûr zamanında (754-775) yaşadığını ileri sürmektedir. Troupeau, Leclerc'in, kanaatini desteklemek için Yuhannâ'nın eserinde IX. yüzyılda yaşamış Cebrâîl b. Buhtîşûʿ, Yuhannâ b. Mâseveyh, Huneyn b. İshak gibi

hekimlere atıflar yapıldığını kaydetmesini de isabetli bulmamakta, bazı örneklere işaretle bu bilgilerin mütercimler tarafından eklenmiş olabileceğini belirtmektedir (Arabic Sciences, IV/2 [1994], s. 268-269). IX. yüzyılda eserleri Arapça'ya tercüme edilen Yuhannâ'nın çalışmalarının müslüman hekimlerce yakından takip edilmesi, meselâ Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî adlı eserinde ona 142 yerde atıfta bulunması dikkat çekicidir (Sezgin, III, 241-242). Ancak Ali b. Abbas el-Mecûsî, Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserinin mukaddimesinde (I, 4) Yuhannâ'nın farklı yöntemlerle hastalığı tedavi etme konusunda birçok hususu ihmal ettiğini, eserinin tertip ve tasnifinde de aksaklıklar bulunduğunu belirtir.

Eserleri. 1. el-Künnâşü'l-kebîr. Tıbbın genel prensipleri yanında aynı zamanda ilâç katalogu niteliğindeki eser on iki bölümden (makale) meydana gelmektedir. Ebû Bekir er-Râzî el-Ḥâvî'nin XIX. cildinde eseri zikretmiş, İbn Sînâ da el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da ölçüler ve tartılar faslında bundan hayli istifade etmiş, Ebü'l-Hasan Sâbit b. İbrâhim el-Harrânî ise kitabın bazı bölümlerini gözden geçirerek düzeltmeler yapmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 360). Birçok yazma nüshası bulunan eserin 287 varaktan oluşan bir yazması Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya Ktp., nr. 3716; bk. Şeşen, s. 44). 2. el-Künnâşü'ṣ-ṣaġīr. Önceki eserden daha meşhur olup yedi bölümden ibarettir. Ebû Bekir er-Râzî bu esere de birçok atıfta bulunmuştur. Leclerc bu atıfları, ayrıca İbnü'l-Baytâr'ın atıflarını eserin Latince tercümesiyle karşılaştırıp hepsini tercümede tesbit ettiğini kaydeder (Histoire, I, 115). Eseri Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus, İbnü'n-Nefîs'in kâtibi Mûsâ b. İbrâhim el-Hadîsî ve Hasan b. Behlûl el-Evânî et-Taberhânî Arapça'ya çevirmiştir; bunlardan Hadîsî'nin çevirisi daha başarılı kabul edilmektedir (DMBİ, III, 479). Fakat Arapça tercümelerinin hiçbiri tam olarak günümüze intikal etmemiştir (çeşitli bölümlerinin yer aldığı yazmalar için bk. Troupeau, IV/2 [1994], s. 271). Buna karşılık Latince tercümeler metnin tamamını içermektedir. Avrupa'da yaygın bir şöhrete sahip olan bu eserin Gherarda Cremonese (Gérard Crémone) tarafından Practica Joannis Serapionis dicta breviarium adıyla yapılan Latince çevirisi 1497'de, Andrea Alpagus'un Serapionis Practica adını verdiği çeviri ise 1550'de Venedik'te basılmıştır. Moşe ben Mazliah'ın ilk Latince tercümeden yaptığı İbrânîce bir çevirisi vardır (Bodleian Library, nr. 2087). 3. el-Aḳrabâẕîn. Zamanımıza kadar gelmeyen bu eserin Arapça'ya tercüme edildiği, Râzî'nin el-Ḥâvî'de ve Bîrûnî'nin eṣ-Ṣaydene'de yaptığı atıflardan

anlaşılmaktadır (Sezgin, III, 242). 4. Kitâb fî ʿaşri maḳālât li-Câlinûs. Henüz izine rastlanmayan bu eserin de Ebû Sehl Bişr b. Ya‘kūb es-Siczî’nin er-Resâʾilü’ṭ-ṭıbbiyye’sinde yaptığı nakillerden Arapça’ya çevrildiği anlaşılmaktadır (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Abbas el-Mecûsî, Kâmilü’ṣ-ṣınâʿati’ṭ-ṭıbbiyye (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1417/1996, I, 3-5; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 354, 360; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 380; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 158; L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Paris 1876, I, 14, 113-117; Sarton, Introduction, I, 608-609; Sezgin, GAS, III, 240-242; VII, 378; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 44; G. Troupeau, “Du syriaque au latin par l’intermédiaire de l’arabe: Le Kunnāš de Yūḥannā Ibn Sarābiyūn”, Arabic Sciences and Philosophy, IV/2, Cambridge 1994, s. 267-277; “İbn Serâbiyûn”, DMBİ, III, 479, 669-671; A. Dietrich, “Yūḥannā b. Sarābiyūn”, EI² (İng.), XI, 343; Lüey Bilâl, “İbn Serâfiyûn, Yûḥannâ”, Mv.AU, I, 388-389.

Mahmut Kaya

YUNANİSTAN

Güneydoğu Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

IV. TÜRK-MÜSLÜMAN AZINLIK ve KÜLTÜR VARLIKLARI

Resmî adı Helen Cumhuriyeti olup (Elliniki Dimokratia) Balkan yarımadasının güneyinde bir Akdeniz ülkesidir. Adalarla birlikte yüzölçümü 131.957 km^2'dir. Bu alanın % 81,2'si (107.196 km^2) anakara topraklarından, % 18,8'i (24.761 km^2) sayıları -480'i büyük-9000'e yaklaşan adalar topluluğundan meydana gelir. Güneybatıda İyon (Yunan denizi), güneyde Akdeniz, doğuda Ege denizinin kuşattığı bir yarımadadan oluşan asıl anakara bölümü kuzeybatıdan doğuya doğru sırasıyla Arnavutluk, Makedonya, Bulgaristan ve Türkiye ile çevrilidir. Ülke kıyılarının toplam uzunluğu 15.000 kilometreyi aşar. Ülkenin nüfusu 10.787.690 (2011 sayımı), başşehri Atina (2012 başlarına ait ve âdeta bütünleşmiş olduğu Pire şehriyle birlikte 3.918.856), diğer önemli şehirleri Selânik (1.019.927), Patras (Balyabadra, 169.000), Heraklion (Kandiye, 140.000) ve Larissa'dır (Yenişehir, 138.000). Yaklaşık 500 yıl (1364-1829) Osmanlı hâkimiyetinde kalan Yunanistan 1829'da bağımsız bir krallık haline geldi. Ülkenin ilk çekirdeği, Mora yarımadasından Golos (Volos) ve Arta körfezleri boyunca çekilecek bir çizginin güney kısmı ile Eğriboz ve Kiklad adalarını kapsar. Buranın yüzölçümü yaklaşık 50.000 km^2'dir. Daha sonra elde ettiği toprak kazançları

ile bugünkü yüzölçümüne ulaştı. Ülke Ocak 1981'de Avrupa Birliği'ne tam üye olarak katıldı.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yunanistan’ın bulunduğu alan jeolojinin üçüncü zamanının sonlarına kadar Anadolu ile bitişikti. Burada yer yer göllerle kaplı Egeit denilen bir kıta parçası vardı. Üçüncü jeolojik zamanın sonu ve dördüncü jeolojik zamanın başında vuku bulan faylanma hareketleriyle Egeit kıtası parçalanarak çöktü. Çöken alanların Akdeniz suları ile kaplanması sonucu günümüzdeki Ege denizi teşekkül etti. Ege denizindeki adalar bu eski kıta kütlesinin su üstünde kalan parçalarıdır. Sık sık depremlerin meydana geldiği Ege denizi ve Yunanistan, Alp-Himalaya deprem kuşağı üzerinde yer alır. Dağlık bir ülke olan Yunanistan’da Alp dağlarının uzantılarını teşkil eden batıda Pindos dağları, doğuda Olimpos dağı, kuzeyde Rodoplar ve güneyde Mora yarımadasında Pelepones dağları bulunur. Teselya’nın kuzeydoğusundaki Olimpos dağı (2917 m.) ülkenin en yüksek zirvesini oluşturur. Yunanistan’ın güneyinde üç parmak şeklinde Akdeniz’e doğru sokulan Mora yarımadası ile ülkenin ana gövdesini birbirinden ayıran Korint körfezi Korint Kanalı ile Ege denizine bağlanmıştır. Ülkenin kuzeydoğusunda Ege denizine doğru sokulan Halkidikya yarımadası yer alır. Yunanistan’da ovalar kıyı bölgesiyle dağlar arasında dar şeritler halinde uzanır. Bunların en önemlileri orta bölümdeki Tesalya ovası, Makedonya bölgesindeki Selânik ovası ve Batı Trakya’daki Serez, Drama ve Meriç ovalarıdır. Yunanistan, derin koy ve körfezlerle parçalanmış bir anakara ile çoğunluğu Ege denizinde bulunan ve genelde dağlık bir yapı gösteren birçok adadan meydana gelmiştir. İyon adaları ve Ege adaları diye iki grupta toplanan adaların en büyüğü olan Girit (8300 km²) anakaranın güneydoğu açıklarında yer alır. Ege adalarının başlıcaları Girit, Eğriboz, Limni, Taşoz, Midilli, Sakız, Sisam, İstanköy, Rodos ve Karpatos’tur. Bu adalardan Güneybatı Anadolu kıyıları önünde kümelenmiş olanlara Oniki Ada denir. Bunların en büyüğü Rodos adasıdır. İyon adalarının başlıcalarını Korfu, Paksos, Lefkas (Levkas, Ayamavra), Kafelonya ve Zanta teşkil eder.

Yunanistan’da yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı geçen tipik Akdeniz iklimi hüküm sürer. Ülkenin kuzey ve iç kesimlerinde kışlar güneye oranla daha soğuk geçer. Kışın kuzeyden esen soğuk bora rüzgârı sıcaklığın düşmesine yol açar. İlkbahar sonlarında başlayan ve yaz boyunca kuzeybatıdan esen etezyen rüzgârları da yazın sıcaklığı düşürür. Yıllık ortalama yağış miktarı batı kıyılarından doğuya ve güneye doğru gittikçe azalır. Kuzeybatıdaki Korfu’da 1320 milimetreyi bulan yıllık yağış Atina’da

400 milimetrenin altına iner, Girit'te ise 625 milimetreye ulaşır. Yunanistan'da Akdeniz bitki örtüsü hâkimdir. Orta ve güney kesimlerde zakkum, defne, meşe, zeytin ve ardıç ağaçlarının da yetiştiği Akdeniz'e has maki örtüsü hâkim iken kuzey ve batıdaki yüksek alanlarda başta meşe olmak üzere geniş yapraklı ormanlar yer alır. Ormanlık alanlar ülke arazisinin yaklaşık beşte birini kaplar. Ülkede yağış rejiminin düzensizliği ve arazinin sarp ve engebeli yapısı sebebiyle akarsuların rejimleri düzensizdir, ulaşıma elverişli olmadığı gibi sulama açısından da sınırlı bir potansiyele sahiptir. Yunanistan'ın Makedonya bölgesi ve Batı Trakya'nın başlıca akarsuları, yukarı çığırları Bulgaristan ve Makedonya sınırları içinde kalan Meriç, Mesta (Mesta Karasu), Struma (Struma Karasu) ve Vardar ırmaklarıdır. Ana yarımadadaki en önemli ırmaklardan Aliakmon ve Pinios doğuya Ege denizine doğru akarken Arta ve Akheloos güney yönünde ilerleyerek sularını İyon denizine boşaltır. Akarsuların bir bölümü yazın kurur. Prespa gölü (bir kesimi Arnavutluk'ta, bir kesimi Makedonya'da), Kastoria, Vegorritis, Doiranis vb. küçük göller ülkenin orta ve kuzey kesiminde yer alır.

Yunanistan nüfusu son yıllarda yaşlanmakta ve azalmaktadır. 2001 sayımında 10.964.020 olan nüfus 2011 sayımında 10.787.690'a gerilemiştir. Bunda evlilik ve doğum oranlarının düşmesiyle son zamanlarda boşanmaların artması etkilidir. 1923 Lozan Antlaşması sonucunda gerçekleşen nüfus mübâdelesiyle ülke nüfusunun etnik ve dinî yapısı önemli ölçüde değişmiştir. Yaklaşık 500.000 Türk ve müslüman nüfus Yunanistan'dan Türkiye'ye, 1,5 milyon Rum-hıristiyan Ortodoks nüfus Anadolu'dan Yunanistan'a göç etmiştir. Ülkede nüfusun % 95'ini Yunanlılar oluşturur. Geriye kalan kesim Makedonlar (% 1,5), Türkler (% 0,9), Arnavutlar (% 0,6), Bulgarlar, Ermeniler ve Çingeneler gibi azınlıkları kapsar. Komşu ülkelerden yalnız Güney Kıbrıs ile Arnavutluk ve Türkiye'de sözü edilecek düzeyde Yunan toplulukları yaşar. Buna karşılık Batı Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika ile Avustralya oldukça büyük bir Yunan nüfusunu barındırır. Yunanistan nüfusunun % 97,6'sı hıristiyandır ve Rum Ortodoks kilisesine bağlıdır. Türkler, Arnavutlar, Pomaklar ve Çingeneler müslüman azınlığı teşkil eder; bunlar % 1,5-2 civarında bir orana sahiptir. Türkler genellikle Batı Trakya ile Oniki Ada'da yaşarlar. Resmî dil Yunanca olmakla birlikte

ülkede Arnavutça, Türkçe ve Makedonca gibi diller ve lehçeler konuşulur. Nüfus yoğunluğu ülke genelinde kilometrekareye yaklaşık seksen iki kişidir. Nüfusun % 36'sı Atina ve Selânik gibi iki büyük şehirde yaşar; diğer bölgelerde nüfus yoğunluğu daha düşüktür. Çoğu dar alanlı kıyı ovalarında nüfus yoğunluğu ülke ortalamasının üstündedir.

Arazinin dağlık olması ve yazların kurak geçmesi Yunanistan'da tarımın başlıca engelleridir. Ekilebilir topraklar ülkenin % 30'unu kaplar. Bu alanın % 8'inde sulamalı ziraat yapılır. Ülkede tarım, modern yöntemlerin kullanılmasına rağmen sulama yetersizliği sebebiyle önemini gittikçe kaybetmektedir. Tarıma elverişli bütün alanlarda tahıl ekimi yapılmakla birlikte ülke ihtiyacının ancak yarısından azı karşılanır. Birim alandan alınan verim düşüktür. Tahıl ekiminin geriliğine rağmen Akdeniz karakterli türlerin geniş yer tuttuğu göze çarpar. Mora yarımadasında ve adalarda bağlar oldukça yaygındır. Zeytinlikler geniş yer tutar, fakat verim düşüktür. Zeytinyağı üretiminde Yunanistan dünyada İspanya ve İtalya'nın arkasından üçüncü sırayı alır. Meyve çeşitleri arasında turunçgiller ve incir kaydedilebilir. Endüstri bitkilerinden şeker pancarı, pamuk ve tütün sayılabilir. Batı Trakya'da endüstri bitkileri ekimi diğerlerine göre daha fazladır. Ülke topraklarının yaklaşık % 40'ını kaplayan çayır ve otlakların büyük bölümü taşlık ve kullanıma elverişsizdir. Bu durum koyun, keçi ve sığır besiciliğine dayanan hayvancılığı önemli ölçüde sınırlamaktadır. Ancak hayvancılık günümüzde geleneksel yetiştiricilik yerine modern tekniklerle yapılmaya başlanmıştır. Özellikle besi hayvancılığı gelişme göstermiştir. Buna rağmen iç talebin bir bölümü ithalâtla karşılanır. Ülke topraklarının % 20'si ormanlarla kaplıdır. Kereste üretimi ülke ihtiyacını genelde karşılayabilecek düzeydedir. Uzun kıyı şeridinde ve çok sayıda adada balıkçılık önemli bir uğraştır. Balıkçı filoları daha çok Akdeniz sularında avlanır. Zengin balık varlığına karşın tüketim açığı yüzünden bir miktar balık ithal edilir. Geçmişte önemli bir gelir kaynağı olan sünger avcılığı sentetik ürünlerin rekabeti karşısında gerilemiştir. Yunanistan yer altı kaynakları açısından pek zengin değildir. En önemli yer altı zenginlikleri alüminyum üretiminde kullanılan boksitle daha çok termik santralleri besleyen linyittir. Ayrıca bir miktar demir cevheri, kurşun, çinko, nikel, asbest, kil, magnezit, manganez, zımpara taşı ve mermer çıkarılır. Taşoz adası açıklarında az miktarda petrol elde edilir. Ülkenin petrol ve doğal gaz rezervleri sınırlıdır. Enerjide dışa bağımlıdır ve kömürle petrol

ithal edilir. Yunanistan'da sanayi, ülkenin 1981'de Avrupa Birliği'ne girmesiyle artan dış yardım sayesinde gelişme yolundadır. En önemli kolları besin, tekstil, elektrikli aletler, çimento ve alüminyum sanayiidir. Sanayi kuruluşlarının büyük bölümü Atina ve Selânik civarında toplanmıştır.

Yunanistan'ı başta İngilizler ve Almanlar olmak üzere 2009 yılı verilerine göre 19,5 milyon turist ziyaret etmiştir. Ülkenin her yanına dağılmış olan tarihsel yapılar, müzeler, adalar ve kumsallar turizmden önemli bir gelir elde edilmesini sağlar. Yunanistan ekonomisinin diğer önemli bir geliri ise dünya çapındaki ticaret filosundan elde ettiği navlun gelirleridir. Yunanistan dış gelirlerinde büyük açık veren bir ülkedir. İhracat ithalâtın ancak % 40'ını karşılamaktadır. Dış ticaret açığı turizm gelirleri, deniz ticaret filosundan elde edilen gelirler, yurt dışındaki işçilerin gönderdiği dövizler ve son yıllarda büyük oranda Avrupa Birliği'nden alınan yardımlarla kapatılmaktadır. Turizm geliri toplam ihracat gelirinin % 30'u civarındadır. Ancak aşırı harcama ve borçlanma sebebiyle 2010 yılı sonunda iflâsın eşiğine gelen ekonomi Avrupa Birliği ülkelerinin maddî desteğiyle canlandırılmaya çalışılmaktadır. Ülkenin en önemli dış satım ürünleri tu

runçgiller, zeytin, zeytinyağı, tütün, pamuk ipliği ve çeşitli sanayi ürünleridir. İşlenmiş petrol ürünleri, boksit, deri ve çimento da ihraç edilir. Dışarıdan başta ham petrol ve gemi olmak üzere sanayi makineleri, ulaşım araçları, demir çelik, et ve süt gibi gıda maddeleri, kimyasal maddeler ve ilâç ithal edilmektedir. Yunanistan dış ticaretinin büyük kısmını Avrupa Birliği ülkeleri, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya ile yapmaktadır. Ülkede ulaşım gelişmiştir. Büyük bir kısmı kıyı bölgesinde toplanan 130.000 kilometrelik karayolu ağının % 79'u kaplanmıştır. Kara ulaşımının odağı olan Atina önemli şehirlere modern otoyollarıyla bağlıdır. Daha çok yük taşımacılığında faydalanılan demiryollarının uzunluğu 2479 kilometreyi bulur. Ülkede deniz taşımacılığı çok gelişmiştir. Atina'nın limanı Pire'den sonra en önemli limanlar Patras, Preveze, Heraklion, Kavala ve Volos'tur. Kıyılarla adalar arasında vapur ve feribotlar işler. Ülkedeki dokuz uluslar arası havaalanından en işlek olanları Atina, Selânik, Heraklion ve Rodos'tadır.

BİBLİYOGRAFYA

Faik Sabri Duran, Büyük Devletler Coğrafyası, İstanbul 1938, s. 20-37; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 16, 78, 107; Selami Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası I: Akdeniz Avrupası ve Balkan Ülkeleri, İstanbul 1985, s. 155-188; a.mlf., Avrupa Ülkeler Coğrafyası, İstanbul 1998, s. 131-156; Sırrı Erinç - Tâlip Yücel, Ege Denizi: Türkiye ile Komşu Ege Adaları, Ankara 1988; Ayhan Pala,

XV. ve XVI. Yüzyıllarda Selanik Şehri (doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Salim Aydın, Selanik-Manastır Demiryolu (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; İbrahim Atalay, Resimli ve Haritalı Dünya Coğrafyası, İstanbul 2001, s. 44-48; Emrullah Güney, Türkiye'nin Komşuları: Ülkeler Coğrafyası-Jeopolitik, İstanbul 2002, s. 355-373; Mehmet Akif Ceylan, Ege Adalarında Türkçe Yer Adları Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 2004, s. 1-2; İbrahim Güner - Mustafa Ertürk, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 2005, s. 41-46; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions and Concepts, New York 2006, s. 89-90; Melike Kara, Girit Kandiye'de Müslüman Azınlık Cemaati: 1913-1923 (yüksek lisans tezi, 2007), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ramazan Özey, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 2009, s. 358-362; Vladimir Georgiev v.dğr., "Garcia", Kratka Balgarska Enciklopedia, Sofia 1964, II, 86-93.

Halil Kurt

II. TARİH

Günümüzde Türkçe'de bu ülkeyi ve halkını tanımlamak için kullanılan Yunanistan ve Yunan kelimeleri Anadolu'da bulunan İyonyalılar'a atfen ortaya çıkmıştır ve Yakındoğu'daki Helenler'i ifade eder. Batı'da ise İtalya'nın güneyindeki Grekler'e atfen Grek ismi yaygınlaşmıştır. Yunan kavimleri ve şehirleri kendilerini Helenler diye tanımlamıştır. Bugünkü Yunanistan'ın ismi de "Helen ülkesi" anlamında Hellas'tır (Ellada).

Bununla birlikte Helenler, Roma (Bizans) İmparatorluğu döneminde kendilerini Romalı (Romaios) olarak adlandırmışlar, Selçuklular ve Osmanlılar'ca da Rum diye anılmışlardır. Böylece antik Helen ismi tarihe karışmış, 1830'da bağımsız bir devlet olarak kurulan Yunanistan, köklerini doğrudan eski Yunan medeniyetine dayandırdığından Hellas adını yeniden canlandırmıştır.

Yunanistan'ı içine alan topraklarda iskân tarihi eski çağlara kadar iner. Helenler'in kabileler halinde bu topraklara göçü milâttan önce II. binyılda gerçekleşmiştir. Zamanla bu kabileler küçük devletlere dönüşmüş, monarşilerin yerine büyük toprak sahibi soylular sınıfı güç kazanmış ve toprak köleliği yaygınlaşmıştır. Hızlı nüfus artışı ve nüfus çoğunluğunun soylulara bağımlı duruma gelmesiyle ekilebilir arazinin yetersiz kalması büyük sosyal sorunlara yol açınca milâttan önce 750-550 yılları arasında Yunanlılar bütün Akdeniz havzasına göç etmeye başladı. Yunan kolonizasyonu ekonomik, siyasal ve kültürel hayatı derinden etkiledi. Önceden yerel üretime dayanan ekonomik hayat yerini ticarete bıraktı. Milâttan önce 650 civarında Anadolu'da (Küçük Asya) bulunan Lidyalılar'ın parayı keşfetmesiyle Yunan şehir devletleri mal değişimi yerine para basarak ticaret yapmaya yöneldi. Yunan şehir devletlerinde ilerleyen dönemlerde olağan üstü yetkilere sahip tiranlar ortaya çıktı. Milâttan önce 510 yılında Atina'da tiranlık yıkıldı ve demokrasi dönemine geçildi. Bu dönemde Atina'da çok sayıda düşünür ve sanatçı yetişti. Yunan şehir devletleri arasında en gelişmiş durumdaki Atina, savaşçılıklarıyla meşhur Spartalılar'la ve doğudan saldıran Persler'le savaşmak zorunda kaldı (m.ö. 492-448). Atinalılar, Persler'in saldırılarına karşı oluşturdukları deniz gücü sayesinde bağımsızlıklarını koruyabildiler. Aynı dönemde Atina büyük bir ilerleme gösterdi ve klasik Yunan medeniyetinin teşekkülünde önemli rol oynadı. Yunan şehir devletleriyle bir ittifak kurup bunların öncüsü haline geldi. Fakat Mora yarımadasına (Peloponnes) hükmeden Sparta, Atina'ya karşı harekete geçti ve milâttan önce 431-404 yıllarında Atina ile Sparta arasında Peloponnes savaşı cereyan etti. Atinalılar bu savaşta mağlûp oldu ve Yunan dünyasındaki öncülükleri sona erdi. Öte yandan Sparta da Yunan şehirleri üzerinde uzun süren egemenlik kuramadı. Parçalanmış durumdaki Yunan polisleri, Makedonyalılar'ın bölgeyi tehdit etmesine karşı milâttan önce 440'ta bir Helen ittifakı oluşturdu. Ancak Makedonya Kralı II. Filip'in milâttan önce 338'de Yunan ordularına karşı

kesin zafer kazanmasına engel olunamadı. Böylece Yunan şehir devletlerinin siyasî bağımsızlığı sona erdi. Milâttan önce 336'da tahta geçen Büyük İskender, Makedonya ve Yunanistan'ı üs edinerek Persler'e karşı harekete geçti. Anadolu, Mısır ve İran'ı ele geçirdi; Asya'nın içlerine doğru ilerledi; böylece klasik Yunan kültürü özellikle kurulan Yunan tipinde şehirler yoluyla yayılırken zaptedilen yerlerin kültürel öğeleri de Yunanistan'a taşındı. Bu etkileşim neticesinde Helenistik kültür oluştu. Milâttan önce 323'te İskender'in ölümünden sonra Hindistan'a kadar uzanan Makedon İmparatorluğu parçalandı. Bununla birlikte Yunanistan'daki şehir devletleri Makedonya egemenliğinde kalmaya devam etti. Ardından Yunanistan'da Roma hâkimiyeti başladı. Milâttan önce 148'de Makedonya, Roma'nın bir vilâyeti durumundaydı (Reinhold, s. 277-295).

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda hızla yayıldığı dönemlerde Yunanistan'da da Hıristiyanlığa geçişler oldu. 381'de İmparator Theodosios'un Hıristiyanlığı imparatorluğun resmî dini ilân ederek çok tanrılı diğer bütün dinleri yasaklaması bu süreci hızlandırdı. 395 yılında Roma İmparatorluğu Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılınca Yunanistan, Konstantinopolis (İstanbul) merkezli Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde kaldı (Roedig, s. 236-252). Konstantinopolis bütünüyle hıristiyanlaşan Yunan dünyasının siyasî, dinî ve kültürel merkezi haline gelirken Atina hızla gerilemeye başladı; İmparator Iustinianos devrinde felsefe okulları kapandı ve Atina zamanla bir taşra kasabasına dönüştü. Müslümanlığın doğuşundan sonra VII. yüzyılda başlayan Arap fetihleri neticesinde Afrika ve Arap coğrafyasındaki topraklarını kaybeden Bizans İmparatorluğu Yunanistan, Batı Anadolu ve Güney İtalya'ya çekildi. Öte yandan yine VII. yüzyıldan itibaren Slav kabileleri Kuzey Yunanistan'a kadar inmeye başlamıştı. Slav ve Arnavut nüfusun Yunanistan'da yerleşmesinin boyutları o kadar geniştir ki XIX. yüzyıl tarihçisi Fallmerayer, Yunanistan'da yaşayan hıristiyanların eski Yunanlılar'la ilgisi bulunmadığı tezini ileri sürmüştü. 1204'te Haçlılar'ın Konstantinopolis'i işgal etmesiyle Yunanistan'ın önemli bir parçası olan Mora yarımadası Franklar'ın yönetimine girdi, Girit de Venedikliler'e satıldı. Ayrıca birçok liman Venedikliler'in eline geçti. Bizans imparatoru 1261'de tekrar Konstantinopolis'e dönerken Mora'daki durumda bir değişiklik meydana gelmedi. XIV. yüzyılın başlarında Türkler'le savaşmak için getirilen

Katalanlar daha sonra Atina'ya hâkim oldular (1311-1387). Aynı yüzyılda Sırplar egemenliklerini Kuzey Yunanistan'a kadar yaydılar. 1334'ten itibaren Bizans'a karşı savaşa başlayan Sırp Kralı Stefan Duşan, Tesalya ve Epir'i ele geçirdikten sonra 1345'te kendini Sırplar'ın ve Yunanlılar'ın çarı ve hükümdarı ilân etti.

Osmanlılar'ın 1360'lı yıllardan itibaren Balkanlar'daki hızlı ilerleyişleri, Makedonya kesiminden başlamak üzere Yunanistan'ı da içine alan yeni bir dönemin habercisi oldu. 1371 Çirmen zaferinden sonra Trakya'daki egemenliklerini sağlamlaştıran Osmanlılar, Makedonya topraklarına doğru ilerledi. 1372'de Gazi Evrenos Bey, Batı Trakya'da Gümülcine, İskeçe gibi şehirleri ele geçirirken Kara Halil Paşa tarafından Kavala, Drama, Zihne, Serez ve Karaferye Sırplar'dan alındı. Evrenos Bey, Serez'i kendine merkez yaptı ve Anadolu'dan getirilen aşiretler bölgeye yerleştirilmeye başlandı. Osmanlı kuvvetleri 1380'lerde Makedonya'nın diğer bölgelerini de fethetti. Selânik, Çandarlı Hayreddin Paşa ile Gazi Evrenos'un uzun kuşatması

neticesinde 1387'de alındı, fakat 1402'deki Ankara Savaşı'nın ardından tekrar Bizans'a bırakıldı. Osmanlılar II. Murad döneminde yeniden Selânik'e yöneldiler. Bunun üzerine Selânik'in Rum despotu şehri 1423'te Venedik'e sattı. Bizzat II. Murad'ın kumandasındaki Osmanlı ordusu 1430'da Selânik'i zaptetti. Aya Dimitri Kilisesi Rumlar'a bırakıldı, geri kalan kiliseler camiye çevrildi ve buraya Türkler iskân edilmeye başlandı. Ardından merkezi Yanya olan Epir despotuna karşı harekete geçildi. Despotluk kavgalarından bıkan Epir halkı 1430'un Ekim ayında Yanya'yı Sinan Paşa'ya teslim etti. Yıldırım Bayezid zamanında Mora yarımadası da Osmanlı nüfuzu altına girmiş, fakat Ankara Savaşı'ndan sonra bu nüfuz sona ermişti. Bizans İmparatorluğu'nun elinde Konstantinopolis ile Karadeniz kıyısındaki birkaç şehir yanında Paleologlar tarafından yönetilen Peloponnes (Mora Despotluğu) kalmıştı.

Mora despotu olan Bizans imparatorunun kardeşi Konstantinos, Osmanlılar'a karşı savunma önlemleri aldı. Özellikle Korinthos (Gördüs) Geçidi'ni boydan boya tahkim ettirdi. Varna Savaşı döneminde Osmanlı Devleti'nin meşguliyetinden yararlanarak Korinthos'u aşıp kuzeyde Osmanlı yönetimindeki toprakları ele geçirmeye başladı. Bunun üzerine Turahan Bey kumandasındaki akıncılar ve ardından II. Murad'ın kumanda

ettiği Osmanlı ordusu 1446’da Korinthos’a gelerek burayı aldı; ardından Patras’ı (Balyabadra) ele geçirdi. Despot Konstantinos vergi ödemesi şartıyla Mora’da bırakıldı. Daha sonra Konstantinos, II. Murad’ın da onayıyla Bizans imparatoru oldu ve kardeşleri Thomas ile Demetrios’u Mora despotluğunda bıraktı. İstanbul’un fethinin ardından önce Latinler’in elinde bulunan Atina (860/1456), 1460’ta yapılan bir seferle de Venedikliler’in elindeki kaleler hariç Mora bütünüyle Osmanlılar’ın hâkimiyetine girdi. Mora ve Kuzey Ege adalarında yaşayan çok sayıda Rum, İstanbul’a göç ettirilerek iskân edildi. Böylece Yunanistan tamamıyla Osmanlı Devleti’ne katıldı. Yunan tarih yazımında özellikle İstanbul’un alınmasına Yunan dünyasının esaret altına girişi ve Turkokratia’nın (Türk egemenliği) başlangıç tarihi olarak büyük önem atfedilir. II. Bayezid döneminde 1500 yılında Venedik’in elindeki kıyı limanları Navarin, Modon ve Koron’un, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde de Anabolu (Nauplion/Nafplion) ve diğer yerlerin alınmasıyla Mora’nın fethi tamamlandı. Bu dönemde ayrıca Rodos ve diğer Ege adaları Osmanlı idaresine girmişti. Girit adasının fethi ise 1080’de (1669) gerçekleşti.

Yunanistan’da başlayan Osmanlı hâkimiyeti, Yunanlılar’ca “en karanlık dönem” olarak nitelendirilse de özellikle son zamanlarda yapılan ve sayıları gün geçtikçe artan incelemeler, Osmanlı döneminde Rumlar’ın önemli gelişme fırsatları bulduklarını ortaya koyar. Öncelikle Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’daki Rum Ortodoks Patrikhânesi’ni koruyarak yeniden örgütlemesi Ortodoksluk için son derece önemli bir gelişmedir. Ortodoks kilisesine belli haklar ve özerklik tanınmış, böylece Rumlar’ın dinî hayatları güvence altına alınmıştır. Athos ve Meteora manastırlarına verilen imtiyazlar çok sayıda Ortodoks din adamının yetişmesine imkân sağlamıştır. Bilhassa Ege denizine uzanan Halkidikya yarımadasının en doğuda kalan kısmı Athos (Osmanlıca Aynaroz, Yunanca Agion Oros “kutsal dağ”) çok sayıda manastırın bulunduğu önemli bir din merkezi niteliğini sürdürmüştür. Osmanlı sultanları fermanlarla manastırların haklarını teyit etmiş ve genişletmiştir. Ayrıca Ossa ve Pelion dağlarında, Pindos bölgesinde Tırhala ve Karpenisi kazalarında, Epir’de ve diğer bölgelerde dağ köylerinde çok sayıda yeni kilise inşa edilmiştir.

Bugünkü Yunanistan toprakları başlangıçta diğer Balkan topraklarıyla birlikte XV. yüzyıldan itibaren Rumeli eyaleti içinde yer almaktaydı. Eyalet

Selânik, Mora, Tırhala, Yanya, Karlı ili, Çirmen gibi livâlara ve livâlar da kazalara ayrılmıştı. 1669'da ele geçirilen Girit adası ayrı bir eyalet yapıldı. Ege adaları ve Mora'nın güney sahilleri 1533'ten itibaren Cezâyir-i Bahr-i Sefîd adıyla ayrı bir eyalet haline getirildi. 1650'lerde Mora eyaleti kuruldu. Balkan toprakları asker toplama ve güvenlik bakımından sağ, orta ve sol kol olarak teşkilâtlandırılmıştı ve sol kol bugünkü Yunanistan coğrafyasında yer almaktaydı. Edirne'den başlayarak tarihî Via Egnatia yolu üzerinden Selânik'e ulaşan hat oradan Tırhala'ya uzanmaktaydı. Yunanistan'ın bağımsızlığından sonra Osmanlılar'da taşra idaresi yeniden düzenlendi. Rumeli eyaleti ismi XIX. yüzyılın ortalarında da kullanılmakla birlikte sınırları daraltılmıştı ve bugünkü Yunanistan topraklarını teşkil eden coğrafyada 1850'de ayrıca Yanya, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Selânik, Girit eyaletleri mevcuttu (Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, s. 67-70). Antik dönemde ve Bizans döneminde kullanılan, günümüzde de aynı adı taşıyan Peloponnes, Attika, Epir, Tesalya, Makedonya, Trakya gibi bölge tanımlamaları Osmanlı döneminde yoktu. Bunların yerine Osmanlı kavramları ön plana çıkmıştı. Bununla birlikte yer isimlerinde önemli bir değişiklik yapılmadı ve bu isimler Türkçe'ye uyarlanmış şekilleriyle devam etti.

Yunan ve genel olarak Balkan tarih yazımında Osmanlı fetihleriyle birlikte XV ve XVI. yüzyıllarda hıristiyan nüfusun Türk boyunduruğundan korunmak için ovalardan dağlara kaçtığı ve ulaşılması güç yerlere yeni köyler kurduğu belirtilir. Osmanlı fetihleri neticesinde bölgede yapılan tahrirlerden elde edilen veriler bu iddiaların doğru olmadığını göstermiştir. Yapılan incelemelerde meselâ Orta Yunanistan'da nüfusun XV. yüzyılla XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar hızlı bir artış gösterdiği tesbit edilmiştir. Nitekim tarıma elverişli bölgelerde bir asır içinde nüfusun üç hatta dört kat arttığı, Yunan tarih yazımında nüfusun kaçtığı iddia edilen dağlık bölgelerde ise nüfus artışının sınırlı kaldığı anlaşılmıştır. Bu nüfus artışı ekonomik etkenler gibi farklı sebeplerle 1570'lerden sonra ve XVII. yüzyılda durakladı ve gerilemeye başladı. Meselâ Lokris-Atalanta bölgesindeki nüfus XVII. yüzyılın ortalarında 1570'teki nüfusunun yarısına kadar gerilemişti (Kiel, "Ottoman Imperial Registers", s. 197-199). Eski Yunan dünyasının kültür ve ilim merkezi olup Bizans döneminde bir taşra kasabasına dönüşen Atina'nın nüfusu cizye kayıtlarına göre 1489'da 7000 kişi civarındaydı. 927 (1521) tarihli Tahrir Defteri'ne göre burada 2286

hâne, 1540 tahririne göre ise 3253 hâne hıristiyan ve kırk üç hâne müslüman, 1570'te 3150 hâne hıristiyan ve elli yedi hâne müslümanla kale muhafızları yaşamaktaydı. Bu rakamlara göre yaklaşık nüfusu 18.000'den fazla olan Atina, XVI. yüzyılda Balkanlar'daki Osmanlı şehirleri arasında Edirne ve Selânik'ten sonra üçüncü sırada yer almaktaydı. Bu da şehrin Osmanlı yönetiminde gerilediği iddialarını yalanlamaktadır. Ekonomik yönden de Atina bilhassa şarap ve zeytinyağı üretiminde önemli bir yere sahipti. 1671 yılı kayıtlarına göre Attika bölgesinde toplam 500.000 zeytin ağacı bulunuyordu ve bunların 50.000'i Atina'da idi. Bölgeden ihraç edilen zeytinyağının en önemli alıcıları Venedikliler, Fransızlar ve İngilizler'di. Bununla birlikte özellikle uzun Girit savaşları, iklim değişiklikleri vb. ekonomik olumsuzluklar yüzünden XVII. yüzyılda diğer bölgeler gibi Atina da nüfus bakımından gerilemeye başladı. Yunanistan'ın birçok şehrinde

yahudi nüfusu da vardı. XVII. yüzyılda Sabatay Sevi hareketinden etkilenen en önemli yahudi cemaatlerinin başında Selânik yahudileri geliyordu. Bunların büyük bir kısmı Sabatay Sevi'ye uyarak Müslümanlığı kabul etti, böylece şehirde "dönme" diye adlandırılan bir topluluk meydana geldi. Taşrada âyanların etkin olduğu XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başlarında Yunanistan'da da yerel âyanlar ortaya çıktı. Bunlardan en meşhuru Tepedelenli Ali Paşa'dır. Âyanlık mücadeleleri neticesinde 1785'te Tırhala'ya mutasarrıf olarak tayin edilen Ali Paşa, Tesalya ve Epir bölgelerini kontrolü altında tutmaktaydı. 1788'de Yanya'da kontrolü ele geçirince Yanya valiliğine tayin edildi. Kısa zamanda rakiplerini ortadan kaldırarak Yunanistan'ın büyük bir kısmına ve güney Arnavutluk'a hâkim oldu, diğer güçlü âyanlar gibi yarı otonom bir yönetim kurdu. 1820'de II. Mahmud tarafından azledilince isyana meyilli Rumlar'la iş birliği yaptı. 1822'de Osmanlı merkezi tarafından bastırılan Ali Paşa'nın başlattığı isyan, Yunan baş kaldırısını kolaylaştırdı ve başarılı olmasına katkı sağladı.

Yunan bağımsızlık hareketi Fransız İhtilâli ile gelişen sürece bağlanır. Tesalya'da bir Rum tüccarın oğlu olan Rigas Velestinlis'in, daha 1790'larda bağımsızlık manifestosu ve şiirler yazarak Yunan bağımsızlık hareketini başlattığı ileri sürülür. Velestinlis, Viyana'da yedi arkadaşıyla birlikte ele geçirilerek Osmanlı hükümetine teslim edildi ve 1798'de Belgrad'da arkadaşlarıyla birlikte idam edildi. 1814'te Rum tüccarların ve siyaset adamlarının yer aldığı bir grup, Rusya'nın Karadeniz'deki önemli liman

şehri Odesa'da Filiki Eteria (Dostluk Cemiyeti) adıyla gizli bir örgüt kurdu, bu örgüt imparatorluk içinde ve dışında Yunan bağımsızlığı için çalışmaya başladı. Nihayet 1821'de Fenerli beyler tarafından yönetilen Eflak-Boğdan'da ve ardından Mora'da Yunan isyanı başladı. Osmanlı hükümeti, isyanla ilgileri olduğu gerekçesiyle Patrik V. Grigorios'u ve Rum milletinin başka dinî liderlerini idam ettirdi. Girit'teki isyanları bastırması için Girit, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya verildi. Fakat Rumlar'ın bağımsızlık hareketi Mora'da sürdü. Osmanlı güçlerinin isyanı bastıramaması üzerine kendisinden yardım istenen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır donanması 1825'te Mora'ya çıkarak Modon'u karargâh yaptı ve isyanı sert bir şekilde bastırdı. Mora'daki isyancıların müslümanları katletmesine misilleme olarak Osmanlı kuvvetlerinin Sakız adasında Rumlar'a karşı yaptığı katliam Avrupa'da büyük yankı uyandırdı. Avrupa'da güçlü bir akım haline gelen Filhellenizm'in de oluşturduğu kamuoyunun etkisiyle İngiltere ve Rusya önce Saint Petersburg Protokolü'nü (4 Nisan 1826), ardından İngiltere, Fransa ve Rusya 6 Temmuz 1827'de Londra Protokolü'nü imzalayıp Osmanlı Devleti'ne yıllık vergi veren bir Yunan beyliğinin kurulmasını kararlaştırdı. Saint Petersburg Protokolü'nün birinci maddesi ve Londra Protokolü'nün önemli maddelerinden biri müslümanların bu Yunan Beyliği'nden çıkarılmasıyla ilgiliydi. Buna göre müslümanlarla Rumlar'ın arasında karşılıklı kötü muamelenin engellenmesi için ayrılmaları gerekiyordu ve müslümanlar Yunan Beyliği'nde ve adalarda bulunan mülklerini Rumlar'a satacaktı (Örenç, Mora Türkleri, s. 131). Batı tarih yazımında, Balkanlar'daki ilk etnik temizlik hareketlerinin Balkan savaşlarında yapıldığı görüşü yaygın olsa da Saint Petersburg ve Londra protokollerindeki bu maddeyle Balkanlar'daki ilk etnik temizlik kararının üstelik Batılı büyük güçler tarafından müslümanlara karşı alındığı açıktır. Nitekim bu karar, 1829-1832 yılları arasında yapılan diğer görüşme ve protokollerle uygulamaya konuldu (a.g.e., s. 240-253).

Osmanlı hükümetinin Londra Protokolü'nü reddetmesi üzerine Avrupalı müttefiklerin donanması Mısır-Osmanlı donanmasını 20 Ekim 1827'de Navarin'de imha etti. 1828'de İbrâhim Paşa Mora'dan çekildi. Rusya, Osmanlı Devleti'ne karşı savaş açtı ve 1827-1829 savaşında Rus orduları Edirne'ye kadar ilerleyerek bu şehri ele geçirdi. Osmanlı yenilgisi üzerine Mora yarımadasında ve Atina'yı da içine alan, Attika'dan Tesalya'ya kadar

uzanan bir Yunan Devleti kuruldu (1829). Osmanlı Devleti 1830'da bu devleti tanımak zorunda kaldı. Merkezi 1833 yılına kadar Anabolu olup bu tarihte Atina'ya taşınan Yunan Devleti eski Yunanistan'a referansla Hellas adını aldı. Bağımsız Yunan Devleti, Osmanlı idaresindeki yaklaşık 2 milyonluk Rum nüfusun yarısından az bir kısmını içermekteydi. Yunanistan'ın fiilen bağımsız hale geldiği 1828'de Korfulu bir Rum olup uzun süreden beri Rus çarının hizmetinde diplomat olarak çalışan Ioannes Kapodistrias yeni kurulan devletin başına geçmesi için çağrıldı. Baskıcı bir rejim kurmaya yönelen ve Rusya'ya yakın bir politika izleyen Kapodistrias 1831'de bir suikasta kurban gitti. Yunanistan'da siyasal güçler Rus yanlısı, İngiliz yanlısı ve Fransız yanlısı şeklinde üç gruba ayrıldı. 1832'de büyük güçlerin onayıyla Yunan Millî Meclisi, Bavyera kralının henüz reşid olmayan oğlu Otto'yu "Helenler'in kralı" sıfatıyla Yunanistan'a davet etti. 1833'te Otto ve beraberindeki heyet Yunanistan'a geldi ve devleti teşkilâtlandırmaya başladı. Yunan kilisesi, İstanbul'daki Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nden ilk ayrılan (otosefal) Balkan kiliselerinden biri oldu. Patrikhâne bu durumu ancak 1850'de tanıdı. Yunanistan'ın bundan sonraki siyaseti Rumlar'ın yaşadığı diğer Osmanlı topraklarını ve İstanbul'u ele geçirmekti. "Megali idea" (büyük ülkü) diye adlandırılan bu siyaset Osmanlı Devleti ile Yunan Krallığı arasındaki ilişkileri belirlemekteydi. Megali ideaya sadık bir politika izlemeye çalışan, fakat bunda kayda değer bir başarı gösteremediği gibi baskıcı bir rejim oluşturan Kral Otto, 1862'de bir isyanla tahttan indirildi. Otto dönemi Yunan tarih yazımında "Bavyera egemenliği" (Bavarokratia) diye adlandırılır.

İç çekişmeler devam ederken büyük güçlerin müdahalesiyle Yunan Millî Meclisi, 1863'te Danimarkalı on yedi yaşındaki Prens Wilhelm Georg'u (Georgios) "Helenler'in kralı" seçti ve Yunanistan'da uzun sürecek yeni bir hânedan ortaya çıktı. 1864'te meclis daha demokratik yeni bir anayasa hazırladı. Yüzyılın son çeyreğinde kralın yanında siyasal partilerin önemi arttı ve krallık demokrasisi denilen bu dönemde Trikoupis adlı politikacı en önemli rolü oynadı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında 1881'de İstanbul'da yapılan bir antlaşmayla Tesalya Yunanistan'a bırakıldı. 1895'te finans krizlerinin etkisiyle Trikoupis hükümetten çekilmek zorunda kaldı. 1897'de Atina'daki ihtilâl komitelerince desteklenen Giritli milliyetçilerin talebiyle Prens Georg kumandasında bir filo adaya gönderildi ve burası ele geçirildi. Osmanlı

Devleti’nin büyük devletler nezdindeki girişimleri sonucu Yunanistan’ın adadan çekilmesi talep edildi. Yunanistan buna uymayınca Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında savaş çıktı (1897). Yunanistan bu savaşta ağır bir yenilgiye uğradı ve Osmanlı ordusunun ilerlemesi büyük güçlerin aracılığıyla durduruldu. Bu zafere rağmen yine büyük güçlerin isteğiyle Girit’in özerklik hakları genişletildi ve özerk bir vilâyet haline getirildi. Bu arada 1878’de kurulan Bulgaristan kuzeye doğru genişlemek isteyen Yunanistan ile rekabete başlamıştı. Makedonya’da ve Trakya topraklarının güney kısmında ortaya çıkan

komiteler yoluyla bölgede yaşayan Ortodoks nüfus Bulgar Eksarhlığı’na veya Rum Patrikhânesi’ne tâbi olmaya zorlanırken her iki taraf da bölgede nüfus çoğunluğunun kendisine ait olduğunu iddia etti. Bu rekabet silâhlı harekete dönüştü ve Sırbistan’ın da dahil olmasıyla kanlı çatışmalar meydana geldi. Osmanlı hükümetinin 1902 ve 1903’te başlattığı reform hareketine rağmen bölgedeki çarpışmalar sona erdirilemedi. Bir Bulgar-Makedon örgütü olan İç Makedonya Devrimci Örgütü’nün silâhlı faaliyetleriyle Rum etkisinin bastırılmaya çalışılması üzerine Yunanistan, Selânik başkonsolosluğu ve diğer konsolosluklar aracılığıyla Rum Makedonya Komitesi’ni örgütleyip güçlendirerek bölgedeki etkinliğini arttırdı. Osmanlı yetkililerinin ve 1906’dan itibaren bölgede örgütlenmeye başlayan İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin gizli desteğini alan Rum komitesi Bulgar Makedon örgütlerine karşı başarılar elde etmeye başladı. Bu arada Makedonya’nın Rus-İngiliz müdahalesiyle Osmanlılar’dan koparılacağından endişelenen Jön Türkler 1908’de bir darbeyle II. Abdülhamid’i anayasayı ilân etmeye zorladılar. Atina hükümeti ve patrikhâne Jön Türk ihtilâlini patrikhânenin imtiyazlı konumuna, dolayısıyla bölgedeki Rum nüfuzuna zarar vereceği korkusuyla desteklemedi. Hatta İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin silâhları bırakma çağrılarına uymayan tek komite Rum Makedonya Komitesi oldu. Fakat ihtilâlin başarıyla sona ermesi Rumlar’ın da yeni durumu kabullenmesine yol açtı. Ekim 1908’de Bulgaristan’ın bağımsızlık ilânı ve Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından ilhakı ile Girit de Yunanistan’a katıldığını bildirdi. Osmanlı Devleti buna protestolar ve Yunan mallarının boykotuyla karşılık verdi. Hâmi devletler Girit’in Yunanistan’la birleşmesine izin vermedi. 1910’da Girit Millî Meclisi, Helenler’in kralı adına açılınca buna müslüman mebuslar tepki gösterdi ve

hükümet reisi Venizelos'un teklifi üzerine meclise müslüman mebus kabul edilmemesi kararlaştırıldı. Nihayet Balkan savaşlarının başlamasıyla Yunan hükümeti Girit'i resmen topraklarına kattı.

Jön Türk ihtilâlinden bir yıl sonra Yunanistan'da da benzer bir askerî ihtilâl gerçekleşti (Gudi ihtilâli) ve askerî yönetim bir süre sonra Giritli politikacı Eleftherios Venizelos'u Yunanistan'a davet etti. Askerî yönetimin sona ermesini sağlayarak 1910'da başbakan seçilen Venizelos modern Yunanistan tarihinde önemli roller oynayacak ve Yunanistan açısından büyük başarılar elde eden bir lider olacaktır. Usta siyaseti sayesinde 1912-1913 Balkan savaşlarından en kârlı çıkan devlet Yunanistan oldu. Yanya, Selânik, Serez ve Kavala dahil hem Güney Epir hem de Makedonya'nın önemli bir kısmı ile Ege adaları Yunanistan'ın eline geçti. 30 Mayıs 1913 Londra ve 10 Ağustos 1913 Bükreş antlaşmaları ile Yunanistan'ın kazanımları tanındı. Yunanistan toprak ve nüfus bakımından iki katına yakın büyüdü. Osmanlı Devleti, Yunanistan'ın bazı Ege adalarını ele geçirmesine itiraz etti, fakat bu adaların iadesi sağlanamadı. 1913'te Kral Georg, Yunan topraklarına yeni katılan Selânik'te bir suikast sonucu öldürüldü. Yerine oğlu Konstantinos kral oldu. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Venizelos, İtilâf devletleri yanında yer almayı isterken karısı Alman imparatorunun kardeşi olan Kral Konstantinos tarafsız kalmak istiyordu. Kamuoyunun Venizelos ve kral yanlıları olarak ikiye bölünmesiyle Venizelos hükümetten düşürüldü. Bulgaristan'ın İttifak devletleri blokuna katılarak Batı Trakya'ya girmesi ve İtilâf devletlerinin Selânik'e çıkarma yapması üzerine Selânik'teki subaylar 1916'da bir darbe yaptı, Venizelos Selânik'te kendi hükümetini kurdu. Venizelos'un yönetime gelmesiyle Yunanistan, İtilâf devletleri yanında savaşa girdi. Fransa'nın baskısıyla Kral Konstantinos 1917'de tahtı oğlu Aleksander'e (Aleksandros) bıraktı. Savaşın sonunda Bulgaristan, Batı Trakya'yı Yunanistan'a terketmek zorunda kaldı. İtilâf devletlerinin Osmanlı hükümetiyle yaptığı Sevr Antlaşması (10 Ağustos 1920), Yunanistan'a hem adalar üzerinde hem Doğu Trakya ve Batı Anadolu'da önemli haklar tanıyordu. Bu toprak kazanımları Büyük Yunanistan idealinin gerçekleşmesi için önemli bir başarı olarak görülüyordu. 1920'de Kral Aleksander'in âni ölümüyle sürgündeki Konstantinos tekrar geri çağrıldı. Aynı yıl yapılan seçimlerde Venizelos'un yönetimindeki Liberal Parti seçimi kaybetti. Bununla birlikte Venizelos karşıtları ve Konstantinos,

Venizelos'un Anadolu'ya yayılma politikasını devam ettirdi. Anadolu'da başlayan kurtuluş hareketi Sevr Antlaşması'nı tanımadığından İngiltere, Yunan ordularının bu hareketi bastıracağını umarak Yunanistan'ın ileri hareketine destek verdi. Nihayet Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki Türk ordusu Yunan ordularını 1921 ve 1922'de yenilgiye uğratarak Anadolu'dan çıkardı. Bu yenilgiyle birlikte Anadolu'da yaşayan ve Büyük Yunanistan hayaliyle Yunan ordularını destekleyen yüz binlerce Rum ile Türkler arasındaki ilişkiler tamamen bozuldu. Rumlar'ın önemli bir kısmı Türk ordularının ilerleyişi karşısında Yunanistan'a kaçmak zorunda kaldı. Geri kalanlarla Yunanistan'da yaşayan müslümanlar 1923'te imzalanan ve Lozan Barış Antlaşması'na da eklenen sözleşmeyle mübadele edildi.

Lozan Antlaşması, Sevr Antlaşması'nın Yunanistan'a sağladığı kazanımları ortadan kaldırdığından Yunanistan'ın kurulduğu tarihten beri sürdürdüğü genişlemeyi durduran bir antlaşma oldu. Yunanistan'ın Anadolu'daki yenilgisi Yunan tarih yazımında "Küçükasya felâketi" (Mikrasiatiki katastrofi) diye adlandırılmakta ve önemli bir yer tutmaktadır. Bu "felâket"le megali idea politikası fiilen sona erdi.

Yunan ordularının Anadolu'daki yenilgisi Yunanistan'da siyasal krize yol açtı; Eylül 1922'de askerlerin müdahalesi üzerine Kral Konstantinos tahtı bırakarak ülkeyi terketti. Yerine oğlu Georg geçti. Kurulan askerî mahkeme yenilgiden sorumlu tutulan politikacı ve askerleri yargılayarak idama mahkûm etti. Ordu ülke içinde yönetimini sürdürürken Lozan görüşmelerindeki diplomatik temsil Venizelos'a bırakıldı. Venizelos, Lozan'dan Yunanistan'ın en az kayıpla çıkması için çaba sarfetti. Lozan Antlaşması'na karşı Yunanistan'da büyük tepkiler meydana geldi. Ekim 1923'te de askerî yönetime karşı bir darbe girişimi oldu. Bu girişim başarısız kaldı, fakat askerî yönetim kralın tahttan feragatini talep etti. Bunun üzerine Kral II. Georg Aralık 1923'te ülkeyi terketti. Yapılan seçimlerin ardından Venizelos yönetime geldi. 1924'te, Osmanlılar'dan kurtuluşun anma günü olarak kutlandığı 25 Mart günü Yunanistan'da cumhuriyet ilân edildi. Yunan tarihçileri bu dönemi I. Cumhuriyet, bazıları ise Osmanlılar'a karşı bağımsızlık savaşı dönemini de cumhuriyet dönemi olarak gördüğü için II. Cumhuriyet diye tanımlamaktadır. Cumhuriyetin ilk yılları farklı liderlerin önderliğinde krizlerle geçti. 1928'de Venizelos tekrar seçimi kazanarak yönetimi aldı. 1932'ye kadar süren Venizelos yönetiminde

nisbeten istikrarlı bir dönem yaşandı. Bu istikrar sayesinde Yunanistan dünya ekonomik krizini hafif atlattı. Bu dönemde Türkiye ile Yunanistan arasında mübadeleyle ilgili sorunlar çözülerek 30 Ekim 1930'da bir dostluk antlaşması imzalandı ve Venizelos Ankara'ya gelip Mustafa Kemal Paşa'yı ziyaret etti. Bu arada Hitler'in iktidara gelmesi ve Mussolini İtalyası'nın Balkanlar'ı tehdit etmeye başlaması üzerine Yunanistan, Türkiye ile 1933'te bir antlaşma imzaladı. Daha sonra diğer Balkan ülkeleri Romanya ve Yugoslavya'nın da katılımıyla Balkan Paktı kuruldu. Yunanistan'da siyasî kriz devam ederken 1935'te Venizelos'un önderliğindeki cumhuriyetçi askerlerin darbe girişimi bastırıldı ve Venizelos ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Krallık yanlıları karşı önlemler alarak cumhuriyeti lağvetti. Kral II. Georg Atina'ya çağrıldı ve yeniden krallık rejimine geçildi.

1936'da başbakanlığa getirilen Ioannis Metaxas, İtalya'daki faşizmin ve Almanya'daki nasyonal sosyalizmin de etkisiyle faşist bir diktatörlük kurdu. Metaxas rejimi özellikle ülkede gittikçe güçlenen komünistlere ve azınlıklara karşı baskı uygulamaya başladı. Yunanistan ilk aşamada II. Dünya Savaşı'nın dışında kaldı. Fakat İtalya, Yunanistan'ın Epir Arnavutları'na baskı yaptığı bahanesiyle 28 Ekim 1940'ta Yunanistan'a saldırdı; savaş Nisan 1941'e kadar sürdü. Almanya, İtalya'nın yardımına gelerek Yunanistan'ı işgal etti. Alman işgali üzerine Yunan kralı ve hükümet İngiliz elçisiyle birlikte Girit'e kaçtı. Mayıs ayında Girit'teki Yunan-İngiliz direnişi kırıldı ve Almanlar adayı da ele geçirdi. İşgalden sonra Yunanistan'ın büyük bölümü İtalyan yönetimine, Trakya ile Doğu Makedonya, Almanlar'ın yanında savaşa dahil olan Bulgarlar'a bırakılırken stratejik açıdan önemli bölgeler (Türkiye sınırı, Girit vb.) doğrudan Almanlar tarafından yönetilmeye başlandı. İşgal 1944 yılına kadar devam etti. İşgal altındaki ülkede açlık ve sefalet dayanılmaz boyutlara ulaştı. Bu dönemde Amerika'dan toplanan yardımlar Türkiye üzerinden Yunanistan'a gönderildi. Ayrıca ülkedeki yahudilerin önemli kısmı Naziler tarafından Polonya'daki kamplara sevkedilerek öldürüldü. Selânik'te yaşayan yahudilerden yaklaşık 45.000 kişi Naziler tarafından 1943'te Auschwitz kampına nakledilerek gaz odalarında imha edildi (Mazower, s. 442). İşgale karşı milliyetçi ve komünist gruplar direniş hareketleri başlattı. Savaş Almanya'nın aleyhine dönünce Alman orduları Ekim 1944'te Yunanistan'ı terketti. İşgalin sona ermesiyle rahatlayan Yunanistan'da milliyetçi gruplar ve komünistler arasında çatışmalar başladı. İç savaş 1949 yılına kadar

sürdü. Amerika'nın devreye girmesiyle komünistler bertaraf edildi ve Yunanistan Batı blokunda kaldı. 1952'de NATO'ya alındı. Yunanistan bunun ardından Kıbrıs'ın İngiliz yönetiminden ayrılması (Enosis) düşüncesini gündeme getirdi. Adada başlayan direniş hareketi ve Türkler'e yönelik saldırılar üzerine 1955'te Londra'da Türkiye'nin de çağrıldığı görüşmeler yapılırken İstanbul'da 6-7 Eylül tarihlerinde Rumlar'a karşı saldırılar meydana geldi. Kıbrıs sorunu Yunanistan'ın Türkiye ile ilişkilerini olumsuz etkilemeye başladı. 1959'da İngiltere, Yunanistan ve Türkiye bağımsız bir Kıbrıs devletinin kurulmasında anlaştı ve 1960'ta Kıbrıs Cumhuriyeti ilân edildi. Daha sonra siyasî istikrarsızlık baş gösterdi. Yaşanan hükümet krizi sonucu 20-21 Nisan 1967'de ordu bir darbe yaptı. "Albaylar cuntası" diye bilinen darbeciler antik döneme dayalı Yunan milliyetçiliği, hıristiyan-Yunan kültürü gibi değerlere sarılarak komünistlere vb. gruplara karşı şiddetli bir baskı rejimi oluşturdu. Cunta yönetiminin emriyle aşırı milliyetçiler Kıbrıs'ta 15 Temmuz 1974'te Makarios'a karşı darbe yaptı. Bunun üzerine Türkiye 20 Temmuz'da adaya çıkarma yapmaya başladı. Türkiye ile savaşa girme tehlikesiyle karşı karşıya kalan Yunanistan'da askerî yönetim yine askerler tarafından yıkıldı.

Eski başbakan Karamanlis ülkeye çağrılarak hükümetin başına geçirildi. Karamanlis, Türkiye ile savaş tehlikesini önlemek için diplomatik görüşmelere başladı; fakat anlaşmaya varılamaması üzerine

1960'taki garantörlük hakkına dayanan Türkiye ikinci defa adaya müdahale etti ve adanın % 37'sini ele geçirdi. Türkiye'nin bu müdahalesini engellemediği gerekçesiyle Karamanlis hükümeti Yunanistan'ın NATO'nun askerî kanadından ayrıldığını ilân etti; ancak 1980'de Yunanistan tekrar NATO'ya dahil oldu. 1974 Kasım ayında yapılan seçimlerde Karamanlis'in kurduğu Nea Demokratia Partisi seçimi kazandı. 1975'te Yunanistan, Avrupa Topluluğu'na üyelik başvurusunda bulundu ve 1 Ocak 1981'de birliğe üye kabul edildi. 1990'da sosyalist blokun dağılması ve Yugoslavya'nın parçalanması ile Balkanlar'da büyük krizler başladı. Bu dönemde Yunanistan dünya kamuoyunun aksine saldırgan durumundaki Sırbistan'a destek verdi ve özellikle Makedonya Cumhuriyeti'nin tanınmasını engellemek için girişimlerde bulundu. Ancak Eylül 1995'te, Makedonya'ya karşı uygulanan ambargoyu sona erdirerek Makedonya Cumhuriyeti'nin isminde, bayrağında ve anayasasında bazı değişiklikler

yapılması şartıyla bu yeni cumhuriyeti Eski Yugoslavya Cumhuriyeti Makedonya adıyla tanıdı. 1996 başlarında Türkiye ile Ege denizinde Kardak (Imia) adası sebebiyle savaşın eşiğine gelindi. Bunun ardından Yunanistan komşularıyla ilişkilerini düzeltmeye başladı ve ülkenin içe kapanıklığına son verildi. Her ne kadar Türk-Yunan sorunlarına kesin çözümler bulunamadıysa da sürekli savaş tehdidi ortadan kaldırıldı. 2010-2012 yıllarında Yunanistan ağır bir ekonomik krizin etkisi altındaydı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Bugünkü Yunanistan coğrafyası tarihte farklı halkların göçlerine mâruz kaldı. Özellikle VI. yüzyılın sonlarından itibaren Tesalya ve Mora dahil olmak üzere bölgeye yoğun bir Slav göçü gerçekleşti. Yer isimlerinin de teyit ettiği bu yerleşim ancak daha sonra Bizans İmparatorluğu döneminde başka bölgelerden Yunanlılar'ın Mora'ya yerleştirilmesi ve Slavlar'ın asimilasyonu yoluyla nüfus olarak Yunanlaştı. Günümüzde Yunanistan'a bağlı Girit adası daha 673-674 yıllarında ilk Arap akınlarıyla karşılaşmıştı. 818'de Endülüs'ten sürülen çok sayıda müslüman 827'de Mısır'dan da çıkarıldıktan sonra gemilerle Girit'e gelip burayı ele geçirdi. Rabazulhandak (Kandiye) şehrini kuran Araplar 961 yılına kadar Girit'i hâkimiyetlerinde tuttular. 150 yıla yakın süren bu İslâm idaresinde Kandiye önemli bir ilim merkezi haline geldi. Ada Bizans'ın eline geçtikten sonra adadaki müslümanların çoğu kaçtı, kalanlar ise zorla hıristiyanlaştırıldı ve zaman içerisinde Yunanlaştı. Mora'ya ilk müslüman akınları 807 yılında Afrika üzerinden yapıldı. Bölgedeki Slavlar'la iş birliği yapan müslümanlar Patras'ı kuşattı. Fakat Bizans İmparatorluğu bu akınları geri püskürterek Mora'ya hâkim oldu. IX ve X. yüzyıllarda Girit'ten Arap korsanları Mora kıyılarına akınlar yaptı; Girit'in Bizans'ın eline geçmesiyle bu akınlar sona erdi. 1204'te Franklar'ın eline geçen Mora'yı geri almak isteyen Bizans imparatoru 1263'te Selçuklular'dan 6000 civarında paralı asker getirtti. Bu askerlerin bir kısmı din değiştirerek Mora'da kaldı. Savaşlar sebebiyle nüfusu azalan Mora'ya XIV. yüzyılın ikinci yarısında Mezistre despotu tarafından 150.000 civarında Arnavut getirtilerek yerleştirildi. Günümüze kadar izleri takip edilen bu yerleşimlerle Mora'nın nüfus yapısı önemli ölçüde değişti.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'a girişiyle birlikte bölgeye müslümanlar

iskân edildi ve şehirler Osmanlı tarzında gelişmeye başladı. Özellikle vakıflar yoluyla bölgede önemli eserler meydana getirildi. Osmanlı yönetiminde istikrarlı bir dönem geçiren Mora'da nüfus XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar iki kat arttı. 1521'de Mora'da nüfusun % 9'u müslümandı (Anabolu ve Menekşe hariç 50.176 hıristiyan ve 5330 müslüman hânesi). Mora'da Sadrazam Hadım (Atik) Ali Paşa tarafından Balyabadra, Modon, Koron, Mezistre ve Navarin'de mektep ve hamamlar yaptırıldı. II. Bayezid, Balyabadra ve Androusa'da camiler inşa ettirdi. 1571 İnebahtı Deniz Savaşı'nın ardından tehdit altında kalan Mora kıyılarının savunması için Navarin'de yeni bir hisar inşa edildi ve kalenin yanında küçük bir kasaba oluştu. III. Murad kalede bir mescid ve kasabada büyük bir cami yaptırdı. Hâlâ ayakta olan bu cami Yunanistan'ın güneyindeki en büyük İslâmî eser olarak bilinmektedir. XVII. yüzyılda Mora'da veba salgını gibi sebeplerle nüfus azalırken müslümanların nüfusa oranı arttı. Arnavutlar'ın bulunduğu bazı yerlerde İslâm'a geçişler oldu. 1583'te % 11 olarak hesaplanan müslüman nüfusu 1642'de % 26'ya yükseldi (DİA, XXX, 282). Evliya Çelebi meselâ Gaston'u (Gastouni) dört camisi, medreseleri ve tekkeleriyle bir müslüman kasabası şeklinde tarif eder (Seyahatnâme, VIII, 302 vd.). 1684-1686 yılları arasında Venedik Mora'ya hâkim olunca bölgedeki müslüman varlığı ortadan kaldırıldı. 1715'te Osmanlı ordusu Mora'yı yeniden ele geçirirken Katolik baskısından bunalan Ortodoks halk Osmanlı ordusuna

yardım etti. Müslümanların bir kısmı yeniden Mora'ya döndü ve İslâm eserleri inşasına başlandı. 1770'te Rus donanması Mora'yı işgal edince mahallî isyanlar çıkarttı. 1779'da tekrar Osmanlı idaresi kuruldu. Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu Tripoliçe eyalet merkeziydi. 1821 Yunan isyanı başladıktan sonra Tripoliçe'deki müslümanlar katletildi. Mora'yı ele geçiren isyancılar Mora'daki müslümanların yarıdan fazlasını (yaklaşık 25.000 kişi) ortadan kaldırdı (DİA, XXX, 284). Osmanlı-Mısır donanmasının 1827'de Navarin'de imha edilmesi üzerine Mısırlı İbrâhim Paşa burayı terkedince geride kalan müslümanlar bütünüyle imha edildi. Günümüze ancak yıkılmış cami ve hamam harabeleri ulaşabildi. Son yıllarda bunların birkaçının (Navarin'deki III. Murad Camii, Gördüs/Korinthos Sezâi Tekkesi Türbesi, Argos Moralı Beşir Ağa Camii) restorasyonu için çalışmalar yapılmaktadır.

1669’da Osmanlı yönetimine geçen Girit’te Müslümanlık hızla yayıldı ve çok sayıda İslâmî eser inşa edildi. Evliya Çelebi, Kandiye’de Vâlide Sultan Camii’ni ve bazı paşaların adını taşıyan çok sayıda cami kaydeder. Ona göre şehirde on sekiz cami ve yetmiş bir mahalle mescidi mevcuttu. Kiliselerin bir kısmı camiye çevrilmiştir. Osmanlı yönetiminde Girit’te yerli halkta da İslâmlaşma oldu. 1821’de adada yaklaşık 160.000 müslüman ve 129.000 hıristiyan yaşarken Yunan isyanı ve Mısır yönetiminin ardından müslümanların sayısı hızla azaldı ve 1866’da 200.000 hıristiyana karşılık adada 60.000 müslüman kaldı. 1821’de başlayan milliyetçi isyanlarda adanın müslümanları isyancıların hedefi haline geldi. Girit’in resmen Yunanistan’a katıldığı 1912 yılına kadar dönem dönem bu saldırılar sürdü ve müslümanların çoğu mülklerini yok pahasına satarak adayı terketti. Nihayet adada kalan müslümanlar da Lozan Antlaşması ile birlikte yapılan mübadele antlaşmasına göre adayı terketmek zorunda kaldı.

Yunanistan’ın müslüman nüfusu barındıran bir diğer bölgesi Tesalya idi. Buraya Anadolu’dan müslümanlar getirilip yerleştirildi, Evrenosoğulları ilk Osmanlı-İslâm eserlerini inşa ettiler. Evrenosoğlu İbrâhim Bey, Alasonya’da (Elasson) bir imaret, oğlu Ahmed Çavuş imaretin yanına bir cuma camisi yaptırdı. Torunu Ömer Çelebi, Badracık kazasında bir cami, İzdin’de bir kervansaray inşa ettirdi. Savaşlar sebebiyle yıkılan Larissa’nın yakınında Yenişehir adıyla bir şehir kuruldu. Gazi Evrenos Bey’in oğlu Barak Bey buraya 1400 yılı civarında bir imaret camisi, bir kervansaray ve otuz iki dükkân yaptırdı. Yenişehir zaman içinde Tesalya’da önemli bir İslâm merkezi haline geldi. Gazi Evrenos’un mîrâhuru olan ve 1422-1456 yıllarında aralıklarla bölgenin valiliğini yapan Turahan Bey de çok sayıda mimari eser inşa ettirdi. Bunlardan sancak merkezi Tırhala’da bir cami, iki mescid, hamam, bir kervansaray, zâviye, çok sayıda dükkân, Yenişehir’de cami, medrese, zâviye ve dükkânlar; Selânik’e çıkan yol üzerinde kervansaraylar, köprüler sayılabilir. Turahanoğlu Ömer Bey ise Tırhala’da medrese, mektep, hamam, kervansaray, bedesten, mescid, imaret, halvethâne, çok sayıda dükkân, köprü, yollar; Yenişehir’de cami, imaret, mescid, hamamlar, kervansaray; Tatarlar kasabasında cami; Platamona’da zâviye, kervansaray, mescid ve diğer birçok yerde mimari eserler inşa ettirdi. Tesalya’daki bu eserlerden büyük çoğunluğu tahrip oldu; yalnızca Larissa’daki büyük bedestenin ve Hasan Baba Tekkesi’nin kalıntıları günümüze ulaşabildi (Kiel, Das Türkische Thessalien, s. 143-153).

Tesalya'da Yenişehir'in dışında Yenice (Agia), Cumapazarı, Embelek/Anbelaki (Ambelakia), Ermiye (Almiros), Karditsa, Tırnova ve Velestin gibi şehirler Osmanlı döneminde ortaya çıktı. Bunlardan Cumapazarı (Sahrâ-i Cum'a), Atina ve Mora'ya giden yol üzerinde kurulmuştu ve camileri, mescidleri, hamamı ve medresesiyle tipik bir Osmanlı-İslâm şehriydi. XIX. yüzyılda Cumapazarı, Yunan şehrine dönüşmeye başladı ve adı Megalo Pazaraki oldu. Tesalya, Yunanistan'a bırakılmadan bir yıl önce 1880'de bir Yunanca rapora göre 6000 Rum, 3000 yahudi ve 10.800 Türk'ten ibaret nüfusa sahipti ve yirmi yedi cami, yirmi dört mescid, dört kilise, beş Rum okulu vardı. Şehrin Yunanistan'a verilmesinden sonra müslümanlar burayı hızla terketmeye başladı. I. Dünya Savaşı'nın ardından ismi Agios Visarion olarak değiştirildi. Şehirdeki Osmanlı eserleri zaman içerisinde yok edildi. XVII. yüzyıldan kalma bir hamam yakın dönemlerde ortadan kaldırıldı (a.g.e., 153-159). Kasabada kurulmuş eski camilerden yalnızca birinin fotoğrafı günümüze ulaşabildi. Yunan arkeologlarının 2006'da yaptıkları kazılarda bir cami ile bir hamam bulundu. Machiel Kiel bu caminin Turahanoğlu Ömer Bey'in eseri olduğunu tahmin etmektedir. Ermiye'de de çok sayıda Osmanlı eseri mevcuttu. Bunlardan günümüze bazı mezar taşlarıyla kitâbeler dışında hiçbir şey kalmadı. 1881'de Yunanistan'a verilen Tesalya'da kalan son nüfus da Lozan Antlaşması'yla Türkiye'ye göç ettirildi. 1906'da Bulgaristan'dan kaçan yaklaşık 15.000 Rum Tesalya'ya iskân edildi. Daha sonra mübadeleyle Türkiye'den göç eden Rumlar'ın bir kısmı da buraya yerleştirildi. Eğriboz (Euboia/Evia) adasının merkezinde de (günümüzde Halkis/Khalkis) Evliya Çelebi'ye göre kale ve istihkâmlar, on bir müslüman mahallesi ve on bir cami, bunların yanında mescidler ve diğer eserler mevcuttu. Atina'nın da bağlı olduğu bir sancak merkezi olan Eğriboz'daki müslüman nüfus Yunanistan'ın kuruluşundan sonra burayı terketti. Günümüzde şehirde neredeyse hiçbir Osmanlı eseri kalmamıştır.

Yunanistan coğrafyasında Osmanlı döneminde en büyük şehir Selânik'ti. Selânik, özellikle imparatorluğun sonlarına doğru başşehrin yanında en önemli kültürel ve siyasal merkez halini almıştı. 1840'ta Fallmerayer, Selânik'te 30-36.000 civarında yahudi, 25.000'den fazla Türk ve 3-4000

civarında Rum yaşadığını belirtir. Özellikle liman ticaretiyle gelişen Selânik, XIX. yüzyılın son çeyreğinde demiryollarıyla İstanbul'a ve diğer Avrupa merkezlerine bağlandı. 1324 (1906) tarihli Vilâyet Salnâmesi'ne göre otuz altı cami, yirmi dört mescid bulunmaktaydı. Balkan savaşlarında bölgedeki Osmanlı/İslâm eserlerinin önemli kısmı tahrip edildi. Yunanistan'ın ele geçirdiği bölgelerdeki müslüman nüfus kitleler halinde göç etmeye başladı. Göçmenler genellikle Selânik limanından ve diğer Ege limanlarından taşınıyordu (Halaçoğlu, s. 55-58). 1917'de İtilâf devletlerinin Bulgarlar'a karşı cephe açmak amacıyla şehre girişinde büyük bir yangın başladı ve şehrin tarihî kısmının büyük bölümü harap oldu. Selânik yeniden planlanırken müslüman mahalleleri daraltıldı (Gökaçtı, Nüfus Mübadelesi, s. 84). 1923-1924 yıllarında gerçekleşen zorunlu mübadele ile birlikte Batı Trakya hariç Yunanistan'daki müslüman varlığı sona erdi. Meselâ Yunan Makedonyası'nda 1913'te Yunanlılar nüfusun yalnızca % 42'sini oluştururken bu oran 1926'da % 88'e çıktı (Kitsikis, s. 167). Müslümanların göçüyle birlikte Osmanlı eserleri daha radikal bir şekilde tahrip gördü. Nitekim Selânik'teki cami minareleri İslâm izlerinin silinmesi amacıyla hemen yıktırıldı. Sadece İslâm eserleri değil şehirdeki yahudi mezarlığı da II. Dünya Savaşı döneminde tahrip edildi ve yerine üniversite kampüsü kuruldu (Mazower, s. 351, 426-428). Mustafa Kemal Atatürk'ün doğduğu ev Selânik Belediyesi tarafından sahibinden satın alındı ve anahtarı 1937'de Atatürk'e hediye edilmek üzere Türk konsolosuna verildi. II. Dünya Savaşı'nın ardından tamir edilen eve Topkapı ve Dolmabahçe saraylarından getirilen eşyalar yerleştirildi ve 1953'ten itibaren müze halinde kullanılmaya başlandı. Günümüzde Türkiye Konsolosluğu'nun bahçesinde bulunmakta ve Türkiye'den gelen misafirlerin en önemli uğrak yerlerinden birini teşkil etmektedir. Selânik'te bugün 889'da (1484) inşa edilmiş Alaca İmaret (İshak Paşa Camii), Hamza Bey Camii, 849 (1444) tarihli II. Murad Hamamı, 890 (1485) tarihli Halil Bey (Mûsevî) Hamamı, 1460'lardan kalma bedesten, Abdülhamid döneminden kalma hükümet konağı, 1893'ten kalma günümüzde üniversite binası olarak kullanılan idâdiye, gümrük binası, XX. yüzyılın başlarında yapılan belediye hastahanesi, 1903'te yapılan Üçüncü Ordu Kışlası (günümüzde Yunan ordusu tarafından kullanılmaktadır), II. Abdülhamid'in sürgünde kaldığı Alatini Köşkü vb. çok sayıda Osmanlı dönemi eseri bulunmaktadır. Ayrıca Yedikule, Kuşaklı Kule ve Beyaz Kule de Osmanlı eserleri arasında yer almaktadır. Yunanistan'daki Osmanlı mimari eserleriyle ilgili çalışmasında Ekrem

Hakkı Ayverdi toplam 3771 eser sıralamıştır. Bunlardan 2336'sı cami ve mescid, ayrıca 182 medrese, 307 tekke ve zâviye, 315 mektep, altmış beş imaret, 171 han, 134 hamam, ılıca, kaplıca, otuz türbe, beş saat kulesi, yirmi beş köprü, yirmi iki kale, on kervansaray, altı su kemeri ve diğer eserlerdir (Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 382-384).

Batı Trakya'da ve Makedonya şehirlerinde günümüzde çok sayıda Osmanlı eseri mevcuttur. Meselâ Osmanlı sultanlarına merkezlik yapan Dimetoka'daki (Didymoteichon) Çelebi Sultan Mehmed Camii hâlâ ayaktadır. Dimetoka yakınında Kızıl Deli Sultan Zâviyesi meşhurdur. Burada ayrıca Oruç Paşa Hamamı ve Türbesi'nin harabeleri, Gümülcine'de (Komotini) 1370'lerde inşa edilen ve günümüzde restore edilerek koruma altına alınan Evrenos Bey Zâviye-İmareti, Yenice-i Vardar'da (Giannitsa) Hacı Evrenos Hamamı ve Türbesi, Selânik'te 1444 tarihli II. Murad Hamamı, Serez'de XV. yüzyıldan kalma bedesten, yeni restore edilen Zincirli Cami, Mehmed Bey Camii, Mustafa Bey Camii, Kavala'da XVI. yüzyılda Sadrazam İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan su kemeri, İbrâhim Paşa Camii gibi çok sayıda eser kısmen restore edilmiştir (Lowry, s. 16-255). Aynı şekilde Florina, Grebene, Karaferye, Kesriye, Kozani, Siroz, Tırhala, Yenişehir bölgeleriyle Midilli, Rodos, Sakız ve İstanköy adalarında kaynaklarda tesbit edilen Osmanlı eserleri ve bunların günümüzde mevcut olanlarını gösteren çalışmalar yayımlanmıştır.

Atina'da günümüzde ayakta kalabilmiş nâdir Osmanlı eserlerinden biri Fethiye Camii'dir. 1935'te yıktırılmak istenen cami Türkiye'nin girişimleri sonucunda kurtarılmıştır. Atina'da Mustafa Ağa Camii, El Sanatları Müzesi olarak kullanılmaktadır. Bunların dışında Atina'da hiçbir İslâmî eser yoktur. XVII. yüzyıldan kalma Âbid Efendi Hamamı 1986'da restore edilmiştir. Mora'daki önemli liman şehirlerinden Anabolu'da Osmanlı döneminde yeni inşa edilen veya kiliseden çevrilen toplam dokuz cami ve mescid vardı. Zamanımızda yalnızca üç cami kalmış ve minareleri yıktırılarak biri kiliseye çevrilmiştir, biri müze, biri de tiyatro olarak kullanılmaktadır. Yunanistan'ın dördüncü büyük şehri olan Patras (Balyabadra/Eski Patras) Osmanlı döneminde kuş üzümü üretimiyle tanınmış, Rumlar'ın yanında müslüman nüfusu da barındıran önemli bir şehirdi. Yunan bağımsızlık savaşında harap olan ve ardından yeniden planlanan bu şehirde kalede II. Bayezid Camii'ne ait kalıntılar dışında hiçbir Osmanlı-İslâm eseri

kalmamıştır. Bir diğer önemli şehir olan Yanya'da bugün Osmanlı eserleri arasında Yanya Kalesi, Arslan Paşa Camii, Fethiye Camii, Tepedelenli Ali Paşa Konağı ve saat kulesi bulunmaktadır (Bıçakçı, s. 21-32, 389-401). Bunların dışında ayakta kalan Osmanlı eserleri arasında Girit'te Resmo'da (Rethymnon) camiler (Kara Mûsâ Paşa Camii), Navarin Kalesi, Ayamavra'da (Lefkade) Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa tarafından yaptırılan kale mevcuttur.

Yunanistan'da hemen her şehrinden önemli müslüman şairler, yazarlar ve ilim adamları çıkmıştır. Yenişehir, Yenice-i Vardar, Selânik ve Yanya bu anlamda öne çıkar. Yenişehir'den XV. yüzyıldan Hasan Efendi, XVI-XVII. yüzyıllardan Kadı Ârif Mehmed, şair Mehmed Sâilî, XVIII ve XIX. yüzyıllardan Derviş Hasan Dede (Nakşibendî), Yenişehirli Avni (Mevlevî şeyhi),

Yenişehirli Fennî (Bektaşî şair), Nusret Ali gibi isimler zikredilebilir. Yenice-i Vardar'dan XVI. yüzyılda yaşamış divan şairi Hayâlî ve Hurûfî şairi Usûlî; Yanya'dan Halvetî şeyhi Yûsuf Sinan Sümbülî Efendi (XVI. yüzyıl), eski Yunan düşünürlerinin eserlerini de çeviren âlim Esad Yanyavî (XVIII. yüzyıl), Nakşibendî şeyhi Yûsuf Yanyavî, bir Yunanca Türkçe sözlüğün de yazarı olan Nakşibendî âlim Ref'î Efendi Yanyavî (ö. 1902) anılabilir. Yanya'da ayrıca Arap harfleriyle Yunanca olarak dinî içerikli eserler de (aljamiado) yazılmıştır. Selânik'te de çok sayıda âlim ve edebiyatçı yetişmiştir (tarihçi Mustafa Selânikî, Müneccimbaşı Ahmed, Mevlevî şairi Âkif, Cemal, Hasan Dâniş, Esad Dede Mevlevî, Hâmi Efendi, Meşhûrî, Osman Nûri gibi). XX. yüzyılın başında Selânik, Osmanlı Devleti'nin en önemli siyaset ve düşünce merkezi haline gelmiş, burada çok sayıda Türkçe (meselâ Genç Kalemler) ve başka dillerde (Fransızca, Yunanca, Bulgarca) gazete ve dergi basılmıştır. Mora'da XVI. yüzyılda Mezistreli şair Firdevsî, XVII. yüzyılda Gördüslü şair Hüseyin, şair ve Sezâiyye'nin kurucusu Hasan Sezâî-yi Gülşenî, XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyılın ilk dönemlerinde Mora İhtilâli Tarihçesi adlı eserin yazarı Tripoliçeli Süleyman Penah Efendi, şair Anabolulu Mehmed Emin Sabri Efendi, şair ve siyasetçi Tripoliçeli Abdurrahman Sâmi Paşa, Halvetiyye şeyhinin oğlu Necib Ahmed Efendi, aslen Moralı Mevlevî dervişi ve şair Leylâ Hanım, Moralı asker ve siyaset adamlarından Mora Valisi Topal Osman Paşa gibi isimler yetişmiştir. Nâmık Kemal de aslen Moralı olan

Râtib Ahmed Paşa'nın torunudur. İstefeli Kadı Mahmud Efendi XVII. yüzyılın sonlarında Atina'nın tarihini yazmıştır (Târîh-i Medînetü'l-hükemâ). Atina'da yetişen önemli kişiler arasında XIX. yüzyılda yaşayan şair Sürûrî de anılabilir.

IV. TÜRK-MÜSLÜMAN AZINLIK ve KÜLTÜR VARLIKLARI

Günümüzde Yunanistan'da Batı Trakya'da Lozan Antlaşması'yla mübadele dışında kalan müslümanlar/Türkler yaşamaktadır. Komotini (Gümülcine), Xanthi (İskeçe) ve Alexandrupolis (Dedeağaç) illerinden oluşan Batı Trakya da 1920'de İtilâf devletleri tarafından Yunanistan'a verilmişti. Bu tarihte nüfusun büyük çoğunluğu müslümandı. 1920 verilerine göre toplam nüfusu 191.700 olan bölgede 129.120 (% 67) müslüman yaşamaktaydı. Mübadele dinî mensubiyete göre yapıldığından Yunanistan Batı Trakya'da yaşayan müslümanları yakın zamanlara kadar Türk olarak tanımayı reddetmiştir. Ülkedeki siyaset bilimi ve tarih uzmanları da genellikle resmî politikayı desteklemişler ve Batı Trakya'da geniş bir Pomak nüfusun bulunduğunu, Türkiye'nin ve bölgedeki Türkler'in aslen Slav olan Pomaklar'ı da zorla Türkleştirdiğini iddia etmişlerdir. Hatta ayrı bir Pomak dilinin ve kimliğinin canlandırılıp geliştirilmesi için çok sayıda yayın yapılmış, Bulgarca kitaplar temin edilmiştir. Bu şekilde Batı Trakya'da yapılan baskı ve sindirme politikaları Avrupa kamuoyunda da meşrulaştırma yoluna gidilmiştir. Yunan hükümeti kendini, Batı Trakya'daki farklı etnik kökenlere sahip müslüman azınlıkları "Türk boyunduruğu"ndan koruyan ve bölgedeki kültürel çeşitliliği teminat altına alan devlet şeklinde tanıtmaya çalışmaktadır. Batı Trakya'da Rodop dağlarında sayıları yaklaşık 25.000 olarak ifade edilen müslüman Pomaklar'ın yaşadığı bölgeye seyahat, Yunan hükümeti tarafından 1953'ten 2000 yılına kadar buranın askerî bölge olduğu gerekçesiyle özel izne bağlanmıştı. Batı Trakya'da Yunan hükümetinin politikaları sonucu yeni veya çok katlı binaların yapılmasının yasaklanması, yurt dışına çıkanların (1998 yılına kadar yürürlükte kalan Yunanistan Vatandaşlık Yasası'nın 19. maddesine göre) vatandaşlıktan çıkarılması gibi baskılar neticesinde fırsat bulan müslümanlar Türkiye'ye göç etmiştir ve bu göç süreci devam etmektedir. Gümülcine'ye gidildiğinde müslümanların yaşadığı mahalleler evlerin durumundan hemen belli olur. Tek katlı eski evlerin bir arada olduğu mahalleler Türkler'e, çok katlı modern binalar ise bölgeye yerleşen

Yunanlılar’a ait mahallelerdir. 1990’da soğuk savaşın sona ermesiyle eski Sovyet cumhuriyetlerinde yaşayan Rumlar (Pontus Rumları) toplu halde Yunanistan’a göç etmeye başladı ve bu göçmenlerin önemli bir kısmı Batı Trakya’ya iskân edildi.

Son yıllara kadar Batı Trakya’da Türk varlığının sistematik olarak yok edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bununla birlikte günümüzde eskiye oranla daha demokratik bir görüş hâkimdir. 1990’da Mitsotakis hükümetiyle birlikte Türkiye ile Yunanistan arasındaki ilişkilerin iyileşmeye başlamasıyla bölgedeki azınlığa karşı politikaların yumuşadığı tesbit edilmektedir. Batı Trakya’da müslüman cemaatin yönetiminde iki cemiyet rol oynamaktaydı: 1932’de kurulan İslâm Birliği Cemiyeti ve 1970’lerin başlarında kurulan İslâm Şuuru Cemiyeti. Müslümanların en büyük sorunlarından biri müftü seçimi veya tayini meselesiyle ilgilidir. Ayrıca Türk okulları ve Türkçe eğitimle ilgili sorunlar da vardır. Batı Trakya dışında Yunanistan’da Rodos ve İstanköy (Kos) adalarında yaklaşık 5000 kişilik bir Türk nüfusu bulunmaktadır. Lozan Antlaşması’nın imzalandığı dönemde İtalya’ya ait olan bu adalardaki Türkler’in Batı Trakya’daki Türkler’den daha önemli problemleri olduğu ve ayırımcılığa mâruz kaldıkları görülmektedir (Macar, s. 109-117). Bunların dışında Makedonya’da bir miktar Pomak, Çingene ve Arnavut müslümanla Arnavutluk ve Arap ülkelerinden Atina’ya gelmiş müslümanlar yaşamaktadır.

Yunanistan’da Osmanlı döneminden kalan tarihî eserlerin büyük çoğunluğu tahrip edilirken bölgede kalan arşiv malzemesi de genelde yok edilmiştir. Peloponnes ve merkezi Yunanistan’da bulunan Osmanlı belgeleri ve defterleri daha bağımsızlık savaşları döneminde (1821-1830) ve takip eden yıllarda imha edilmişti (Balta, s. 74-75, 88-89). Yalnızca Balkan savaşlarından sonra ele geçirilen bölgelerdeki Osmanlı arşiv malzemesi kısmen mevcuttur. Selânik’teki Makedonya Tarih Arşivi ve Girit’in Herakleion (Kandiye) şehrindeki Vikeleia Şehir Kütüphanesi, Osmanlı arşiv malzemesini barındıran en önemli kurumlardır. Buralarda başta kadı sicilleri olmak üzere Osmanlı idaresiyle ilgili farklı tipte belge ve defterler mevcuttur. Meselâ Girit’te üç şehirde Osmanlı kadı sicilleri bulunmaktaydı. Bunlardan Hanya’da yer alan kadı sicilleri 1897 Osmanlı-Yunan savaşı

döneminde tahrip edilmiş, Rethymnon'daki (Resmo) siciller, 1945'te Resmo Millî Direniş Örgütü tarafından yağmalanarak

bakkallara paket kâğıdı olarak satılmış, sadece Kandiye'deki kadı sicilleri (166 defter) günümüze kadar gelebilmiştir (Stavrinidis, I, 22). Bunların yanında Girit'te Hanya'da, Kuzey Yunanistan'da Karaferye ile (Veroia) Kozani'de ve Rodos gibi yerlerde küçük arşivler bulunmaktadır (Hacısalihoğlu, Südosteuropa von vormoderner Vielfalt, s. 71-72, 78-79). Yüzyıllarca Osmanlı yönetiminde kalan bugünkü Yunanistan topraklarında Türkçe yer isimleri de yaygınlaşmıştı. Yunanistan'ın bağımsızlığıyla birlikte yer isimleri Yunancalaştırıldı. 1912'de ve daha sonra Yunanistan'ın ele geçirdiği bölgelerde meselâ Makedonya'da "yabancı" yer adları 1927'de topluca değiştirildi ve bu yolla da bölgenin Osmanlı-İslâm geçmişiyle bağları koparılmaya çalışıldı. Bundan Slavca isimler de nasibini aldı. Metaxas diktatörlüğü döneminde bölgede yaşayan Bulgar-Makedon topluluğunun şahıs isimleri zorla Yunancalaştırıldı. Batı Trakya'daki Türkçe yer isimleri de aynı âkıbete uğradı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, tür.yer.; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, 4. defa, İstanbul 1266, s. 67-70; J. Ph. Fallmerayer, Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters, Teil I: Untergang der peloponnesischen Hellenen und Wiederbevölkerung des leeren Bodens durch slavische Volksstämme, Stuttgart 1830; G. Chassiotis, L'instruction publique chez les grecs depuis la prise de Constantinople par les turcs jusqu'à nos jours, Paris 1881; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, tür.yer.; H. Antoniadis-Bibicou, "Villages désertés en Grèce. Un bilan provisoire", Villages désertés et histoire économique, Paris 1965, s. 343-417; Hans-Georg Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur, München 1971; N. S. Stavrinidis, Metafraseis turkikon istorikon engrafon: Aforonton eis tin istorian tis Kritis, Herakleion 1975-85, I-V; Cengiz Orhonlu, "Yunanistan Türkleri", TDEK, s. 1099-1103; K. Kreiser, Die Siedlungsnamen Westthrakiens nach amtlichen Verzeichnissen und Kartenwerken, Freiburg

1978, tür.yer.; Charalambos Buras, Ekklesies stin Ellada meta tin Alosi, Atina 1979-98, I-V; D. Kitsikis, Istoria tu Ellinoturkiku horu, 1928-1973, Atina 1981; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 179-384; R. Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. B. Braude - B. Lewis), New York 1982, I, 185-207; E. Krüger, Die Siedlungsnamen Griechisch-Makedoniens nach amtlichen Verzeichnissen und Kartenwerken, Berlin 1984; A. Vakalopulos, Griechische Geschichte von 1204 bis heute, Köln 1985; M. Kiel, Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans, Hampshire 1990; a.mlf., Das Türkische Thessalien, Göttingen 1996; a.mlf., "The Ottoman Imperial Registers: Central Greece and Northern Bulgaria in the 15th-19th Century. The Demographic Development of Two Areas Compared", Reconstructing Past Population Trends in Mediterranean Europe: 3000 BC-AD 1800 (ed. J. Bintliff - K. Sbonias), Oxford 1999, s. 195-218; a.mlf. - Frederich Sauerwein, Ost-Lokris in türkischer und neugriechischer Zeit (1460-1981), Passau 1994; E. Tzelempi, Odoiporiko stin Ellada: 1668-1671 (trc. D. Lupis), Atina 1994; Ahmet Halaçoğlu, Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913), Ankara 1994; Halit Eren, Batı Trakya Türkleri: Lozan'dan Günümüze (doktora tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; H.-J. Kornrumpf, Territoriale Verwaltungseinheiten und Kadiamtbezirke in der europaeischen Türkei, Karlsruhe 1995-2005, I-II; Bekir Çelebi, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi (yüksek lisans tezi, 1999), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Turgay Cin, Yunanistan'da Müslüman Azınlık Açısından Din ve Vicdan Özgürlüğü (doktora tezi, 2002), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; G. I. Salakides, Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopeti aus der Zeit Bayezid II. und Selim I., Thessaloniki 1995; a.mlf., I Larisa (Yenişehir) sta mesa tu 17u aiona, Thessaloniki 2004; a.mlf., Ta Sultanika Engrafa tis Dimotikis Vivliothikis tis Kozanis (1721-1909), Kozani 2004; G. Schreiber, "Die Frühzeit Griechenlands", Weltgeschichte II: Im Schatten des Olymp (haz. H. Pleticha), Gütersloh 1996, s. 77-90; M. Firnkes, "Griechenland von der Blütezeit der Polis biz zum Niedergang", a.e., s. 91-122; D. Reinhold, "Alexander der Grosse und die Diadochenreiche", a.e., s. 277-298; H. Schreiber, "Freunde und Gegner. Die Völker im Mittelmeerraum", a.e. II: Rom und der Osten (haz. H. Pleticha), Gütersloh 1996, s. 61-83; Ch. Roedig, "Augusti, Caesaren, Bischöfe. Das Reich zur Zeit Diokletians und Constantins", a.e., s. 231-252; Mehmet Ali Gökaçtı, Geographika: Yeniden

Keşfedilen Yunanistan, İstanbul 2001; a.mlf., Nüfus Mübadelesi: Kayıp Bir Kuşağın Hikâyesi, İstanbul 2002; Evangelia Balta, Ottoman Studies and Archives in Greece, İstanbul 2003; İsmail Bıçakçı, Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri, İstanbul 2003; M. Mazower, Salonica, City of Ghosts, London 2004; F. Zarinebaf v.dğr., A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: The Southwestern Morea in the 18th Century, Princeton 2005; Mehmet Hacısalihoğlu, "Osmanische Quellen zur Balkangeschichte: Versuch einer Übersicht über die Bestaende des Zentralarchivs in Istanbul und weiterer osmanischer Archive", Südosteuropa von vormoderner Vielfalt und nationalstaatlicher Vereinheitlichung (der. K. Clewing - O. J. Schmitt), München 2005, s. 35-85; a.mlf., Jön Türkler ve Makedonya Sorunu: 1890-1918 (trc. İhsan Catay), İstanbul 2008; a.mlf., "Doğu ve Güneydoğu Avrupa'daki Ortodoks Halkların Tarihinde ve Düşünce Dünyasında İstanbul", İstanbul: İmparatorluk Başkentinden Megakente (ed. Yavuz Köse, trc. Ayşe Dağlı), İstanbul 2011, s. 66-90; Elçin Macar, "The Turks of the Dodecanese: From Lausanne to the Present", Minority Issues in the Balkans and the EU (ed. Mehmet Hacısalihoğlu - Fuat Aksu), İstanbul 2007, s. 109-117; T. I. Verrou, Toponymia kai Dioikitiki Katanomi Oikismon tis Makedonias: Metavoles ston 20o aiona, Thessaloniki 2008; H. W. Lowry, The Shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1500: The Conquest, Settlement and Infrastructural Development of Northern Greece, İstanbul 2008; Neval Konuk, Midilli, Rodos, Sakız ve İstanköy'de Osmanlı Mimarisi/Ottoman Architecture in Lesvos, Rhodes, Chios and Kos Islands, Ankara 2008; a.mlf., Yunanistan'da Osmanlı Mimarisi/Ottoman Architecture in Greece/Othomaniki Arhitektoniki stin Ellada, Ankara 2010; Ali Fuat Örenç, Balkanlarda İlk Dram: Unuttuğumuz Mora Türkleri ve Eyaletten Bağımsızlığa Yunanistan, İstanbul 2009; Pınar Şenışık, The Transformation of Ottoman Crete: Revolts, Politics and Identity in the Late Nineteenth Century, London 2011; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", TM, XII (1955), s. 205-230; David E. Aune, "Greek", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, II, 434-440; F. Rosenthal, "Yūnān", EI² (İng.), XI, 343-345.

Mehmet Hacısalihoğlu

YÛNÎNÎ, Ali b. Muhammed

(علي بن محمّد اليونيني)

Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî (ö. 701/1302)

Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ nüshaları üzerine yaptığı çalışmayla tanınan hadis âlimi.

11 Receb 621'de (29 Temmuz 1224) doğdu. Aslen Lübnan'daki Ba'lebek şehrinin Yûnîn kasabasında ilim ve tasavvuf ehli bir aileye mensuptur. Ailenin Abdülkādîr-i Geylânî soyundan geldiği ileri sürülür. Tanınmış bir Hanbelî fakihi ve hadis âlimi olan babası Muhammed el-Yûnînî aynı zamanda onun ilk hocasıdır. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ nüshasının rivayetini Muhammed el-Yûnînî'ye nisbet eden Ignaz Goldziher ve onu izleyen Alfred Guillaume'un Ali el-Yûnînî'yi babası ile karıştırdıkları anlaşılmaktadır. Yûnînî'nin kardeşi Kutbüddin el-Yûnînî ise Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân adlı eseriyle tanınan bir tarih ve hadis âlimidir. Abdülmü'min b. Halef, İbn Ferah, İbnü's-Salâh, Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî, Münzirî, İbnü'l-Cümmeyzî gibi âlimlerden hadis dinleyen ve dil meselelerine hâkim bir hadis hâfızı olan Yûnînî, Ba'lebek'te babasının ardından Hanbelîler'in en önde gelen ismi olarak ders verdi, aynı zamanda diğer bölgelerden gelen çok sayıda kişi onun derslerine katıldı. Yûnînî, Dımaşk ve Mısır'a ilmî seyahatler yaptı; bilhassa çok sık gittiği Dımaşk'ta birçok kişi ondan hadis dinledi. Bu ziyaretleri sırasında edindiği kitaplardan Ba'lebek'te bir kütüphane kurdu. Zehebî, Ba'lebek'te iki aydan fazla bir süre kalarak ondan faydalandığını, Birzâlî de kendisinden Dımaşk'ta hadis dinlediğini kaydeder. İbnü'l-Lebbân ve Yûsuf el-Mizzî onun talebelerindendir. Yûnînî, 668'de (1270) gittiği Dımaşk'ta dil âlimi İbn Mâlik et-Tâî'nin ve diğer birçok âlimin hazır bulunduğu bir mecliste Ṣaḥîḥ-i Buḫârî nüshasını

yetmiş bir celsede okuyup nakletti. Bu okumalar sırasında Yûnînî, İbn Mâlik et-Tâî'nin yardımıyla, kendisine ulaşan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî rivayetlerini

Arap dili kaideleri açısından tashih etti. Bununla birlikte İbn Mâlik'in her söylediğini dikkate almadı, nahiv bakımından doğru olmakla beraber tek kişi tarafından nakledilen bazı rivayetlere hâşiyede yer verdi (Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 182-183). İbn Mâlik et-Tâî de bu konudaki görüşlerini Şevâhidü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserinde yazdı. Yûnînî, 701 Şâbanında (Nisan 1302) yaptığı son Dımaşk seyahatinin ardından Ba'lebek'te Hanbelîler'in mescidindeki kütüphanede bulunduğu sırada bir kişinin saldırısına uğradı; aldığı yaralar yüzünden 11 Ramazan 701'de (10 Mayıs 1302) öldü ve Bâbü Sathâ Mezarlığı'nda defnedildi.

Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin zabtına ve tashihine gösterdiği özenle tanınan Yûnînî, eserin Firebrî rivayetinin çeşitli râviler tarafından nakledilen hadislerini mukayese etmiş, Firebrî nüshasının tenkitli metnini hazırlamıştır. Bu çalışmada el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in râvileri Asîlî, Ebû Zer el-Herevî, Ebü'l-Vakt ve Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in çeşitli isnadlar vasıtasıyla ulaştıkları Firebrî rivayetlerini esas kabul etmiş, fakat bunları kendisine ulaşan diğer yazmalarla da karşılaştırmıştır. Zehebî de Yûnînî'nin kendi nüshasının Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin güvenilir nüshaları ile mukayesesine çok önem verdiğini ve eseri bir yılda on bir nüsha ile mukayese ettiğini bildirmektedir. Yûnînî kendi nüshasında esas aldığı rivayetlere işaret etmek üzere Asîlî için "sâd" (ص), Ebû Zer el-Herevî için "he" (هـ), Ebü'l-Vakt için "zı" (ظ), Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir için "şîn" (ش) remizlerini kullanmış, bu remizleri ve metodunu günümüze ulaşan el-Uṣûl ve'r-rumûz elletî teteʿallaḳu bi-Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adlı risâlesinde (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, nr. 2-05116) açıklamıştır. Buhârî'nin rivayetleri ve Yûnînî'nin Buhârî nüshalarını elde ettiği isnadlarla ilgili bir makale yazan Rosemarie Quring-Zoche söz konusu risâlenin adını er-Rumûz ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî şeklinde kaydetmiş ve risâleyi makalesinin sonunda yayımlamıştır (bk. bibl.). Şerhinde Yûnînî nüshasını esas alan Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, İrşâdü's-sârî'nin mukaddimesinde Yûnînî'nin kullandığı remizlere ayrıntılı biçimde yer vermişse de adı geçen risâleye atıfta bulunmamıştır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in sonraki nüshalarının ekserisinde Yûnînî'nin çalışması esas alınmış olup Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin Sultan Abdülhamîd'in emriyle hazırlanan neşri de (I-IX, Bulak 1311-1313) bu nüshaya dayanmaktadır. Yûnînî'nin ayrıca el-Fürûsü'l-mübârekü'd-dâl ʿale'l-ḫilâfi'l-vâḳıʿ fî baʿżi'l-ḥurûf mine'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ adlı bir risâlesi

vardır (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 161).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, es-Sünen (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut 1419/1998, neşredenin girişi, I, 99-101; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1500; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymîn), Riyad 1425/2005, IV, 329-333; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 98; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Kahire 1323, I, 39-40; A. Guillaume, The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature, Oxford 1924, s. 30; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 181-187; a.mlf., GAS, I, 117; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 221; Hasan Nasrullah, Târîḫu Baʿalbek, Beyrut 1404/1984, II, 365-366; J. Fück, "Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḫārī's Traditions-sammlung", ZDMG, XCII (1938), s. 60-87; R. Quiring-Zoche, "How al-Buḫārī's Ṣaḥīḥ Was Edited in the Middle Ages: ʿAlī al-Yūnīnī and his Rumūz", BEO, L (1998), s. 191-222; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 117.

Fatma Kızıl

YÛNÎNÎ, Kutbüddin

(قطب الدين اليونيني)

Ebü’l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ba‘lebekkî el-Yûnînî (ö. 726/1326)

¬eylü Mirʾâti’z-zamân adlı eseriyle tanınan tarihçi.

8 Safer 640’ta (7 Ağustos 1242) Dımaşk’ta doğdu. Aslen Ba‘lebek şehrinin Yûnîn kasabasından bir sûfî-ulemâ ailesine mensuptur. İlk bilgilerini tanınmış bir Hanbelî fakihi ve hadis âlimi olan babası Muhammed el-Yûnînî’den aldı. Dımaşk’ta ağabeyi Ali b. Muhammed el-Yûnînî’nin yanı sıra Şerefeddin el-Erbilî, Şerefeddin el-Ensârî, İbn Abdüddâim gibi âlimlerin derslerine devam ederek hadis yanında dinî ilimleri tahsil etti. Daha sonra Mısır’a gidip Kahire’de İzzeddin İbn Abdüsselâm’ın ders ve sohbetlerine katıldı, hadis hâfızı Reşîd el-Attâr’dan hadis rivayeti konusunda icâzet aldı. 673’te (1275) hac vazifesini ifa etti. 680 (1281) yılında, Abaka Han’ın kardeşi Mengü Timur kumandasındaki Moğol ordusuyla el-Melikü’l-Mansûr Kalavun’un emrindeki Memlük kuvvetleri arasında meydana gelen, Moğol ordusunun ağır bir yenilgiye uğradığı II. Humus savaşına katıldı. 689 (1290), 701 (1302) ve 711 (1311) yıllarında Mısır’ı ziyaret ederek oradaki âlimlerle görüşüp bilgisini geliştirdi, yapacağı çalışmalar için malzeme topladı. Ağabeyi Ali b. Muhammed’in vefatından sonra Ba‘lebek’teki Hanbelîler’in şeyhliğine tayin edildi (701/1302) ve ders okutarak icâzet vermeye başladı. Memlük sultanları ve ileri gelenleri nezdinde büyük bir itibara sahipti. Hayatının hiçbir döneminde resmî görev almadı. Ömrünün son dönemini uzlet içerisinde geçiren Yûnînî 13 Şevval 726’da (12 Eylül 1326) Ba‘lebek’te vefat etti ve Bâbü Sathâ Mezarlığı’nda kardeşinin yanına defnedildi. 23 Şevval’de öldüğü de rivayet edilir.

Eserleri. 1. Muḫtaṣaru Mirʾâ’ti’z-zamân (el-Muḫtâr min Mirʾâti’z-zamân). Yûnînî’nin Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin Mirʾâtü’z-zamân fî târîḫi’l-aʿyân adlı tarihini ihtisar ve ikmal ederek hazırladığı bir eserdir. el-Muḫtâr’ın çeşitli

kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (Şakir Mustafa, IV, 38). 2. Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân. 654-711 (1256-1312) yıllarını kapsayan eser geç dönem Eyyûbîler, Haçlılar, Moğollar ve erken dönem Bahrî Memlükleri tarihinin temel kaynaklarındandır. Eserde Memlük ordusuyla Moğol kuvvetleri arasında meydana gelen, Moğollar'ın ilk defa mağlûp edilerek batıya ilerleyişlerinin durdurulduğu Aynicâlût Savaşı (658/1260) hakkında orijinal bilgiler yer alır. Özellikle Suriye'de cereyan eden, bir kısmına müellifin de şahit olduğu hadiselerin ayrıntılı biçimde kaydedilmesi eseri daha da önemli hale getirmektedir. Yûnînî eserinde her yıla ait olayları anlattıktan sonra o yıl vefat eden meşhur şahsiyetlerin hayatına dair bilgi verir. Devrin tarihçilerinin üslûbunu takip eden Yûnînî şifahî rivayetlerin yanında İbn Asâkir, Kudâî, İbnü'l-Kalânisî, Birzâlî, İbn Sürûr, Tâceddin İbn Hınnâ, Emînüddin İbnü'l-Fâriğ, İbn Hallikân, Ebû Şâme, Tâceddin İbn Hameveyh el-Cüveynî, İbn Vâsıl ve İbn Abdüzzâhir gibi müelliflerin eserlerinden faydalanmış, Nâsırüddin İbnü'l-Furât, İbn Dokmak, Kalkaşendî, Makrîzî, İbn Hacer elAskalânî, Zehebî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Tağrîberdî gibi tarihçiler de onun eserini kaynak olarak kullanmıştır. Ẕeyl'de siyasal, sosyal ve ekonomik konularla birlikte Mısır ve Suriye'nin kültürel ortamıyla ilgili önemli bilgiler de aktarılmakta ve bürokratik bir görev almayan müellif hadiseleri daha objektif biçimde anlatmaktadır (Baybars el-Mansûrî ile karşılaştırılması için bk. Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, neşredenin girişi, s. 16-17). Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân'ın 654-686 (1256-1287) yıllarını içeren kısmı ilk defa Fritz Krenkow tarafından

neşre hazırlanmışsa da basılmadan kalmış, daha sonra aynı bölümler büyük ölçüde Krenkow'un çalışmasından faydalanılarak Haydarâbâd-Dekken'de dört cilt halinde neşredilmiştir (1374-1380/1954-1961). M. Îsâ Hammâde, eserin 687-711 (1288-1312) yıllarına ait bölümüyle ilgili geniş kapsamlı bir çalışma yapmış (bk. bibl.), Fazl Mekkî de 687-696 (1288-1297) yıllarına dair bölümü hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, neşredenin girişi, s. 35). Antranig Melkonian ise 687-690 (1288-1291) yıllarını içeren bölümü Almanca'ya çevirmiştir (Die Jahre 1287-1291 in der Chronik al-Yūnīnīs, Freiburg 1975). Ancak Yûnînî'nin eseri hakkında en kapsamlı çalışmayı hazırladığı doktora tezinde Li Guo gerçekleştirmiştir (The Middle Bahrī Mamluks in Medieval Syrian Historiography: The Years 1297-1302 in the Dhayl Mirʾāt al-Zamān Attributed to Qutb al-Dīn Mūsā al-Yūnīnī; Acritical Edition With Introduction, Annoated Translation, and

Source Criticism, 1994, Yale University). Li Guo bu çalışmasını bazı ilâvelerle birlikte Early Mamluk Syrian Historiography Al-Yūnīnī's Dhayl Mirʾāt al-Zamān adıyla yayımlamıştır (I-II, Leiden-Boston-Köln 1998). Yûnînî'nin eserini aynı zamanda Memlükler dönemi tarih yazıcılığı açısından değerlendiren Li Guo, Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin Ḥavâdiṡü'z-zamân'ı ile Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân'ın 697-699 (1298-1300) yıllarına ait bölümünü karşılaştırarak benzerlikleri göstermeye çalışmış, ayrıca Birzâlî'nin eseriyle de mukayese etmiştir. Hamza Ahmed Abbas, Yûnînî üzerine hazırladığı doktora tezinde eserin 697-711 (1298-1312) yıllarına ait kısmını geniş bir indeksle birlikte üç cilt halinde neşretmiştir (Abûzabî 1428/2007). 3. Menâḳıbü'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir el-Gîlânî (eş-Şerefü'l-bâhir fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir). Kutbüddin el-Yûnînî'ye nisbet edilen bu eserin ona aidiyeti tartışmalıdır (Guo, I, 19; Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, neşredenin girişi, s. 33; Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân'da da bu esere dair bir işaret yoktur, a.g.e., a.y.). 4. es-Sîretü'n-nebeviyye (Şâkir Mustafa, IV, 38; Şeşen, s. 177-178).

BİBLİYOGRAFYA

Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân (nşr. Hamza Ahmed Abbas), Ebûzabî 1428/2007, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 15-54; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, XIII, 240-241, 284; XIV, 131; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymîn), Riyad 1425/2005, IV, 465-466; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, VI, 147; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1980, II, 752; Brockelmann, GAL Suppl., I, 589; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 130-131; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 37-38; L. Guo, Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yūnīnī's Dhayl Mir'āt al-zaman, Leiden 1998, I, 1-96; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 177-178; R. Stephen Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi-Bir Sosyal Tarih Uygulaması (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 295; M. Îsâ Hammâde, "el-Yûnînî: Ḫamse ve

ʿişrûne sene min ‘Ẕeyli Mirʾâti’z-zamân’ dirâse ve taḥlîl li’l-ḳısm ġayri’l-menşûr”, el-Bâḥis̱, sy. 17, Paris 1981, s. 73-97; sy. 18 (1981), s. 29-47; Jacqueline Sublet, “al-Yūnīnī”, EI^2 (İng.), XI, 345-346.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

YÛNUS

(يونس)

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen bir peygamber.

İbrânîce Yonah (güvercin) kelimesi Grekçe'ye Ionas, Arapça'ya Yûnus, Batı dillerine Jonas ve Jonah şeklinde geçmiştir. Kelimenin Arapça'da "görmek" anlamındaki ens veya "dostluk" anlamındaki ünsiyyet kökünden türediği yolundaki görüş (Fîrûzâbâdî, VI, 53) doğru kabul edilmemiştir (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 644; Şehâbeddin el-Hafâcî, s. 244; Jeffery, s. 295-296). Ahd-i Atîk'in "Peygamberler" (Neviim) bölümünde yer alan ve "on ikiler" denilen peygamberler grubuna ait yazıların beşincisi olan Yûnus kitabında Yûnus'un hikâyesi anlatılır. Buna göre Yûnus, Filistin'in İsrâil Krallığı'na ait Celîle bölgesindeki Gatheferli Amittay'ın oğlu olup Zebulun kabilesine mensuptur (II. Krallar, 14/25; Yûnus, 1/1). İsrâil krallarından II. Yeroboam'ın saltanatında (m.ö. 793-753) yaşamış ve ona bazı olayları önceden haber vermiştir (II. Krallar, 14/25).

Yûnus, Tanrı tarafından peygamber olarak Ninova (Ninevâ) halkına, kötü yoldan dönmedikleri takdirde kırk gün sonra helâk edileceklerini bildirmek üzere gönderilmiş, fakat Yûnus, İsrâilliler'in düşmanı olan Ninova halkını uyarmak istememiş (Dictionnaire encyclopedique, s. 581), böylece ilâhî emre uymayıp Tarşiş'e gitmek amacıyla Yafa'dan bir gemiye binmiştir. Denizde büyük bir fırtına çıkınca gemideki ağırlıklar denize atılmış, bu felâketin kimin yüzünden başlarına geldiğini anlamak için gemi yolcuları arasında kura çekilmiş ve kura Yûnus'a isabet etmiş, Yûnus, İbrânî olduğunu bildirerek gerçeği anlatmış ve denize atılmasını istemiştir. Yûnus denize atılınca fırtına dinmiş, Rabb'in emriyle onu büyük bir balık yutmuş, Yûnus üç gün üç gece balığın karnında kalmıştır (Yûnus, bab 1). Balığın karnında iken Allah'a niyazda bulunmuş, Allah duasını kabul etmiş ve balık onu karaya kusmuştur (Yûnus, bab 2). Tekrar Ninova'ya gönderilen Yûnus halka yakında kendilerine ilâhî azabın geleceğini bildirmiş, azap günü gelince olacakları görmek için şehrin dışına çıkmış ve bir çardak yaparak orada oturmuştur. Fakat bu sırada Ninova halkı Tanrı'ya iman etmiş,

kötülüklerden vazgeçmiş, oruç tutup affedilmeleri için dua etmiş, Tanrı da onları affetmiştir (Yûnus, bab 3). Tanrı'nın bu iradesi Yûnus'un gücüne gitmiş, daha önce Tarşiş'e gitmeye kalkıştığı, bu defa da yalancı çıktığı için ölmek istediğini bildirmiş ve canını alması için Tanrı'ya yalvarmıştır. Tanrı da Yûnus'u kötü durumdan kurtarıp yanında ona gölge olması için "kikayon" bitkisi (Kur'an'da yaktîn ağacı) yeşertmiş, fakat ertesi sabah bitki kurumuştur. Bitkinin kurumasına üzülen ve güneşin etkisiyle bayılan Yûnus yine ölmek istemiş, Tanrı ona, "Sen emek verip büyütmediğin bir kikayon otuna acıyorsun da ben Ninova'ya acımayayım mı? O şehirde sağını solundan ayırt edemeyen 120.000'den fazla insan ve çok sayıda hayvan var" demiştir (Yûnus, 3/1-4/11).

Yûnus, İsrâil Krallığı'na mensup bir İbrânî'dir, Ninova ise bir Asur şehridir ve İsrâil Krallığı ile Asurlular birbirine düşmandır. Yorumculara göre Yûnus bir taraftan Ninova'nın helâkine dair verdiği haber gerçekleşmediği, diğer taraftan şehrin yıkılmamasının kendi ülkesi aleyhine olacağını düşündüğünden hayal kırıklığına uğramış ve öfkelenmiştir. Yûnus'un peygamberlik görevinden kaçınmasının temel sebebi de muhtemelen bu aşırı vatanperverliğidir. Yûnus, Ninovalılar'ın tövbe etmesinden ve Tanrı'nın onları bağışlamasından endişe duyuyordu; zira Ninova'nın bağışlanması İsrâil Krallığı'nın hükme müstahak olması demekti (Yûnus, 4/2, 11). Ahd-i Atîk'te anlatıldığı şekliyle Yûnus kıssası, Tanrı'nın kurtuluş planının sadece İbrâhim'in zürriyetini değil bütün insanları kapsadığını, dolayısıyla İbrâhim'in soyundan gelmeyen Asurlular'a da ilâhî tebliğin ulaştığını, öte yandan Ninova halkının tek bir peygamberin tebliğiyle doğru yola geldiği halde İsrâiloğulları'nın kendilerine gönderilen birçok peygambere rağmen Tanrı'ya isyan ettiklerini göstermektedir. Ayrıca kıssa mecazen şöyle de yorumlanmıştır: Yûnus peygamber İsrâiloğulları'nı

simgelemektedir. Yûnus'un ilâhî emri yerine getirmeyi reddetmesi, İsrâil'in Îsâ Mesîh'e inanmaması ve putperestlerce çarmıha gerilmesine yol açması anlamına gelir. Yûnus'un denize atılıp balık tarafından yutulması İsrâil'in sürgün hayatının ve çeşitli yerlere dağılmasının bir simgesidir. Ancak Yûnus'un balığın karnında ölmemesi İsrâil'in diğer milletlerce asimile edilemeyeceğine bir işarettir. Balık Yûnus'u Filistin sahiline çıkardığı gibi milletler de İsrâil'i kendi ülkelerinin sahiline çıkaracaklardır. Onun ölüler diyarının derinliklerinden canlı olarak çıkması Îsâ Mesîh'in gömülmesi ve

üç gün sonra dirilmesi gibidir (NDB, s. 408). Hz. Îsâ, Yûnus peygamberin üç gün üç gece balığın karnında kaldığını ve Ninova halkının Yûnus'un irşadıyla tövbe ettiğini kabul etmektedir (Matta, 12/39-41; Luka, 11/29-32). Yûnus'u bir balinanın yuttuğu iddiası, hem balinanın boğazının dar olması hem de Akdeniz'de balinanın bulunmaması sebebiyle doğru kabul edilmemiştir. Ahd-i Atîk'teki Yûnus kıssasında balinadan değil büyük bir balıktan söz edilmektedir. Genel kanaat bu balığın bir tür köpek balığı (lamia canis carcharias) olabileceği yönündedir; bu tür büyük balıkların midelerinde insan vücuduna rastlanmıştır (NDB, s. 409). Ahd-i Atîk'in anlatımını gerçek saymayanlara göre ise bu bir masal (Augusti, Renan, Müller), sembolik hikâye (Palmer, Krahmer) veya efsanedir (Eichhorn); Grek Hesione (Rosenmüller) ya da Bâbil Oannes (Baur) mitinden alınmadır (DB, III/2, s. 1608).

Yahudi rivayetlerine göre Peygamber Elişa'nın talebeleri arasında en başarılısı Yûnus peygamberdir. Elişa onu Yehu'yu kral olarak meshetmek ve Kudüs'teki halkın helâk edileceğini haber vermekle görevlendirmiş, fakat Kudüslüler tövbe edince azap gerçekleşmemiştir. Bundan dolayı İsrâilliler, verdiği haber gerçekleşmediğinden Yûnus'u yalancı peygamber saymıştır. Nitekim Ninova halkına felâket haberini vermekle görevlendirildiğinde, "Şundan eminim ki oradaki putperestler tövbe edecekler ve affedilecekler, böylece putperestler arasında benim yalancı peygamber olduğum yayılacak" demişti. Ninova'ya gitmek için Yafa'ya vardığında limanda gemi bulamaz. Ancak Tanrı onu sınamak için fırtına çıkarır ve limandan ayrılan bir gemi tekrar limana döner, Yûnus bu gemiye biner. Bir günlük yolculuktan sonra tekrar fırtına çıkar, gemide bulunan yetmiş millete mensup insanlar kendi ilâhlarına yalvarmaya başlar, fırtına dinmeyince kaptan Yûnus'a milletini sorar, İbrânî olduğunu öğrenince, "İbrâniler'in tanrısı çok güçlüdür, dua et de yahudileri Kızıldeniz'den kurtardığı gibi bizi de kurtarsın" der. Ancak Yûnus bu felâkete kendisinin yol açtığını söyleyerek denize atılmasını ister. Önce gemideki ağırlıklar atılır, ancak fırtına dinmeyince bu defa Yûnus denize atılır. Yûnus'u çok büyük bir balık yutar ve Yûnus balığın midesinde bir süre kalır; balığın gözleri de pencere vazifesi görür. Ardından balık onu görülebilecek bir sahile götürür. Bu arada Yûnus, Tanrı'ya yalvarmayı unutunca Tanrı çok iri başka bir balık gönderir, bu balık Yûnus'u ister. Ardından Yûnus kendisini içinde bulunduğu durumdan kurtarması için Tanrı'ya dua eder, duası kabul

edilir ve balık Yûnus'u sahile çıkarır. Yûnus hemen Ninova'ya gidip halka felâketin yakın olduğunu haber verir. Yûnus'un sesi çok güçlüdür, şehrin her köşesine ulaşır, bunu duyan halk kötü yoldan dönmeye karar verir. Tövbe edenlerin başında Asur Kralı Osnappar vardır. Kral tahtından iner, tacını çıkararak başına kül serper ve yerde yuvarlanır. Üç gün oruç tutulur ve göz yaşları içinde Tanrı'ya dua edilir, Tanrı da onları bağışlar. Yûnus Tanrı'dan kendisini affetmesini ister. Tanrı, "Sen benim şanıma saygılı davrandın, denize gittin (çünkü Yûnus insanların Tanrı'ya olan güveninin sarsılmamasını istiyordu, dolayısıyla yalancı durumuna düşmemek için denize açıldı), bundan dolayı sana merhametimle muamele ettim, seni yer altı dünyasından kurtardım" der.

Yûnus balığın karnında geçirdiği bu sıkıntılı zamanı uzun müddet unutamaz ve üzerinde izleri kalır. Nitekim balığın karnındaki aşırı sıcaklıktan elbisesi erimiş, saçları dökülmüş, böcekler de onu hırpalamıştır. Yûnus'u korumak için Allah kikayon bitkisini yaratmıştır. Yûnus sabah kalktığında baş ucunda kendini güneşten koruyan, her yaprağı bir karıştan büyük, 270 yapraklı bir bitki bulur. Fakat daha sonra bitki kuruyunca tekrar böceklerin hücumuna uğrayan Yûnus ağlar ve ölmek ister. Tanrı ona bir ders vermiş, hiç emeği geçmediği halde bitkinin kurumasına üzülen Yûnus'a, iman eden Ninova halkını affetmesinin tabii olduğunu göstermiştir. Ardından Yûnus secdeye kapanır. Ancak Ninova halkı kırk gün sonra yine yoldan çıkarak öncekinden daha çok günah işlemeye başlayınca kendilerine haber verilen azap gelir ve hepsi toprağa gömülür. Çektiği şiddetli sıkıntılardan dolayı Tanrı, Yûnus'u ölümden kurtarmış ve daha hayatta iken cennete girmesine izin vermiştir. Yûnus'un karısı da çok dindardı (Ginzberg, VI, 54-59). Yûnus'un kabri muhtemelen doğduğu yer olan Gathefer'de bulunmaktadır (DB, III/2, s. 1605).

Yûnus hakkında Kur'an'da da bazı bilgiler verilir; ondan Yûnus (en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/86; Yûnus 10/98; es-Sâffât 37/139), Zünnûn (el-Enbiyâ 21/87) ve "Sâhibü'l-hût" (el-Kalem 68/48) diye bahsedilir; kendisine vahiy indiği (en-Nisâ 4/163), doğru yola sevkedilenlerden, âlemlere üstün kılınanlardan (el-En'âm 6/86), sâlihlerden (el-Kalem 68/50) ve peygamberlerden olduğu bildirilir. Kur'an'ın onuncu sûresi Yûnus adını taşımaktadır. Bu sûrede, kendilerine azap geleceği bildirilince iman etmeleri sayesinde azaptan kurtulan yegâne kavmin Yûnus kavmi olduğu beyan

edilir (Yûnus 10/98). Kur'ân-ı Kerîm'e göre Allah'ın elçilerinden biri olan Yûnus (es-Sâffât 37/139) -kavmi kendisine inanmayınca- öfkeyle onlardan uzaklaşmış (el-Enbiyâ 21/87), yüklü bir gemiye binmiş (es-Sâffât 37/140), çekilen kura neticesinde kaybedenlerden olmuş ve kendisini bir balık yutmuştur (es-Sâffât 37/141-142). Eğer Yûnus, Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı insanların tekrar dirileceği güne kadar o balığın karnında kalabilirdi; fakat o, "Senden başka ilâh yoktur, şüphesiz ben zalimlerden oldum" demiş (el-Enbiyâ 21/87-88; es-Sâffât 37/143-144), ardından duası kabul edilerek, Allah'ın rahmetiyle (el-Kalem 68/49) güçsüz bir halde balığın karnından çıkarılmış, kendisine gölge yapması için yanında kabak cinsinden geniş yapraklı yaktîn bitkisi yaratılmış (es-Sâffât 37/145-146; el-Kalem 68/49-50), daha sonra 100.000 veya daha fazla insana peygamber olarak gönderilmiştir (es-Sâffât 37/147). Yûnus'un kavmi iman etmiş, başlarına geleceği bildirilen azaptan kurtulmuş, bir süre daha nimetlerden faydalanarak yaşatılmıştır (Yûnus 10/98; es-Sâffât 37/148). Hadislerde de Yûnus'tan söz edilir. "Hiçbir insanın, 'Ben Yûnus b. Mettâ'dan daha hayırlıyım' demesi uygun değildir" hadisinde Yûnus babası Mettâ'ya nisbet edilir. Diğer bir hadisin meâli de şöyledir: "Yûnus b. Mettâ'dan daha hayırlı olduğunu iddia eden kimse yalan söylemiştir" (Buhârî, "Enbiyâʾ", 24, 35, "Tevḥîd", 50, "Tefsîru sûreti'n-Nisâʾ", 26, "Enʿâm", 4, "Ṣâffât", 1; Müsned, I, 242, 254, 292, 342, 348, 390, 440; II, 405, 451, 468, 539; İbn Mâce, "Zühd", 33). Başka bir hadise göre Resûlullah, Mekke ile Medine arasındaki Herşâ tepesine geldiğinde, "Yuları hurma lifinden olan kızıl bir devenin üzerinde

sırtında yünden bir abâ ile Yûnus'un buradan telbiye ederek geçtiğini görür gibiyim" demiştir (Müsned, I, 216; Müslim, "Îmân", 268, 269; İbn Mâce, "Menâsik", 4).

Bazı İslâm kaynaklarına göre Yûnus, Ya'kūb'un oğlu Bünyâmin'in kabilesindendir. Mettâ'nın Yûnus'un annesi olduğu, peygamberler içinde sadece Îsâ ile Yûnus'un annelerine nisbet edilerek anıldıkları rivayeti (Sa'lebî, s. 406; İbnü'l-Esîr, I, 360) doğru değildir. Bazı kaynaklar Yûnus'un annesinin adını Sadaka olarak zikreder (Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, s. 396; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, I, 28). Yûnus peygamber Ninovalı'dır ve kavmi putperesttir (Sa'lebî, s. 407). İbn Kuteybe'ye göre (el-Maʿârif, s. 52) Hz. Yûnus Peygamber Elyesa'dan (bazı kaynaklarda

İlyâs), Makdisî'ye göre (el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 110) Hz. Süleyman'dan sonra kendi kavmine peygamber olarak gönderilmiştir. Hz. Ali'den nakledilen bir rivayete göre otuz yaşında iken kendisine vahiy gelen Yûnus, kavmine otuz üç yıl peygamberlik yapmış, fakat kendisine sadece iki kişi iman etmiştir (Sa'lebî, s. 408). Yûnus kavminden ümit kesince onlara beddua ederse de kendisine bu hususta acele davrandığı bildirilir; kırk gün daha tebliğde bulunması emredilir, iman etmedikleri takdirde kendilerine azap ineceği haber verilir. Bunun üzerine Yûnus tekrar tebliğe başlar, otuz yedinci günde kavmine üç gün sonra azabın geleceğini, bunun alâmeti olarak da renklerinin değişeceğini söyler. Kırkıncı gün Yûnus kavminden ayrılır; ancak kavmi üzerlerine azap bulutları çökünce tövbe edip iman eder, Allah da onları bağışlar. Kavminin helâk edilmesini beklerken bağışlandığını gören Yûnus yalancı durumuna düşer, öfkelenerek oradan ayrılır ve bir gemiye biner. Bindiği gemi batma tehlikesiyle karşı karşıya gelince Yûnus gemiden atılır ve bir balık tarafından yutulur. Karanlıklar içinde Allah'a dua eden Yûnus'un duası kabul edilir ve sahile çıkarılır; sahilde bir bitki onu gölgeler. İyileşince tekrar Ninova'ya gönderilir. Rivayete göre Yûnus balığın karnında üç, yedi, yirmi veya kırk gün kalmıştır (a.g.e., s. 408-411). Diğer bir rivayete göre Yûnus, Ninova halkını kırk gün boyunca Allah'a iman etmeye ve kötülüklerden uzak durmaya çağırır, fakat kavmi onu dinlemez. Cenâb-ı Hak, Yûnus'tan şehri terketmesini ister, ardından azap gelince halk bu defa tövbe eder, Allah da onları bağışlar. Buna öfkelenen Yûnus, "Allahım! Onlar beni yalancı çıkardılar ama sen onları affettin, bir daha onların yanına dönmeyeceğim" diyerek bir gemiye biner. Fırtına çıkınca Yûnus gemiden atılır ve Hint'ten geldiği söylenen bir balık tarafından yutulur. Balığın karnında üç veya kırk gün kalır. Allah'ın emriyle balık onu tüysüz yavru kuş gibi, ayakta duramaz, göremez ve yürüyemez bir halde Dicle kenarına çıkarır. Allah onun için dört dallı bir bitki yaratır, Cebrâil gelerek vücudunu mesheder. Dişi bir ceylan onu emzirir. Yûnus kırk günlük uykusundan uyanınca bitkinin kuruduğunu, ceylanın gittiğini görerek üzülür. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak kendisinin kuruyan bitkiye üzüldüğünü, fakat 100.000 insana acımadığını söyler. Daha sonra Yûnus kaybettiği eşine ve çocuklarına kavuşarak memleketine döner, ölünceye kadar tebliğ faaliyetini sürdürür (Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, s. 296-301).

İslâm kaynaklarında Yûnus'un peygamberliğinin balık tarafından

yutulmadan önce mi sonra mı olduğu, öfkeyle çıkıp gittiğinde kime öfkelendiği hususunda çeşitli yorumlar vardır; “Ve o balık sahibini de an; hani o gücümüzün kendisine ulaşamayacağını sanarak öfkeyle çıkıp gitmişti” âyeti (el-Enbiyâ 21/87) müfessirlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bir izaha göre Yûnus, İsrâiloğulları’ndan dokuz buçuk kabileyi esir alıp götüren krala esirleri salıvermesi için elçi olarak gönderilmek istenir, fakat o bu görevi kabul etmez. Kavmi tarafından kınanan Yûnus hem kendisini görevlendiren krala hem de kavmine kızarak oradan uzaklaşır. Bir gemiye biner, fırtına çıkınca denize atılır, balık tarafından yutulur, daha sonra kıyıya çıkarılır, iyileşir ve tekrar gönderilir. “Biz onu halsiz bir durumda ıssız bir kıyıya çıkardık ve onun üzerinde bir bodur fidan yeşerttik, onu 100.000 veya daha fazla kişiye gönderdik” meâlindeki âyet (es-Sâffât 37/145-147) peygamberliğin kendisine balık tarafından yutulduktan sonra verildiğini gösterir (Fahreddin er-Râzî, XXII, 212-213). Başka bir rivayete göre Cebrâil, Yûnus’tan hemen Ninova’ya gidip halkı uyarmasını ve azabın çok yakın olduğunu bildirmesini ister, Yûnus ise yolculuk için binek aramaya koyulur. Cebrâil acele etmesini söyleyince de öfkelenerek oradan uzaklaşır ve bir gemiye biner (a.g.e., XXII, 213; Taberî, Târîḫ, I, 375). Diğer bir izaha göre ise balığın Yûnus’u yutması Ninova’daki tebliğ görevinden sonradır. Nitekim o halka, inanmadıkları takdirde hemen azabın geleceğini bildirmiş, fakat Allah tövbeleri sayesinde onları affedince Yûnus yalancı durumuna düşmüş ve bundan duyduğu öfkeyle oradan ayrılmıştır (Fahreddin er-Râzî, XXII, 213). Bazı müellifler de kendisini yalancı çıkardığından dolayı rabbine kırgın olduğunu, diğer bazıları ise kavmi imana gelmediği için kavmine öfkelendiğini kaydeder (a.g.e., XXII, 214-215; Taberî, Târîḫ, I, 376). Makdisî, Yûnus’un gelecek azap konusunda Ninovalılar’ı uyarıp oradan ayrıldığını, bu arada Ninovalılar’ın tövbe etmeleri üzerine Allah’ın onları affettiğini ve Yûnus’tan tekrar kavmine dönmesini istediğini, fakat kavminin tövbesinden habersiz olan Yûnus’un öldürülmekten korktuğu için kavmine öfkelenerek oradan ayrıldığını, bindiği gemiden denize atılıp onu yutan balığın karnında bir süre kalarak cezasını çektiğini söyler (el-Bedʾ ve’t-târîḫ, III, 110-113). Kur’an’da, “Öyle ise rabbinin hükmünü sabırla karşıla ve öfkeye kapıldıktan sonra ıstırap içinde haykıran balık sahibi gibi olma” âyetinde (el-Kalem 68/48) Yûnus’un davranışı kınanmakta ve Resûl-i Ekrem’e, müşriklerin iman etmemesi durumunda hemen öfkeye

kapılmaması bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, XIV, 275-279; Müsned, I, 205, 216, 242, 254, 292, 342, 348, 390, 440; II, 405, 451, 468, 539; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 52; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1984, XI, 170-173; XVII, 76-82; XXIII, 98-105; a.mlf., Târîḫ, Beyrut 1407/1987, I, 375-378; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 110-113; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 406-411; Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 296-301, 396; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 644; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXII, 212-216; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 360; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Târîḫ, Bulak 1285, I, 28; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 34-37; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 53-54; Tecrid Tercemesi, IX, 150-152; Şehâbeddin el-Hafâcî, Şifâʾü'l-ġalîl, İstanbul 1282/1865, s. 244; V. Armoni, "Jonas", DB, III/2, s. 1604-1605; a.mlf., "Jonas (le livre de)", a.e., III/2, s. 1605-1613; D. Sidersky, Les origines de légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 129-131; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 295-296; M. Tâhir İbn Âşûr, Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok], XXIII, 172-180; NDB, s. 408-410; A. Feuillet, "Jonas (le livre de)", DBS, IV, 1104-1131; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, II, 147-159; L. Ginzberg, Les légendes des juifs (trc. G. Sed-Rajna), Paris 2006, VI, 54-59; Ahmed Suphi Furat, "Yunus", İA, XIII, 435-437; B. Heller - [A. Rippin], "Yūnus", EI² (Fr.), XI, 378-379; J. de Mahuet, "Jonas", Catholicisme, VI, 936-944; W. Neil, "Jonah, Book of", IDB, II, 964-967; G. H. Cohn, "Jonah, Book of", EJd., X, 169-177; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme (ed. G. Wigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 581.

Ömer Faruk Harman

YÛNUS EMRE

(ö. 720/1320 [?])

Mutasavvıf Türk şairi.

Tarihî kişiliği menkıbelerle iç içe giren Yûnus Emre'nin destanî hayatına dair ilk ve en geniş mâlûmat Uzun Firdevsî'nin (ö. 918/1512) yazdığı sanılan Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî'de yer almaktadır. Buna göre Yûnus Sarıköy'de yaşayan, çiftçilikle geçinen fakir bir kişidir. Önce buğday almak üzere Karahöyük'e gider, bir süre Hacı Bektâş-ı Velî'nin yanında kalır, geri döneceği sırada buğday yerine Hacı Bektaş ona "nefes" vermeyi teklif eder, fakat Yûnus ısrar edince kendisine dilediği kadar buğday verilerek gönderilir. Köyüne yaklaştığı esnada gafletinin farkına varan Yûnus, buğdayın bir gün tükenip nefesin ise tükenmeyeceğini düşünerek tekrar tekkeye döner ve nasip ister. Durum Hacı Bektâş-ı Velî'ye arzedilince o, "Bundan sonra olmaz. Biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik, varsın nasibini ondan alsın" der ve onu Tapduk Emre'ye gönderir. Yûnus da Tapduk Emre'nin yanına varıp durumu ona anlatır; Tapduk Emre halinin kendisine mâlûm olduğunu, hizmet edip emek vermesi halinde nasibini alacağını söyler. Yûnus kırk yıl boyunca erenler meydanına eğrinin yakışmayacağı düşüncesiyle tekkeye sadece düzgün odun taşır. Rum erenlerinin Tapduk Emre'nin tekkesinde büyük bir meclis kurdukları bir gün mecliste Yûnus Emre ile birlikte Yûnus-ı Gûyende denilen başka bir Yûnus daha bulunmaktadır. Tapduk Emre cezbeye gelince Gûyende'ye, "Yûnus, söyle!" der, fakat Gûyende işitmez. Tapduk bu sözü üç defa tekrarladığı halde Yûnus-ı Gûyende yine işitmez. Bu defa Yûnus Emre'ye dönüp, "Yûnus, vakit geldi, o hazinenin kilidini açtık, nasibini aldın, hünkârın nefesi yetişti, sen söyle!" der. Gönlü açılan, gözlerinden perde kalkan Yûnus "şevk denizine düşüp" inci ve mücevher değerinde sözler söylemeye başlar (Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, s. 48-49).

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, şeyhi Üftâde'nin sohbetlerinden derlediği Vâḳıʿât'ta yer alan Yûnus'la ilgili rivayetler Vilâyetnâme'de anlatılanları tamamlar gibidir. Hüdâyî'ye göre Yûnus'un mürşidi Tapduk Emre "şeştâ"

çalardı. Bir gün Tapduk yine şeştâ çalmaya başlayınca sesi Yûnus'a dokunur, Yûnus cezbelenir ve sanatını bırakıp Tapduk'a derviş olur. Vâḳıʿât'taki bir rivayette Yûnus Emre'nin Tapduk Emre'ye otuz yıl hizmet ettiği, şeyhinin kızıyla evlendiği, pîrinin nefesinin bereketiyle şair olduğu belirtilir (Vâḳıʿât-ı Üftâde, s. 91, 256). Yine Vâḳıʿât'ta yer alan bir başka rivayete göre otuz yıl hizmetten sonra Yûnus, "Ben bu yolculuktan bir şey anlayamadım, muhtemelen sülûkü tamamlayamayacağım" diyerek tekkeden ayrılmış, fakat yolda rastladığı erenler ve onlarla yaşadığı olağan üstü hallerle gafletten uyanıp geri dönmüş ve Tapduk'un ayaklarına kapanarak kendini bağışlatmıştır (a.g.e., s. 374; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, I, 171). XVI. yüzyıl tezkirecilerinden Âşık Çelebi, Yûnus'un "kullâb-ı cezbe ile âlem-i mülkten cenâb-ı melekûta çekilmiş, âlemin insân-ı kâmil ve ferîdlerinden" olduğunu kaydetmiş, ardından onun ümmîliğine işaret ederek hal diliyle şiir söylediğini belirtmiştir (Meşâirü'ş-şuarâ, II, 689). XVII. yüzyıl Bayramî şeyhi Bolulu Himmet Efendi, sülûkünü tamamlayamayan sâlikin yolculuğunun hızlandırılması için celâl terbiyesinden geçirilebileceğini anlatırken Tapduk Emre ile Yûnus arasında geçen olayı örnek verir (Tapsız, s. 165). XVIII. yüzyıl Halvetî-Şâbânî dervişlerinden İbrâhim Hâs da Tezkire'sinin iki ayrı yerinde Yûnus Emre'den ve şeyhi Tapduk'tan bahseder (bk. bibl.). Süleyman Şeyhî de Yûnus'tan, Tapduk Emre'den, şiirlerinden ve tekkeye taşıdığı odunlardan söz etmiş, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Yûnus hakkında, "İlâhî menzillerin hangisine çıktımsa bu Türkmen kocasının izini önümde buldum, onu geçemedim" dediğini nakletmiştir (Bahrü'l-velâye, vr. 143b). Yûnus Emre ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî arasında geçtiği aktarılagelen başka bir rivayete göre Yûnus bir gün karşılaştığı Mevlânâ'ya, "Mes̱nevî'yi sen mi yazdın?" diye sormuş, Mevlânâ "evet" deyince Yûnus, "Uzun yazmışsın. Ben olsam, 'Et ü kemik büründüm/Yûnus diye göründüm' derdim" karşılığını vermiştir. Diğer bir halk rivayetine göre Yûnus 3000 şiir söylemiş, daha sonra Molla Kasım adlı bir zâhid bunları şeriata aykırı bularak 1000 tanesini yakmış, 1000 tanesini suya atmış, kalan 1000 şiiri okurken, "Derviş Yûnus bu sözü eğri büğrü söyleme/Seni sîgaya çeken bir Molla Kasım gelir" beytine rastlayınca pişman olup tövbe etmiş ve Yûnus'un velîliğine inanmıştır. Bu inanışa göre yakılan şiirler gökte melekler, suya atılanlar balıklar, kalan şiirler de insanlar tarafından okunmaktadır.

Tarihî Şahsiyeti. Yûnus Emre'nin tarihî şahsiyeti hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Onun Yıldırım Bayezid devrine (1389-1402) eriştiğini söyleyen (Beygu, s. 171-175), Kanûnî Sultan Süleyman dönemi (1520-1566) şairleri arasında ona da yer veren (Hammer, II, 566), VII. (XIII.) asrın sonu ile VIII. (XIV.) asrın ilk yıllarında yaşadığını ileri süren (Gibb, I, 165) araştırmacılar varsa da bu görüşler, Adnan Erzi'nin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki bir mecmuadan (nr. 7912, vr. 38b) alarak neşrettiği belge ile ortadan kalkmıştır. Belgede Yûnus Emre'nin 638 (1240-41) yılında doğduğu, seksen iki yıl yaşadığı ve 720'de (1320) vefat ettiği kaydedilmektedir (TTK Belleten, XIV/53 [1950], s. 85-89). Buna göre Taşköprizâde'nin Yûnus'u Yıldırım devri şairi ve şeyhleri arasında göstermesi (Mecdî, s. 78) ve Âşıkpaşazâde'nin Orhan devriyle (1324-1362) I. Murad zamanını idrak ettiğini söylemesi (Âşıkpaşaoğlu Tarihi, s. 193-194) doğru değildir. Yûnus Emre'nin doğum yeri hakkındaki rivayetlere dayanan görüşler de tutarsızdır. Vilâyetnâme'de (DİB Ktp., nr. 714, vr. 128a) onun Sivrihisar'ın Sarıköy'ünde doğduğu, mezarının da bu köye yakın bir mevkide bulunduğu kaydedilir. Mecdî, Tapduk Emre'nin Sakarya nehrine yakın bir yerde yerleşmiş olduğunu, Yûnus'un ise Bolu çevresinde ikamet ettiğini belirtir (Şekāik Tercümesi, s. 78). Lâmiî, Yûnus'un Kütahya suyunun üzerinde bu suyun Sakarya'ya karıştığı yere yakın bir mahalde yattığını söyleyerek Vilâyetnâme'ye katılırken (Nefehât Tercümesi, s. 691) Âşık Çelebi onun Bolulu olduğunu yazmaktadır (Meşâirü'ş-şuarâ, II, 689). Yûnus'un yaşadığı çevre hakkında Bektaşî geleneğinin doğruluğunu kabul eden Mehmed Fuad Köprülü, onun XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar'da yahut Bolu civarında Sakarya suyuna yakın köylerden birinde yetişmiş bir Türkmen olduğunu belirtir (Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 262-265). Kâmil Kepecioğlu'nun yayımladığı belgelerde, Şeyh Hacı İsmâil topluluğuna mensup olan Yûnus'un Karamanoğlu İbrâhim Bey'den Lârende'de Yerce denilen araziyi satın aldığı ve İsmâil adlı bir oğlunun bulunduğuna dair bilgiler vardır (Nilüfer, sy. 4 [1945], s. 68; Gölpınarlı, s. 63-64). Bu belgelerde yazılanlarla Vilâyetnâme'de yer alan bilgiler çelişmektedir ve burada adı geçen Yûnus'un Yûnus Emre olup olmadığı bilinmemektedir. Hacı İsmâil cemaatine mensup Yûnus Emre'nin bir iddiaya göre Horasan'dan geldiği düşünülecek olursa şiirlerinde yer alan Oğuz Türkçesi'nin izahı zorlaşacaktır. Dolayısıyla söz konusu belgelerin ciddi bir tenkide ihtiyacı vardır (metinler ve tenkidi için bk. Yûnus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân,

haz. Abdülbaki Gölpınarlı, s. XXVI). Neticede oluşan kanaate göre Yûnus, Orta Anadolu'da Sakarya nehri çevresinde bir yerde doğmuş ve Nallıhan'a yakın Emrem Sultan'daki zâviyede Tapduk Emre Dergâhı'nda yaşamıştır. Sarıköy'deki arazisini zâviyeye bağışlamış, ölümünden bir süre önce Karaman'da arazi satın almıştır. Yûnus Emre'den başka Bursa'da yaşayan diğer bir Yûnus'un varlığından ilk defa söz eden Faruk K. Timurtaş'a göre bilinen iki Yûnus'tan ikincisi XV. yüzyıl başlarında vefat eden Bursalı Âşık Yûnus'tur (Yunus Emre Dîvânı, s. 19). Yûnus Emre bir yerde adının "Yûnus" olduğunu söyler: "Yûnus çağırırlar adım gün geçtikçe artar odum/ İki cihanda maksûdum bana seni gerek seni." İbrâhim Hâs'ın Tezkire'sinde "Şeyh Emrem Yûnus (k.s.) hazretleri" şeklinde geçmektedir (Tezkiretü'l-Hâs, vr. 37b). Şiirlerinde isminin önüne "Âşık, Bîçâre, Koca, Tapduklu, Miskin, Derviş" gibi sıfatlar da getirmektedir. Bursa'da yaşayan Âşık Yûnus'un ismi de bazı müellifler tarafından "Âşık Yûnus, Yûnus Emre" şeklinde anıldığı için bu iki şair tarih boyunca birbirine karıştırılmıştır (Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, vr. 35b; Mustafa Lutfî, s. 73; Mehmed Şemseddin, s. 63-84). Hacı Bektâş-ı Velî'nin "nefes"ini kabul etmeyen Yûnus'un "Ehl ü iyâl var, nefes karın doyurmaz, bana buğday gerek" sözünden hareketle evlendiği ve çocukları olduğu söylenebilir. Başbakanlık Arşivi'nde 871 sayılı Konya Defteri'ndeki 924 (1518) tarihli bir belgede Yûnus'un İsmâil adında bir oğlundan söz edilerek, "Amma Yerce nâm yeri bu cemaatten Yûnus Emre, Karamanoğlu İbrâhim Bey'den satın almış, elinde mülknâmesi vardır. Yûnus Emre fevtolup evlâdına intikal eylemiştir" kaydı yer almaktadır (Öztelli, Belgelerle Yûnus Emre, s. 7; Kepecioğlu, sy. 4 [1945], s. 68). Yûnus'un bir şiirinde, "Bunda dahı verdin bize oğul u kız çift ü helâl/Ondan dahı geçti arzum benim âhım dîdâr için" demesi de çoluk çocuğunun bulunduğunu gösterir.

Tahsili. Eski kaynaklarda Yûnus Emre'nin ümmîliğinden söz edilmektedir (Mecdî, s. 78). Âşık Çelebi, Yûnus'un medresede başarılı olamayıp "Tanrı mektebi"nde ders okuduğunu ifade eder (Meşâirü'ş-şuarâ, II, 689). Bektaşî geleneğinde de Yûnus ümmî kabul edilmektedir. İsmâil Hakkı Bursevî, Yûnus'un ümmî fakat hikmet sahibi olduğunu belirttiği halde, "Çıktım erik dalına ..." diye başlayan şathiyesini şerhederken onun sülûkünden önce müftülük yaptığını söyler (Ferahu'r-rûh, haz. Mustafa Utku, III, 438; Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre, vr. 40b). Bu bilgi İsmâil Hakkı'dan önceki kaynaklarda yer almadığına göre adı geçen zat Bursalı Âşık Yûnus

olmalıdır. Gibb (HOP, I, 170-175) ve Rıza Tevfik de (Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri, s. 36) Yûnus Emre'nin okuma yazma bilmediği kanaatindedir. Hüseyin Vassâf onu "ümmî-i kâmil" diye niteler (Sefîne-i Evliyâ, I, 146-154). Yûnus'un harfleri bile telaffuz edememesi iddiası gibi onun medresede tahsil görmüş bir kişi sayılmasının da bir abartı olduğuna işaret eden Köprülü'ye göre (Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 273) o devrin ilmî ve felsefî sistemlerine Yûnus'un divanında yer yer beliğ işaretler vardır. Bunları gördükten sonra Yûnus'un ümmîliği hakkındaki geleneğin hiçbir zaman tarihî bir hakikat sayılamayacağı anlaşılır (a.g.e., s. 296, 334). Gölpınarlı ise Yûnus'un Sa'dî-i Şîrâzî'den ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den tercüme yapacak kadar Farsça bildiğini kaydeder. Medrese öğrenimi görüp görmediği, icâzet alıp almadığı hususu açık değilse de Yûnus iyi bir tahsil görmüştür (Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 100-101). Yine Gölpınarlı, divanındaki bazı beyitlerden hareketle onun Konya'da eğitim almış olabileceğini ileri sürer (Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân, s. XIX). F. K. Timurtaş'a göre de Yûnus ümmî değildir ve büyük ihtimalle tahsilini Konya'da yapmıştır (Yunus Emre Dîvânı, s. 15). Sâdık Vicdânî, Yûnus'un ümmî olmadığı halde Resûl-i Ekrem'in vasfıyla nitelenmek için ümmî bilindiğini söyler (Tarikatler ve Silsileleri, s. 155). Bizzat Yûnus'un kendi tahsili hakkında verdiği bilgilerde de farklılık vardır. Bazı beyitlerine bakarak ümmîliğini ileri sürmek mümkündür: "Ne elif okudum ne cim varlıktandır kelecim (sözüm)/Bilmeye yüz bin müneccim tâliim ne yıldızdan gelir//Yerde gökte bu aşk ile aşktan gelir bu söz dile/Bîçâre Yûnus ne bile ne kara okudu ne ak." Başka bir şiirinde ise gönlünde "ilm-i usûl" (tefsir, hadis, fıkıh, kelâm) sevdası olup zâhirî bilgi peşinde koştuğunu söyler. Onun ilmi ilhâm-ı rabbânî ile elde ettiği ilâhî aşk ve ahlâktan ibarettir. Bu da ancak bir mürşid-i kâmilden öğrenilebilir. Yûnus ve onu takip eden pek çok sûfî şair yaşadığı çağın kültürünü şifahen almıştır. Dolayısıyla Yûnus'un da öğrenimini yetiştiği tekke ve çevre içinde düşünmek gerekir. Şiirlerinde kendisi hakkında sık sık kullandığı ümmî sıfatı da "gelenekten gelen saf bilgiye sahip olan" anlamındadır. Divanındaki bazı beyitlere ve menkıbelere göre Yûnus Emre pek çok yeri gezmiş, "yukarı iller" dediği Azerbaycan'a kadar gitmiştir. İlden ile yürüyüp dost sırrını aradığını, Urum'da, Şam'da kendisi gibi bir garip bulamadığını, gurbet ilinde âşık olup Mecnun gibi dolaştığını, Şîraz, Bağdat, Tebriz, Şam, Nahcıvan gibi beldeleri gördükten sonra Rum'da (Anadolu'nun bazı illerinde) kışlayıp baharda memleketine

döndüğünü söyler. Yûnus'un seyahatlerinin sebepleri, bunların ne şekilde gerçekleştiği tam olarak bilinmese de tarikatlar döneminde seyahat sûfîlerin hayatında nefis terbiyesinin önemli bir unsurudur. Ayrıca Yûnus'un, şeyhi Tapduk Emre'nin ailesi veya tarikat şeceresi bakımından bu yöreyle bağlantısı olabileceğinden "yukarı iller"de dolaşması tesadüfî değildir. Nitekim Tapduk Emre, Rumeli'ne ve özellikle tarikat silsilesinde adı geçen Sarı Saltuk'un ikamet ettiği Varna Zâviyesi'ne de bazı dervişlerini göndermiştir. Yûnus'un Horasan'dan Anadolu'ya gelen ve yine yukarı illere geri dönen bir derviş olduğu yönündeki görüş ise (İlaydın, sy. 384 [1983], s. 522) doğru değildir.

Mürşidi ve Tarikatı. Yûnus Emre'nin mürşidi Tapduk Emre'dir, ancak tarikatı kesin olarak belli değildir; bu konuda da değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısım araştırmacılar Yûnus'un tarikat pîrlerini Horasan'a bağlarken onun Nakşî, Halvetî, Mevlevî olduğunu veya Kādirîliğe mensup bulunduğunu söylemiştir. Bunların içinde üzerinde en fazla durulan tarikatlar Mevlevîlik'le Bektaşîlik'tir. Yûnus, divanında tarikat silsilesini Tapduk Emre, Barak Baba ve Sarı Saltuk şeklinde kaydetmiştir. Saltuknâme'de Tapduk Emre'nin Sarı Saltuk ve Yûnus Emre ile görüştüğü belirtilir (Ocak, Sarı Saltık, s. 78). Ancak gerek Barak Baba'nın gerekse Sarı Saltuk'un gerçek kimlikleri ve tarikatları da bilinmemekte, Vilâyetnâme'de Barak, Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifesi diye gösterilmektedir. İbn Battûta'nın eserinde, Sarı Saltuk'un şeriata aykırı bazı fikirlerinin olduğuna dair rivayetler yer almaktadır (Ocak, Toplumsal Tarih, sy. 97 [2002], s. 29). Ebülhayr Rûmî'nin Saltuknâme'sinde ise Sarı Saltuk kâfirler ve Râfizîler'le savaşan Sünnî ve Hanefî bir velî şeklinde tanıtılır. Yûnus Emre'nin divanında on iki imamın adının hiç geçmemesi de onun Sünnîliğini gösterebilir. Kaynaklarda Sarı Saltuk'un Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Tapduk Emre ile görüştüğü belirtilmektedir. Fakat Sarı Saltuk'un intisabı konusu karışıktır. Franz Babinger'e göre Sarı Saltuk, Şiî-Bâtınî hareketlere katılmıştır (İA, X, 221). Mutaassıp bir Sünnî olan Niğdeli Kadı Ahmed'e göre ise Tapduk Emre ve

yetiştirdiği dervişler her şeyi mubah ve meşrû gören (mubâhî), bâtıl mezhep ve meşrep sahibi sapık sûfîlerdir (elVeledü'ş-şefîk, vr. 21b). Yûnus Emre'nin ve Tapduk Emre'nin Bektaşî olabileceği hususunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı kaynaklarda Hacı Bektâş-ı Velî'ye bağlanan

Yûnus ve Tapduk Emre, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî ile münasebeti dolayısıyla Yeseviyye mensubu olarak gösterilir. Ahmed Yesevî'nin 1166 yılında öldüğü, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ise 1210 yıllarında doğduğu göz önüne alınınca Vilâyetnâme'nin yeniden yorumlanması gerekir. Burada yazılanlardan hareketle Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ahmed Yesevî'nin dervişleri arasında yer aldığını kabul etmek tarihen mümkün değildir. Söz konusu mânevî bağ doğru ise Yesevî ile Hacı Bektaş arasında Lokmân-ı Perende ile birlikte birkaç isim daha olmalıdır. Yûnus Emre şiirlerinde Hacı Bektâş-ı Velî'den doğrudan söz etmez. Vilâyetnâme'de Tapduk Emre'nin Hacı Bektâş-ı Velî ile münasebetine yer verilirse de bu münasebet Tapduk'un Hacı Bektâş-ı Velî'ye mensubiyetini göstermez. Gölpınarlı'ya göre Hacı Bektaş'tan hiç söz etmeyen Yûnus Bektaşî değildir. Hatta Sarı Saltuk'un, Barak Baba'nın ve Tapduk Emre'nin de Hacı Bektâş-ı Velî ile alâkası yoktur (Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân, s. XIII). Yûnus ve Tapduk Emre, Kalenderî mizaca sahip olmakla birlikte Bâtınî bir erkâna bağlı değildir. Yûnus'un seyahati sırasında konakladığı Yukarı Azerbaycan'daki Zâhidiye çevresi Ahî Mîrem'i de yetiştirmiştir. Dolayısıyla Ahî Mîrem'in Anadolu'ya gelip Tapduk Emre'den kalan bir zâviyede irşadda bulunması mümkündür. Bu durumda Yûnus Emrem ile Ahî Mîrem'in kabirleri karıştırılmış olmalıdır. Yûnus'un seyahat esnasında Tebriz'den Nahcıvan'a, oradan Gâh'a gittiği yahut Anadolu'dan Gâh'a, buradan da Nahcıvan ve Tebriz'e geçtiği düşünülebilir (Tatcı, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sy. 58 [2011], s. 155-170). Neticede Yûnus Emre'nin Tapduk Emre ve Barak Baba vasıtasıyla Sarı Saltuk'a ulaşan silsilesinin Hacı Bektâş-ı Velî ile alâkasının belli olmadığı söylenebilir.

Vefatı. Yûnus Emre şiirlerinde kendisini "şairler kocası", "bir âşık koca" diye niteleyerek uzun bir ömür sürdüğünü îmâ eder. Yûnus'un vefat tarihi ve kabriyle ilgili bilgiler de uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. Mehmet Nâil Tuman, Yûnus Emre'nin vefat tarihinin bazı kaynaklarda 828 (1425), bazılarında 843 (1439) olarak verildiğini kaydeder (Tuhfe-i Nâilî, II, 1229-1230). Bursalı Mehmed Tâhir, bir kısım kaynaklarda Yûnus'un vefat tarihinin "gülşen-i tevhîd" terkibinin karşılığı olan 843 (1439) şeklinde verildiğini, ancak risâlesindeki, "Târih dahı yedi yüz yedi idi/Yûnus cânı bu yolda kodu idi" beytine göre bu tarihten çok önce vefat etmiş olması gerektiğini söyler (Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, s. 31; Osmanlı

Müellifleri, I, 193). Bazı araştırmacılar, Yûnus'un Risâletü'n-nushiyye'sini tamamladığı 707 (1307) yılını tarikata intisap ettiği yıl olarak değerlendirip Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki belgede kayıtlı vefat tarihini (720/1320) doğru kabul etmemekte, bu tarihten sonra öldüğünü ileri sürmektedir (Öztelli, Belgelerle Yûnus Emre, s. 6-7). Yûnus'un 1307'de tarikata girdiğini söyleyen Hikmet İlaydın seksen yıl kadar yaşadığını düşünerek 1352-1362 arasında vefat ettiğini ileri sürer (TDl., sy. 384 [1983], s. 517). Bu görüşü destekleyen Âşıkpaşazâde gibi bir kaynak varsa da bu iddia, Yûnus'un eseriyle Adnan Erzi'nin yayımladığı tarih ve Vilâyetnâme'deki rivayetlere uymamaktadır. M. Fuad Köprülü, Adnan Erzi'nin 1950'de neşrettiği belgeden sonra Yûnus'un vefat tarihinin 1320 olduğunu kabul etmiştir. Anadolu'nun pek çok yerinde ve Azerbaycan'da Yûnus'a ait mezar ve makamlar mevcuttur. Bunlar Yûnus'un seyahat ettiği yerlerdeki sohbetlere katıldığını, çok sevildiğini ve hâtırasının yaşatıldığını gösterir. Muhtemelen bazı seyahatlerinde mürşidi Tapduk Emre ile beraber bulunduğundan destanî hayatları sevenlerinin tahayyülünde yaşamış ve yaşatılmıştır (Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 274). Fuad Köprülü'nün başlattığı Yûnus Emre araştırmalarıyla birlikte Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki ona ait mezarlardan üçünün Yûnus'un gerçek mezarı olduğu iddiası gündeme gelmiş ve bu iddia zaman zaman büyük tartışmalara yol açmış, konuyla ilgili çoğu popüler nitelikte birçok yazı yayımlanmıştır. Anadolu'da Yûnus'un mezarının bulunduğu söylenen yerler şunlardır: Eskişehir Sarıköy (şimdi Yûnusemre köyü), Karaman, Aksaray Ortaköy, Bursa, Manisa Kula Emresultan köyü, Erzurum Dutçu (Düzcü) köyü, Isparta Keçiborlu, Afyon Sandıklı, Ankara Nallıhan Emremsultan köyü, Ünye ve Sivas. Bunların yanında Azerbaycan'ın Gâh bölgesinde de bir makam mevcuttur. Bazı kaynaklarda Yûnus'un mezarının Sivrihisar yakınlarındaki Sarıköy'de olduğu belirtilmektedir (meselâ bk. Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, s. 49; Lâmiî, s. 691; Mecdî, s. 78; Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî, s. 529). Sarıköy'deki mezar Ankara-Eskişehir demiryolu hattının yapılması esnasında 6 Mayıs 1946 tarihinde açılmış, kabirdeki bakiyeler geçici mezara nakledilmiş, 1970'te yeni yapılan bir anıtmezarla bugünkü yerine getirilmiştir. Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Faruk K. Timurtaş da Yûnus'un mezarının burada yer aldığını kabul ederler.

Eserleri. 1. Risâletü'n-nushiyye. 707 (1307) yılında mesnevi şeklinde yazılmış 600 beyitlik bir risâle olup Yûnus'un seyrüsülûk ehline öğütlerini

içerir. Risâle “fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle yazılmış on üç beyitlik bir nazımla başlar ve kısa mensur bir bölümle devam eder. Asıl mesnevi “mefâîlün mefâîlün feûlün” veznindedir. Risâletü’n-nushiyye, Yûnus’un ilâhilerine nisbetle daha az şiir özelliğine sahip bir eserdir ve Anadolu sahasında yazılmış tasavvufî muhtevalı ilk özgün nasihatnâmelerden biridir (eserle ilgili bazı

değerlendirmeler için bk. Kaplan, XXI [1973], s. 65-82; Kissling, s. 160-164; Ayan, s. 121-126). Eserin Latin harfleriyle çeşitli neşirleri yapılmıştır: Yunus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân (haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1965; Yunus Emre Divan ve Risâletü’n-nushiyye adıyla, 2. bs., İstanbul 1991); Yunus Emre Divanı ve Risaletü’n-Nushiyye (haz. Yusuf Subaşı, İstanbul 1983); Yunus Emre Dîvânı III: Risâletü’n-nushiyye: Tenkitli Metin (haz. Mustafa Tatcı, Ankara 2008); Yûnus Emre: Dîvân ve Risâletü’n-nushiyye: Âşık Yûnus’tan Seçmeler (haz. Mustafa Tatcı, İstanbul 2008); Risaletü’n-nushiyye (haz. Osman Horata - Umay Günay, Ankara 1994). 2. Divan. Tertibi hakkındaki en eski tarih Şinasi Tekin’in bir mecmuaya dayanarak verdiği 707 (1307) yılıdır (bk. bibl.). Birçok nüshası içinde en eskilerinin XIV. yüzyıla kadar geriye gittiği tahmin edilmektedir (meselâ Ritter nüshası [XIV. yüzyıl], Raif Yelkenci nüshası [XIV veya XV. yüzyıl], Fâtih nüshası [tahminen XV. yüzyıl], Yahyâ Efendi nüshası [XVI. yüzyıl], Nuruosmaniye nüshası [1540]). Daha sonraki dönemlerde istinsah edilen divanlara “Yûnus” mahlaslı başka şairlerin şiirlerinin de karıştığı görülür. Divan yazmalarında mevcut pek çok istinsah hatası, beyit ve mısraların yer değiştirmesi, birbirine karışıp iç içe giren veya ikiye, üçe bölünen şiirler, aynı şiirin farklı yazmalarda değişik beyit sayılarıyla kaydedilmesi divanın tertibinde dikkatle ele alınması gereken hususlardır. Diğer bir mesele de hangi şiirlerin Yûnus Emre’ye, hangilerinin Âşık Yûnus’a veya başka bir Yûnus’a ait olduğunun tesbit edilmesidir. Bundan dolayı bugüne kadar tam bir Yûnus Emre divanı ortaya konulamamıştır. Yûnus’un şiirleriyle ilgili araştırmalarda divan nüshalarından başka mecmua ve cönklerin de incelenmesi gerekir; zira mecmualarda Yûnus’a ait şiirlere rastlanmaktadır. Bu eserler henüz sistemli biçimde taranmadığından bunlardan bir bütün halinde faydalanılamamıştır. Söz konusu mecmualar arasında Grek harfleriyle kaleme alınan 1480 tarihli bir yazma da bulunmaktadır. II. Murad devrinde Türkler’e esir düşen György (Georg) adlı bir Macar tarafından yazılan Tractatus adlı eserde “Yûnus” mahlasıyla

iki ilâhi kaydedilmiştir (Tekin, III/8 [1987], s. 367-392). Yûnus'un ilâhileri daha söylenip yazıldığı tarihten itibaren dilden dile dolaşmaya, ezberlenip okunmaya başlanmış, XIV. yüzyıldan itibaren abdalân-ı Rûm vasıtasıyla Osmanlı fetihlerine paralel şekilde bütün Türk-İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Akıncı ocaklarında ve zâviyelerde besteli Yûnus ilâhilerinin okunduğu tahmin edilmektedir. Günümüzde Anadolu'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada müslüman Türk kültürünün izlerinin sürmesinde Yûnus'un ilâhilerinin büyük etkisi vardır. Bunlar aynı zamanda asırlardan beri Anadolu'da ve Rumeli'de faaliyet gösteren tarikatların ortak düşüncesi ve sesi haline gelmiştir.

Yûnus'un 417 şiirinden 138'i aruz, diğerleri hece vezniyle yazılmıştır. Aruzla kaleme alınan şiirlerdeki kusurlar biraz da o devirde veznin henüz yeterince işlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şiirlerin çoğunluğu beyit esasına göre, bir kısmı da musammat tarzında tertip edilmiştir. Bu sebeple aruzla veya heceyle yazılan bazı gazeller ikiye bölündüğünde her beyit kıta şekline de girebilmektedir. Musammatlar genelde "müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün" vezniyle kaleme alınmıştır. Heceyle söylenen şiirler şeklen gazele benzediğinden bunlara "heceli gazel" demek mümkündür. Böylece Yûnus Emre ilk defa gazeli hece veznine uyarlayıp yeni bir şekil ortaya koymuş, daha sonraki mutasavvıf şairleri de bu gazelleriyle etkilemiştir. Yûnus Emre'yi kullandığı dile bakarak bir halk şairi yahut divan şairi saymak doğru değildir. Kafiyeyi bir ses estetiği olarak değerlendirip benzeşen her türlü sesle kafiye yapan Yûnus'ta kulak kafiyesinin esas olduğu görülmektedir. Divanda bir küçük mesnevi dışında bütün ilâhilerin kafiye şeması aa-ba-ca-da ... yani gazel şeklindedir. Yûnus'un kafiyeye titizlikle riayet ettiği söylenemez. Divanda şathiyye/münâcât türünde yirmi sekiz beyitlik bir manzumenin dışındaki şiirlerin şekliyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülse de Yûnus'un şiirleri semâi ve gazel tarzında kaleme alınmıştır. Cönk ve mecmualarda "ilâhi, nefes, nutuk" başlıkları altında kaydedilen şiirleri farklı birer edebî tür değildir. İlâhi, nefes ve nutuk, seyrüsülûk ile fenâ ve tevhid makamlarına yükselerek bekāda karar kılan mutasavvıf şairlerin "Hak ve hakikatten söyledikleri" kelâmlardır. Divanda münâcât, na't, istişfâ, mi'râciyye, nasihatnâme, vücudnâme, yaşnâme, baharnâme ve lugaz" denebilecek türden şiirlere rastlanmaktaysa da bütün bu konular ilâhi başlığı altında değerlendirilebilecek niteliktedir. İbrâhim Hâs da Tezkire'sinde Yûnus'un

şiirleri için ilâhi demektedir (vr. 39a, 169b).

Yûnus Emre'nin divanının başlıca neşirleri şunlardır: 1) Burhan Ü. Toprak, Yunus Emre Divanı (I-III, İstanbul 1933-1934). Eserde Yûnus'a ait olduğu belirtilen 355 şiire yer verilmiştir. Burhan Toprak, daha sonra tesbit ettiği 350 şiirden ancak 115'inin Yûnus Emre'ye ait olabileceği kanaatine varıp divanı yeni bir değerlendirmeyle tekrar yayımlamıştır (Yunus Emre Divanı, İstanbul 1950). 2) Naci Kasım, Tam ve Tekmil Yûnus Emre Dîvânı (İstanbul 1969). Arap harfleriyle neşredilen Dîvân-ı Âşık Yûnus'un yeni harflerle yayımıdır. Birçok okuma hatasının bulunduğu bu neşirdeki şiirlerden bazıları Yûnus'a ait değildir. 3) Cahit Öztelli, Yûnus Emre: Bütün Şiirleri (İstanbul 1971; Yûnus Emre, Yaşamı ve Bütün Şiirleri, İstanbul 1986, 3. bs.). 273 şiirin yer aldığı yayında filolojik hususlara hiç dikkat edilmediği gibi kullanılan yazmalar ve nüsha farkları belirtilmemiştir. 4) Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Divanı (I, İstanbul 1943; II-III, İstanbul 1948). Divanın ilk ciddi neşri sayılmaktadır. Gölpınarlı daha sonra, Fâtih nüshasını esas alıp diğer bazı nüshalarla birkaç mecmuadan şiirler ilâve ederek Yunus Emre Risâlat al-Nushiyye ve Dîvân adıyla (İstanbul 1965) bir neşir daha gerçekleştirmiştir. Gölpınarlı'nın, "Yûnus davasını kökünden halletmiştir" dediği bu neşirde metin farklılıklarının gösterilmediği, tek yazmaya dayandığı için mısra değişmeleri, beyit fazlalıkları ve istinsah hataları gibi problemlerin giderilemediği görülmektedir. 5) Faruk Kadri Timurtaş, Yunus Emre Divanı (İstanbul 1972). Yûnus'a ait 192, Âşık Yûnus'a ait on beş şiirin yer aldığı eser biraz daha genişletilerek tekrar yayımlanmıştır (Ankara 1980, 1986, 1989). Son neşirde Yûnus'a ait 326, Âşık Yûnus'a ait otuz yedi şiir bulunmaktadır. 6. Mustafa Tatcı, Yunus Emre Divanı I: İnceleme

(Ankara 1990); Yunus Emre Divanı II: Tenkitli Metin (Ankara 1990); Yûnus Emre Külliyatı, Yûnus Emre Divanı-Tenkitli Metin (İstanbul 2008). Tatcı'nın doktora çalışmasına dayanan bu neşirde divanın tenkitli metni ortaya konmuş, dil ve üslûp özellikleri incelenmiştir. Ayrıca Yûnus'a ve Âşık Yûnus'a ait şiirler birbirinden ayrılmış, kurulan bu metinden hareketle tahlil çalışmaları yapılmıştır.

Şiirlerin Şerhleri ve Üslûbu. Yûnus Emre'nin bazı şiirleri şerhedilmiştir. Bunların başında, "Çıktım erik dalına ..." diye başlayan şathiyyesi gelir. En

tanınmış şerhi Niyâzî-i Mısrî'ye ait olan şiir Şeyhzâde Mehmed Efendi, İsmâil Hakkı Bursevî, İbrâhim Hâs, Şeyh Ali Nakşibendî, Bekir Sıdkı Visâlî Efendi ve Şevket Turgut Çulpan tarafından da şerhedilmiştir. Bunlardan Mısrî, Şeyhzâde ve Bursevî'ye ait şerhleri Suat Ak yayımlamıştır (İstanbul 2012). Bu şiirin şerhine dair Emine Sevim'in hazırladığı yüksek lisans tezi Yûnus Emre'nin Şahsiyeti ve Yûnus Emre Şerhleri adıyla neşredilmiştir (Necla Pekolcay'la birlikte, Ankara 1991). Söz konusu şerhlerin tamamı Mustafa Tatcı tarafından bir eserde toplanmış (Yûnus Emre Şerhleri, Yûnus Emre Külliyatı içinde, İstanbul 2008), Yûnus Emre'nin şiirlerinin yorumlanmasıyla ilgili en geniş çalışmayı da Mustafa Tatcı gerçekleştirmiştir. Önce dört cilt halinde basılan şerhler (İşitin Ey Yârenler, İstanbul 2009; Aşk Bir Güneşe Benzer, İstanbul 2009; Dervîşler Hümâ Kuşu, İstanbul 2009; Aşk İmâmdır Bize, İstanbul 2010) daha sonra daha da genişletilerek tek ciltte toplanmıştır (İşitin Ey Yârenler, İstanbul 2012).

Öte yandan Yûnus Emre, Eski Anadolu Türkçesi'nin oluşumunda çok önemli rol oynayan ilk Türk şairidir. Onun kullandığı kelimeler ve ifade kalıpları, bunlara yüklediği anlamlar ve mecazlar Türkçe'nin edebî bir dil haline gelmesi yolunda büyük bir merhaledir. Esasen Yûnus'u diğer mutasavvıf şairlerden ayıran özelliği de budur. Süleyman Şeyhî, Yûnus'tan sonra gelen şairlerin onun gibi şiir söylemeye muvaffak olamadıklarını kaydederken (Bahrü'l-velâye, vr. 143b) İsmâil Hakkı Bursevî, "Şeyh Yûnus bu lisanın hatmidir. Zira ondan sonra gelen erbâb-ı mezâkın her biri onun mezâkı üzerine gitmiş, nazımda onu taklit etmiştir" der (Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre, vr. 41a). Yûnus'tan önce sözlü bir edebiyat varsa da Anadolu'da gelişen Batı Türkçesi'yle ilk ve en güzel şiirleri Yûnus ortaya koymuş, şifahî birikimden yararlanarak dili sanatkârane bir üslûpla işleyip Türkçe'de bir tasavvuf dili oluşturmuştur. Yûnus'un sade dilinde yer alan, devrin Türkçe'sinde kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerden bazıları Türkçe fonetiğe uydurulmuştur. Ayrıca onun divanında günümüzde kullanılmayan (arkaik) birçok kelime mevcuttur. Şiirlerinde dönemin kültürünü yansıtan dinî terim ve kavramların yanında çok sayıda halk söyleyişi ve deyim de vardır. Yûnus Emre'nin fikirleri Gülşehrî, Kaygusuz Abdal, Âşık Paşa ve Ahmed Fakih'ten farklı değildir. Ancak o Türkçe'ye getirdiği değişik bir sesle ve kelimelere yüklediği anlamlarla onlardan ayrılır. İlâhilerinin asırlarca okunup günümüze ulaşmasının sebebi şiirlerine hâkim olan bu üslûptur (Timurtaş, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi

Bildirileri, II, 405-412; ayrıca bk. Mansuroğlu, I/1 [1946], s. 9-17; IV/3 [1951], s. 215-219; Banarlı, III/7 [1974], s. 37-46).

Düşünceleri. Türk tasavvuf edebiyatı sahasında kendine has bir tarzın kurucusu olan Yûnus Emre, Ahmed Yesevî ile başlayan tekke şiiri geleneğini özgün bir söyleyişle Anadolu'da yeniden ortaya koymuş ve Rumeli coğrafyasında gelişen tasavvuf edebiyatı ondan büyük ölçüde etkilenmiştir. Yûnus tasavvufî düşünceyi derinden kavrayıp yaşamış, ilâhilerinde samimiyeti, heyecan ve aşkıyla derinlikli, akıcı bir üslûba ulaşmış, bütün insanlığı ilâhî aşka, kardeşliğe, merhamet ve şefkate davet etmiş, insan olmanın, kendini bilmenin, Cenâb-ı Hakk'a ulaşmanın şartlarını ve yollarını anlatmıştır. Onu panteist, mistik veya hümanist kabul etmek yahut bu düşüncelerin temsilcilerine yakın görmek isabetli değildir. Her şeyden önce Yûnus'un tasavvuf anlayışı Kur'an ve Sünnet'e, kendisinden önce yaşayan mutasavvıfların düşüncelerine ve tecrübelerine dayanır. Gerçekte Yûnus'un sevgi temeli üzerine kurulu düşünce dünyası insanı sevme noktasında kalmayıp Allah sevgisine uzanır. Ondaki sevgi kademe kademe zerreden küreye bütün varlığı içine alan ilâhî bir sevgiye dönüşür. Şiirlerinde çevresinden, tabiattan, insanî değerlerden bazı örnekler verse de Yûnus hiçbir zaman maddî unsurları amaç edinmemiştir. Her şeyin özünde mevcut mutlak varlık olunca varlıklara ve insana verilen değer de Allah için olmaktadır. Onun tarif ettiği insan Hz. Peygamber'in şahsında temsil edilen "insân-ı kâmil"dir (er kişi). Bu insan yaratılış gayesi olan ilâhî ahlâka ulaşmış, üstün özelliklerle donanmıştır. Yûnus'a göre ahlâk insana yakışmayan davranışları terkedip ilâhî yaratılıştaki asla (fıtrat-ı asliyye) yönelmektir. Ahlâkî olmayan davranışlar Yûnus'un dilinde hayvanî nefse ait "yaramaz" kelimesiyle ifade edilir. Yaramaz davranışların yararlı hale dönüştürülmesi insân-ı kâmil olmanın esasıdır. Kâmil insan aşk ile Allah'a ulaşmış, ilâhî ahlâkla ahlâklanmıştır. Yûnus'un tanımını yaptığı ikinci insan tipi iyi ile kötü, güzel ile çirkin gibi ikilikler arasında bocalayan sûfî veya gerçek sevgiyi bilmeyen âşık tipidir. Böyle kişilerin davranışları dramatiktir. Yûnus Emre insân-ı kâmilin üstün özelliklerini sayarak insanların bu mertebeye ulaşmasını ister ve onları aşka, ilâhî fakra ve tevhide davet eder. Bunun için izlenecek yol bellidir: Tapduk Emre'nin izinden yürümek ve onun mânevî şahsında temsil ettiği Muhammedî ahlâkın rengine boyanıp benlikten geçmek, "fenâ fillâh"a ulaşmak. Ancak

mâna yolu nefs-i emmâresine yenik düşen insanlara kapalıdır. Yûnus bu kişiler

için, “Bir zerre aşkı olmayan belli bilin yabandadır”; “Aşkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer”; “Bu hayale aldanan otlar davara benzer” der. Yûnus tevhid ehli bir mutasavvıftır. Ona göre varlık tektir, mutlak varlık Allah’tır. Eşya Hakk’ın esmâ, ef‘âl ve sıfatlarının tecellisidir. Eşyanın kendine ait müstakil bir varlığı yoktur. Varlıklara bağımsız bir vücut nisbet etmek insanı şirke götürür. Bu sebeple, “Benden benliğim gitti hep mülkümü dost tuttu” der. Ledün ilmi insanın benliğinden sıyrılıp kurtulmasıyla başlar. İnsanı insan yapan öz yaratılışındaki aşk cevheridir. Aşk var olmanın sebebidir; kulun eksiklerini tamamlayan, onu Hakk’a lâyık kılan bir cevherdir. Yûnus kesrette vahdet idraki içinde yaşamış bir erendir. Düşüncelerini yorumlarken onun Kur’an ve Sünnet’e bağlılığını göz ardı etmemek gerekir. Lâmiî Çelebi, “Yûnus’un şiiri baştan başa tevhid sırlarıyla dolu remizlerdir” der (Nefehât Tercemesi, s. 691), Âşık Çelebi onu, “Yûnus irfan mektebinde okuyan bir ârif, sözü hâle dönüştüren bir Allah dostu ve sır sahiplerinin sırlarını açıklayan bir dilin sahibidir” sözleriyle tanıtır (Meşâirü’ş-şuarâ, II, 689). Süleyman Şeyhî de Türkçe ibarelerle gazel ve ilâhi tarzında pek çok tasavvufî sırrı açıkladığını söyler (Bahrü’l-velâye, vr. 143b). Yûnus’un divanında âyet ve hadislerden, klasik dönem mutasavvıflarından ve halk kahramanlarından pek çok alıntı vardır. Onun şiirlerinde sosyal olayların ve mahallî hayatın izlerini görmek mümkündür. Yûnus’un sanatı tefekkürünü, tefekkürü sanatını örtmez. Düşünceleri şiirin sınırlı yapısı içinde kaybolup gitmez. Şiirlerindeki öğreticilik insana bıkkınlık vermez. Çeşitli aşk halleriyle hallenen Yûnus’un şairliğini ispat etmek gibi bir düşüncesi de yoktur; zira Hak sırrının peşindeydi, sabırla aradığını bulmuş ve “Hak’tan gelen şerbeti içmiştir.”

Literatür. 1. Hayatı ve tasavvufî kişiliği: H. Baki Kunter, Yûnus Emre-Bilgiler-Belgeler (Eskişehir 1966); Memet Fuat, Yûnus Emre (İstanbul 1971, 5. bs., 2007); Sabahattin Eyüboğlu, Yûnus Emre (İstanbul 1973); Cahit Öztelli, Belgelerle Yûnus Emre (Ankara 1977); Yûnus Emre (İstanbul 1986); İsmail Tosun, Yûnus Emre ve Hocası Tapduk Emre’nin Yaşam Öyküsü (İzmir 1981); N. Ziya Bakırcıoğlu, Yunus Emre Divanı (İstanbul 1981); Mustafa Uzun, Çağrı: Yunus’dan Seçme Şiirler (İstanbul 1981); Refik Soykut, Emrem Yûnus (Ankara 1982); Abdullah Rıza Ergüven,

Yunus Emre (İstanbul 1982, 2001); Kul Sadi, İrfan ve Yûnus Emre (İstanbul 1983); Cevdet Kudret, Yûnus Emre (3. bs., İstanbul 1985); İlhan Başgöz, Yunus Emre (İstanbul 1990, 3. bs., 2003); Önder Göçgün, Dünden Bugüne Yûnus Emre (Ankara 1995); Hikmet İlaydın, Yûnus Şiirinden Günümüze Yaklaştırmalar-Korkma Ebedî Varsın (Ankara 1998); Azmi Bilgin, Yûnus Emre (İstanbul 2000); Talat Sait Halman, A'dan Z'ye Yûnus Emre (İstanbul 2003); Cengizhan Orakçı, Yûnus Emre Divanı'ndan Seçmeler (Konya 2005); Hayati Develi, Yûnus Emre Divanı'ndan Seçmeler (İstanbul 2011). 2. Doktora çalışmaları: Behçet Dede, Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili (1990, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divanı (inceleme-metin, I-II, 1990, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Said Khourchid (Sait Hurşid), La langue de Yunus Emre: Contribution à l'histoire du turc pré-Ottoman (Ankara 1991); Mustafa Taşpınar, Yunus Emre ve Meister Eckhart'ta İnsan Sevgisi (1992, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bildiri kitapları: Uluslararası Yunus Emre Semineri-Bildiriler: 6-7-8 Eylül-İstanbul 1971 (İstanbul 1971); Uluslararası Yûnus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türk Dili Semineri Bildirileri: 10-12 Haziran 1977, Konya Mevlana Enstitüsü (Ankara 1977, s. 1-149); II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri (Ankara 1987); Yunus Emre Sempozyumu (Bildiriler), 2-5 Mayıs 1988 (Ankara 1990); IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri: Yûnus Emre Seksiyonu (Ankara 1991); Yunus Emre Sempozyumu: Bildiriler (İstanbul 1991) (İstanbul 1992); Yûnus Emre Sempozyumu: Bildiriler, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2 Mayıs 1991 (İstanbul 1992); 454. Manisa Geleneksel Mesir Şenlikleri 1. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu (Ankara 1995); Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991) (Ankara 1995); Aksaray Üniversitesi I. Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu Bildiri Kitabı (Aksaray 2009); Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007 (I-II, Erzurum 2009); X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri (06-08 Mayıs 2010) (haz. Erdoğan Boz, Eskişehir 2011); Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu-Bildirileri (ed. Hacı Bayram Başer, İstanbul 2010); I. Ulusal Yûnus Emre Sempozyumu (22-23 Mayıs 2009) (Karaman 2010). 3. Bibliyografik çalışmalar: Türker Acaroğlu, "Yunus Emre İçin Bir Bibliyografya Denemesi" (Kitap Belleten, sy. 4 [İstanbul 1963], s. 8-10; Emre, I/1[Eskişehir 1964], s. 21-24; II/15

[1965], s. 23-25); Fethi Erden, “Yunus Emre Bibliyografyası” (Türk Yurdu, V/319 [Ankara 1966], s. 188-198); Cahit Öztelli, “Yeni Bir Yunus Emre Bibliyografyası” (Türk Folklor Araştırmaları, XIII/253 [İstanbul 1970], s. 5698-5699); Ferit Rağıp Tuncor, “Bibliyografya” (Türk Edebiyatı, I/5 [İstanbul 1972], s. 40-43); İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, “Yunus Emre Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi’ne Ek” (Türk Kültürü, XIV/167 [Ankara 1976], s. 47-74); İrfan Ünver Nasrattınoğlu, “Yunus Emre Bibliyografyalarına Ek” (Türk Kültürü, XVI/184 [Ankara 1978], s. 51-59); Mustafa Can, “Yunus Emre Bibliyografyası” (Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 4 [Konya 1987], s. 301-319); Süleyman Tülücü, “1991-1997 Yılları Arasında Yûnus Emre Üzerine Yayınlanmış Bazı Kitaplar” (EKEV-Akademi Dergisi, I/2 [İstanbul 1998], s. 107-115); İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, Yunus Emre Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi: Kitap, Makale (Ankara 1970); Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Bibliyografyası (Ankara 1988); Yûnus Emre-Makalelerden Seçmeler (der. Hüseyin Özbay - Mustafa Tatcı, İstanbul 1994).

Yûnus Emre’nin bestelenmiş ilâhileri konusundaki en önemli çalışma Cemalettin Server Revnakoğlu’nun “Yûnus’un Bestelenmiş İlâhileri Nerede ve Nasıl Okunurdu?” başlıklı makalesidir (Türk Yurdu, İstanbul 1966, V, 319, s. 128-137). En beğenilen Yûnus ilâhilerinin notaları ise Yûnus İlâhîleri Güldestesi (der. Cüneyt Kosal, Ankara 1991) ve Besteleriyle Yûnus Emre İlâhîleri (der. Ahmet Hatiboğlu, Ankara 1993) adlı eserlerde bir araya getirilmiştir. Yûnus Emre çeşitli tiyatro oyunlarına, televizyon filmlerine ve birkaç romana da konu olmuştur. Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Eskişehir Valiliği 2013 yılını “Yunus Emre Yılı” ilân etmiş ve bunun için 2012 yılında “Yunus Emre Tiyatro Oyunu Yarışması” ve “Yunus Emre Roman Yarışması” adıyla iki yarışma açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yûnus Emre Dîvânı (haz. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1972; Hacı Bektâş-ı Velî, Vilâyetnâme, DİB Ktp., nr. 714, vr. 128a; a.mlf., Velâyetnâme

(haz. Hamiye Duran), Ankara 2007, s. 157-165, 185-186, 385, 558; Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi

(haz. Hamiye Duran - Dursun Gümüşoğlu), Ankara 2010, s. 223-224; Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 48-49, 87-90; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518, vr. 21b; İbn Battûta, Voyages, II, 416; Âşıkpaşaoğlu Tarihi (haz. Nihal Atsız), Ankara 1985, s. 193-194; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (haz. Şükrü Halûk Akalın), Ankara 1987-88, I-II; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 691; Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî, Mevhûb-ı Mahbûb (haz. Ahmet Kartal), Eskişehir 2000, s. 529; Taşköprizâde, Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî-ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (trc. Muharrem Tan), İstanbul 2007, s. 69; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ (haz. Filiz Kılıç), İstanbul 2010, II, 689; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 78; Aziz Mahmud Hüdâyî, Vâḳıʿât-ı Üftâde, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 574, s. 91, 237, 256, 274, 374; Baldırzâde Mehmed Efendi, Vefeyâtnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1381, vr. 4a; a.mlf., Ravza-i Evliyâ (haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever), Bursa 2000, s. 73; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1306, I, 171; a.mlf., Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1521/2, vr. 40b, 41a; a.mlf., Ferahu'r-rûh (haz. Mustafa Utku), İstanbul 2002, III, 438; Belîğ, Güldeste, s. 71; İbrâhim Hâs, Tezkiretü'l-Hâs, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4543, vr. 37b-39a, 168a-169b; Süleyman Şeyhî, Bahrü'l-velâye, Berlin Staatsbibliothek, nr. 1683, vr. 143b; Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, Hulâsatü'l-vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2257, vr. 35b; Hammer, GOD, II, 566; Mustafa Lutfî, Tuhfetü'l-asrî fî menâkıbi'l-Mısrî, Bursa 1309, s. 73; Gibb, HOP, I, 165, 170-175; Osmanlı Müellifleri, I, 193; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensûp Meşayih, Ulemâ, Şuara, Müverrihîn ve Etıbbânın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 31; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) (haz. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976, s. 262-265, 273, 274, 296, 334; a.mlf., "Yûnus Emre'nin Mezarı", Meydan, sy. 20, İstanbul 1965, s. 24; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (trc. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 146-154; Mehmed Şemseddin, Gülzâr-ı Mısrî, Mustafa Tatcı özel kütüphanesi, s. 63-84; Sâdık Vicdânî, Tarikatler ve Silsileleri: Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (haz. İrfan Gündüz), İstanbul 1995, s. 155; Filibeli Ahmed Hilmi, Hikmet Yazıları (haz. Ahmet Koçak), İstanbul

2005, s. 91-113; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 171-175; Abdülbâki Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 63-64, 73-84, 100-101; H. J. Kissling, "Yunus Emre Dîvânı'nın Mukaddime Beyitleri Üzerinde Düşünceler", Uluslararası Yunus Emre Semineri, Bildiriler, İstanbul 1971, s. 160-164; M. Necmettin Hacıeminoğlu, "Yûnus'un Türkçesi", Atsız Armağanı (haz. Erol Güngör v.dğr.), İstanbul 1976, s. 283-285; Cahit Öztelli, Belgelerle Yûnus Emre, Ankara 1977, s. 6-7, 21 vd.; a.mlf., "Yûnus Emre'nin Mezarı ile İlgili Yeni Belgeler", TDl., IV/38 (1954), s. 100-103; a.mlf., "Yûnus Emre'nin Yeni Divanı Üzerine", Emre, sy. 15, Eskişehir 1965, s. 11-13; Faruk Kadri Timurtaş, "Yûnus Emre'nin Dili Üzerine Notlar", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, II, 405-412; Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri (haz. Abdullah Uçman), Ankara 1982, s. 36; Mikâil Bayram, "Yûnus Emre Eskişehirli Olabilir mi?", 25. Türk Dili Bayramı ve Yûnus Emre'yi Anma Törenleri, 6-7 Temmuz, Karaman 1985, s. 48-51; a.mlf., Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evran, İstanbul 2001, s. 50-52; Sezai Karakoç, Yunus Emre, İstanbul 1989; Hüseyin Ayan, "Risâletü'n-Nushiyye Üzerine", Yûnus Emre Sempozyumu (Bildiriler), 2-5 Mayıs 1988, Ankara 1990, s. 121-126; Meliha Tapsız, Bolulu Himmet: Dîvan, Manzum Tarikatnâme, Âdâb-ı Hurde-i Tarikat (yüksek lisans tezi, 1995), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 165; B. Flemming, "Yunus Emre'nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Ankara 1995, s. 355-362; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1229-1230; İsmail Yakıt, Yûnus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına, Ankara 2002; Ahmet Yaşar Ocak, Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü, Ankara 2002, s. 78; a.mlf., "Sarı Saltık'ın Kimliği ve Tarihsel Rolü", Toplumsal Tarih, sy. 97, İstanbul 2002, s. 25-30; Mustafa Tatcı, Yûnus Emre'nin Mürşidi Tapduk Emre, Ankara 2012; a.mlf., "Yukarı İllerde Bir Gezgin Dervîş: Yûnus Emre (Azerbaycan Notları)", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sy. 58, Ankara 2011, s. 155-170; a.mlf. - Abdülkerim Erdoğan, Bizim Yunus, Ankara 2012; Turan Alptekin, Bir Ene'l-Hak Şiiri Yunus Emre/Âşık Yunus ve Yunus'lar, İstanbul 2007; a.mlf., "Yûnus Şiirlerinin Stilistik ve Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Denemesi İçin Giriş", TUBA, XXIV/1 (2000), s. 9-56; Meşedihanım Nemet, Azerbaycan'da Pirler, Bakü 2010, s. 162; Yunus Emre

(ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2012; K. Foy, “Die Altesten Osmanischen Transcriptions texte in gothischen Lettern II”, MSOS, V (1902), s. 233-293; Rıza Tevfik, “Yûnus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat”, Büyük Duygu Mecmûası, sy. 10, İstanbul 1329, s. 177-183; Azmi Avcıoğlu, “Karaman’da Kirişçi Câmii”, Konya, sy. 34, Konya 1940, s. 1984-1985; M. Çağatay Uluçay, “Yûnus Emre’nin Kabri Meselesi”, Gediz, VI/68, Manisa 1943, s. 5-7; Kâmil Kepecioğlu, “Yûnus Emre Nerede Yatıyor?”, Nilüfer, sy. 4, Bursa 1945, s. 68; İbrahim Hakkı Konyalı, “Yûnus Emre Nerelidir?”, Yedigün, sy. 626, İstanbul 1945, s. 5; a.mlf., “Karaman’daki Yûnus Emre”, TY, V/319 (1966), s. 145-159; Mecdut Mansuroğlu, “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatının İlk Mahsulleri”, TDED, I/1 (1946), s. 9-17; a.mlf., “Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi”, a.e., IV/3 (1951), s. 215-219; Ömer Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, VD, II (1942), s. 270-304, 379-384; Adnan Sadık Erzi, “Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I: Yûnus Emre’nin Hayatı Hakkında Bir Vesika, I.”, TTK Belleten, XIV/53 (1950), s. 85-89; İsmail Tosun - Merdan Dinçkök, “Kula’daki Yûnus Emre”, TY, V/319 (1966), s. 33-42; Şahabettin Tekindağ, “Büyük Türk Mutasavvıfı Yûnus Emre Hakkında Araştırmalar”, a.e., V/319 (1966), s. 169-174; Fethi Erden, “Yûnus Emre Mezarları, Makâmları veya Başka Yûnuslar”, a.e., V/319 (1966), s. 183-187; Mehmet Kaplan, “Yunus Emre’nin İnsan ve Ahlâk Görüşü (Risâlât al-Nushiyya’nın Tahlili)”, TDED, XXI (1973), s. 65-82; Nihad Sâmi Banarlı, “Millî Tekevvünümüzde Yûnus Emre’nin Yeri”, KAM, III/7 (1974), s. 37-46; Şinasi Tekin, “İkinci Bâyezît Devrine Ait Bir Mecmûa”, TUBA, III (1979), s. 354; Hikmet İlaydın, “Yûnus Emre”, TDl., sy. 384 (1983), s. 514-522; Tahsin Ünal, “Yûnus Emre’nin Sosyal ve Kültürel Çevresi”, TK, sy. 296 (1987), s. 31-38; Talât Tekin, “Yûnus Emre’nin Gotik Harfleriyle İki Manzûmesi”, Erdem, III/8, Ankara 1987, s. 367-392; Mürsel Öztürk, “Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yûnus Emre”, a.e., III/9 (1987), s. 759-768; Orhan Kemal Tavukçu, “Yunus Şiirlerini Ayırt Etmeye Yönelik Bazı Tespitler”, TUBA, XXVIII/2 (2004), s. 59-84; Cihan Okuyucu, “Yûnus Emre ve Âşık Paşa’nın Karışan Şiirleri”, Kültür, sy. 4, İstanbul 2006, s. 32-37; Franz Babinger, “Sarı Saltık Dede”, İA, X, 220-221.

Mustafa Tatcı

YÛNUS b. HABÎB

(يونس بن حبيب)

Ebû Abdirrahmân (Ebû Muhammed) Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî en-Nahvî (ö. 182/798)

Basra dil mektebinin tanınmış âlimi.

80 (699), 90 (709) veya 94 (713) yılında Bağdat'la Vâsıt arasında Dicle nehri kenarındaki Cebbûl köyünde doğdu. Dabbeoğulları'nın âzatlısı olduğundan Dabbî nisbesiyle anılır. Leys b. Bekir oğulları ya da Bilâl b. Hermî kabilesinin âzatlısı olduğu da söylenir. Tahsil hayatına Basra'da Hammâd b. Seleme'den nahiv okuyarak başladı. Daha sonra Arap dili âlimlerinden ve yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr b. Alâ'dan lugat, nahiv, kıraat, eyyâm, nâdir lugatlar, şiir, şiir rivayeti ve şiir tenkidi konularında ders aldı. Ayrıca kendisinden küçük olan Tayâlîsî'den hadis okudu. Hocaları arasında en çok Ebû Amr'dan yararlandı; kâtiplerinden sayılacak derecede ondan duyduklarını yazmış, nahiv ilminde onun yöntemini benimsemiş ve en çok onun görüşlerini aktarmıştır. Bu arada dönemin meşhur recez şairi Rü'be b. Accâc'ı henüz küçükken tanıdı ve ondan şiir dersi aldı. Babası oğlunu şiirde takıldığı yerleri sorması için zaman zaman Rü'be'ye gönderirdi. Yûnus'un İbn Ebû İshak el-Hadramî'ye bizzat sorular sorduğu ve onun ilminden de faydalandığı nakledilir (Ma'mer b. Müsennâ, I, 376; Cumahî, I, 15, 17, 21; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 32). Bunların dışında Ahfeş el-Ekber'in derslerine katıldı. Dönemin birçok dilcisi gibi o da çöle gitti ve bedevî Araplar'dan dil ve edebiyat malzemesi derledi.

Yaşadığı dönemin dil ve edebiyat âlimlerinin çoğu Yûnus b. Habîb'den ders okudu. Bunların başında Sîbeveyhi gelir. Yûnus'un nahve dair görüşlerinin en geniş

biçimde yer aldığı tek kaynak Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ıdır. Bu eserde Halîl b. Ahmed'den sonra adı en çok geçen dilci Yûnus olup yaklaşık 200 yerde

zikredilerek görüşleri aktarılır. Bunun dışında Ali b. Hamza el-Kisâî, Halef el-Ahmer, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, İbn Ebû Uyeyne (Ebû Ca'fer Abdullah), Kutrub, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ahfeş el-Evsat, İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Ömer el-Cermî de Yûnus'tan ders alan âlimlerdir. İbnü'l-Cezerî, Yûnus b. Habîb'den kıraat rivayet eden talebelerinin isimlerini de zikreder (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 406). Basra'da Halîl b. Ahmed'in yerine ders veren Yûnus b. Habîb ilmî tartışmalar sonunda Kisâî'nin üstünlüğünü kabul ederek ders verme işini ona bıraktı. Yûnus, 182 (798) yılında Basra'da vefat etti. Bu tarih 183 (799) olarak da kaydedilir. Tercih edilen görüşe göre seksen sekiz yıl yaşamıştır. 102 yıl yaşadığı da söylenir (İbn Hallikân, VII, 244; İbn Fazlullah el-Ömerî, VII, 60).

Kendini tamamen ilme adayan Yûnus b. Habîb'in hiç evlenmediği rivayet edilir. Onun kuvvetli bir hâfızası olduğu zikredilmiş, hâfızası, içine giren suyun kolayca çıkamadığı ağzı dar bir testiye benzetilmiştir (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 51; İbnü'l-Kıftî, IV, 68). Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın, "Yûnus'un derslerine kırk yıl devam ettim, her gün not tuttuğum sayfaları onun ezberden söylediği bilgilerle doldurdum" şeklindeki sözü de bunu desteklemektedir (Yâkūt, XX, 65; İbnü'l-Kıftî, IV, 71). Yûnus başta nahiv ve lugat olmak üzere lehçeler, nâdir lugatlar, şiir ve rivayeti, şiir tenkidi, ensâb, kıssa, tefsir, kıraat gibi ilimlerde geniş bilgiye sahipti; şiir râvisi olduğu kadar şiirin iyisini kötüsünden ayırt eden bir eleştirmendi. Onun döneminde bazı şairlerin şiirlerini Yûnus'a göstererek değerlendirmelerini aldıkları rivayet edilir. Câhiz'e göre Yûnus sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den sonra en güzel Kur'an okuyan dört kişiden biridir (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 368). Dönemin bir geleneği olarak Yûnus'un nahiv ve lugat bilgisi Müberred tarafından diğer âlimlerle karşılaştırılmıştır. Müberred'e göre Ebû Zeyd el-Ensârî nahiv âlimiydi, ancak Halîl ve Sîbeveyhi kadar âlim değildi. Yûnus ise lugat bilgisinde Ebû Zeyd ile aynı olmakla birlikte nahvi Ebû Zeyd'den daha iyi bilirdi (Kemâleddin el-Enbârî, s. 126-127). Yûnus'un Basra'da kurduğu ders halkasına birçok talebe ve edip yanında çölden gelen bedevîler de katılmıştır. Şair Mervân b. Ebû Hafsa, Basra'daki ders halkalarını araştırdığını, Yûnus'un halkasından daha geniş bir halka görmediğini söyler (İbn Abdürabbih, V, 306-307). Bazı talebeleri onun derslerine yıllarca devam etmiş, Ebû Ubeyde kırk yıl, Halef el-Ahmer yirmi yıl ve Ebû Zeyd el-Ensârî on yıl derslerinin müdavimi olmuştur.

Yûnus b. Habîb'in lugat ve nahiv bilgisinin yer aldığı en önemli kaynak Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ıdır. Sîbeveyhi'nin Yûnus'tan yaptığı nakillerin doğruluğu bizzat kendisi tarafından onaylanmıştır. Rivayete göre Sîbeveyhi ölünce Yûnus'a, “Sîbeveyhi, Halîl'in ilmiyle alâkalı 1000 varaklık bir kitap yazdı” denir. Yûnus şaşırarak, “Bu çocuk bunların hepsini ne zaman Halîl'den duymuş, kitabını bana getirin göreyim” der. Kitabı alıp inceleyince şunları söyler: “Onun benden yaptığı nakiller doğru olduğuna göre Halîl'den yaptığı nakiller de doğrudur” (Ebû Saîd es-Sîrâfî, s. 48; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 49). Yûnus'un nahiv ilmindeki yönteminin inceleneceği en önemli kaynak da el-Kitâb'dır. Bu esere bakıldığında onun dil çalışmalarında hem kıyas hem semâ yöntemini kullandığı görülür. Ancak hocası Ebû Amr b. Alâ gibi semâ yöntemine daha çok başvurduğu anlaşılmaktadır. Yûnus, Araplar'dan topladığı dil malzemesini sadece aktarmamış, aynı zamanda bu malzemeyi ceyyid, hasen, kabih, câiz vb. terimlerle değerlendirmiştir.

Eserleri. Yûnus b. Habîb'in lugat, nâdir kelimeler, tefsir ve atasözleriyle ilgili eserleri şunlardır: Meʿâni'l-Ḳurʾân, en-Nevâdirü'l-kebîr, en-Nevâdirü'ṣ-ṣaġīr, el-Luġāt, el-Ems̱âl. Günümüze ulaşmayan bu eserlerden en-Nevâdir'in bazı kısımları Süyûtî'nin el-Müzhir'inde zamanımıza kadar gelmiştir. Süyûtî en-Nevâdir'i bulamadığını, yalnız Tâceddin İbn Mektûm en-Nahvî hattıyla yazılmış bazı bölümlerini gördüğünü söyler (el-Müzhir, II, 250); ancak eserin en-Nevâdirü'l-kebîr mi yoksa en-Nevâdirü'ṣ-ṣaġīr mi olduğunu belirtmez. Sâġānî'nin eş-Şevârid fi'l-luġa'sında Yûnus'un en-Nevâdir'inde geçen şâz kullanımlara yer verilmiştir. Yûnus'un Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı ise Sîbeveyhi, Ebû Ubeyde, Ahfeş el-Evsat ve Ferrâ'nın eserleriyle bugüne ulaşmıştır. Yine atasözlerine dair Mecmaʿu'l-ems̱âl (Meydânî) gibi kaynaklarda Yûnus b. Habîb'den bilgiler aktarılır; bunlar muhtemelen el-Ems̱âl'den alınmıştır. Yûnus'un nahiv alanındaki görüşlerini aktaran Sîbeveyhi eserinde bazan bir bölümün tamamını onun görüşlerine dayanarak kaydeder (el-Kitâb, III, 423). Hüseyin Nassâr Yûnus b. Ḥabîb adlı bir eser kaleme almıştır (Kahire 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1988, I, 389; II, 159, 204-205, 227; III, 339, 423; Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1401/1981, I, 376; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 15, 17, 21; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 368-369; III, 290; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 210-211; V, 591; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 41, 100-101, 376; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 306-307; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 188, 259; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VIII, 5; XVIII, 193; Ebû Saîd es-Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1936, s. 34-35, 43, 48; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 21, 67, 86; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 32, 49, 51, 53; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 49-51, 126-127; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 64-67; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 102; IV, 51, 68, 70, 71; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 244, 248; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 60-61; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 406; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 250; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 385-386; Brockelmann, GAL, I, 97-98; Sezgin, GAS, VIII, 57-58, 266; IX, 49-51; M. Hayr el-Hulvânî, el-Mufaṣṣal fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1399/1979, I, 202-207; Abdülâl Sâlim Mekrem, el-Ḥaleḳatü'l-mefḳūde fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1413/1993, s. 276, 279, 282, 287-293; Abdullah el-Cebbûrî, "Yûnus b. Ḥabîb: Ḥayâtühû ve ârâʾüh", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, I/1, Musul 1975-76, s. 97-136; Mahmûd Hüseynî Mahmûd, "Mevḳıf min Yûnus b. Ḥabîb", MMLAÜr., II/7-8 (1980), s. 125; Ali Bulut, "Yûnus b. Habîb ve Nahivdeki Yöntemi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 18-19, Samsun 2005, s. 237-264; Abdülhüseyin el-Mübârek, "Yûnus b. Ḥabîb", Mevsûʿatü'l-Baṣrati'l-ḥaḍâriyye: el-Mevsûʿatü'l-fikriyye, Bağdad 1989, s. 218-226; R. Talmon, "Yūnus b. Ḥabīb", El2 (İng.), XI, 349.

Ali Bulut

YÛNUS el-KÂTİB

(يونس الكاتب)

Ebû Süleymân Yûnus b. Süleymân b. Kürd b. Şehriyâr el-Kâtib (ö. 135/752 civarı)

Emevîler devrinde yaşayan mûsikişinas.

Medine’de doğdu ve orada yaşadı. Divan kâtipliği yaptığından Kâtib ismiyle tanınmıştır, Yûnus el-Mugannî diye de anılır. Hürmüz adlı İranlı bir fakihin oğlu ve Amr b. Zübeyr’in kölesidir. Küçük yaşta mûsiki eğitimine başladı ve bu alanda kendini yetiştirdi. Ayrıca Arap edebiyatı, tarih, hadis, hat ve hitabet konulu toplantıların yapıldığı bir aile ortamında büyüdüğü

için ilmî sahada da yüksek bir seviyeye ulaştı. Halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında (724-743) ticaret amacıyla Dımaşk’a yaptığı bir seyahatte Şehzade Velîd b. Yezîd ile tanıştı ve ondan iltifat gördü. Burada geçirdiği üç gün, binbir gece masallarının 684. gecesindeki bir hikâyeye konu teşkil etmiştir. Halife Velîd b. Yezîd döneminde de Dımaşk’a çağrıldı ve onun ölümüne kadar (126/744) sarayda kaldı. Kaynaklarda hayatının bundan sonraki dönemiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Medine’de vefat eden Yûnus el-Kâtib’in vefat tarihi kaynakların çoğunda yaklaşık 135 (752) olarak verilmektedir.

Dönemin meşhur mûsikişinasları Ma‘bed b. Vehb, İbn Süreyc, İbn Muhriz, Garîz ve Muhammed b. Abbâd’dan ders alan Yûnus bunlardan en çok Ma‘bed’i benimsemiş ve bestelerinde onun geleneğini devam ettirmiştir. Kaynaklar Ma‘bed’in öğrencileri arasında en yetenekli ve en zengin repertuvara sahip, ondan en çok eser aktaran sanatkârın Yûnus olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bestelerindeki yüksek müzikaliteden söz eden kaynaklarda onun özellikle “Zeyânib” (Zeynebiyyât) adlı eserinin büyük rağbet gördüğü ve daha sonraki mûsikişinaslar tarafından örnek alındığı ifade edilir (Zeyânib, şair İbn Ruheyme’nin Zeyneb bint İkrime adlı genç bir hanımın güzelliğini coşkulu bir şekilde tasvir eden şiirlerine verilen

addır). Aynı zamanda güzel sesi olan Yûnus'un eserlerini "kadîb" veya "taktaka" denilen, birbirine vurularak ses çıkartılan iki kamıştan ibaret bir mûsiki aletiyle okuduğu söylenir. Eserleri okurken ritmik kalıplara özen gösterdiği rivayet edilir. Edebiyat sahasında da ismi geçen Yûnus dönemin şairleri arasında zikredilir. Bu açıdan döneminin mûsikişinaslarından Muhammed b. Âişe, Cemîle, Sellâme el-Kas, Habbâbe ve Sellâmetü'z-Zerkā'dan üstün olduğu belirtilmektedir.

Yûnus el-Kâtib'in eserlerinde Câhiliye dönemi ve ilk dönem mûsikisi, mûsikişinasları, besteler, ud klavyesindeki parmak pozisyonları hakkında önemli bilgilerin yer aldığı kaydedilmektedir. Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Kitâbü'n-Naġam (Medine mûsiki ekolünün tonal sistemiyle ilgilidir); Kitâbü'l-Ḳıyân (meşhur şarkıcı câriyeler [kayneler] hakkındadır); Kitâbü Mücerrid(i'l-eġānî) li-Yûnus (kendi bestelerini içerir); Kitâbü'l-Eġānî (dönemin şarkılarının bir araya getirildiği bu eserde otuz beş erkek ve kadın bestekârın 825 şarkısının güftesi bulunmaktadır; İbn Hurdâzbih ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi müelliflerin de alıntı yaptığı eserde bestelerin îkāsı ve perdeleri hakkında bilgi verilmektedir). Abbâsî dönemi mûsikisinin hazırlık çalışmalarında etkili olan bu eserler Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve İbn Abdürabbih'in kitaplarında kaynak olarak kullanılmıştır. İbrâhim el-Mevsılî, Siyyât ve İshak el-Mevsılî Yûnus el-Kâtib'in en meşhur öğrencilerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Semîr Câbir), Beyrut 1407/1986, IV, 390-396; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 178; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 292-293; J. Rouanet, el-Mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. İskender Şelfûn), Kahire 1927, s. 97; H. G. Farmer, Historical Facts for the Arabian Musical Influence, London 1930, s. 59; a.mlf., Târîḫu'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 100-101; a.mlf., Meṣâdirü'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), s. 21; a.mlf. - [E. Neubaurer], "Yūnus al-Kātib al-Mughannī", EI² (İng.), XI, 350-351; Mecdî el-Ukaylî, es-Simaʿ

ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 155-159; Sâmî Hâfız, Târîḫu’l-mûsîḳā ve’l-ġınâʾi’l-ʿArabî, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Enclû el-Mısriyye), s. 61; Sâlih el-Mehdî, el-Mûsîḳa’l-ʿArabiyye târîḫuhâ ve edebühâ, Tunus 1979, s. 36-37; Ahmed el-Cündî, Min Târîḫi’l-ġınâʾ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1988, s. 29-35; G. D. Sawa, Music Performance Practice in the Early ʿAbbāsid Era 132-320 AH/750-932 AD, Toronto 1989, s. 22-23; Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmaları”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 225-248.

Ahmet Hakkı Turabi

YÛNUS PAŞA

(ö. 923/1517)

Osmanlı vezîriâzamı.

Devrin kaynaklarında hayatının ilk yıllarıyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Bununla birlikte bazı araştırmalarda Arnavut asıllı olduğu ve devşirilerek saraya alındığı belirtilir. II. Bayezid dönemine ait hazine kayıt defterlerinde kendisinden kapıcıbaşı diye söz edilmesi, Enderun'a girdiğini ve iyi bir eğitim aldıktan sonra önemli sayılabilecek görevlere getirildiğini düşündürür. 907-911 (1501-1505) yılları arasında kapıcıbaşı olarak bazı önemli hizmetlerde bulunduktan sonra 10 Rebîülâhir 911'de (10 Eylül 1505) Hasan Ağa'nın yerine yeniçeri ağalığına getirildi. Muhtemelen daha kapıcıbaşı iken II. Bayezid'in kızı Selçuk Hatun'un Mustafa Paşaoğlu Mehmed Bey'le olan evliliğinden doğan kızlarından biriyle (Asılhan Hatun) evlendirildi. Hazine kayıtlarında bu evliliğe dair ilk bilgiler 11 Şâban 907 (19 Şubat 1502) tarihine aittir (İn'âmât Defteri, vr. 267b). Beş yıl kadar sürdürdüğü yeniçeri ağalığı sırasında 1509'daki büyük depreme şahit oldu ve muhtemelen İstanbul'un yeniden imarında da görev aldı. Şahkulu Baba Tekeli isyanı esnasında isyanı bastırmakla görevlendirilen Vezîriâzam Atik (Hadım) Ali Paşa'ya eşlik eden yeniçerilerin başında söz konusu harekâta katılmayarak İstanbul'da kaldı. Safer 917'de (Mayıs 1511) Bursa kadısının isyan vesilesiyle kendisine gönderdiği yardım talebiyle ilgili mektubunu alarak durumu divana bildirdi (TSMA, nr. E 5451). Şehzade Selim'in (Yavuz Sultan Selim) taht iddiasıyla ortaya çıkıp Rumeli yakasına geçmesi ve babası II. Bayezid ile irtibat kurmaya çalışması sırasında padişahla birlikte Edirne'de olduğu, hatta 8 Cemâziyelevvel 917'de (3 Ağustos 1511) Uğraşdere mevkiinde Şehzade Selim ile II. Bayezid arasındaki çarpışmada yeniçerilerin başında bulunduğu anlaşılmaktadır. Şehzade Selim'in geri çekilmesinin ardından, Vezîriâzam Ali Paşa'nın Şahkulu ile yaptığı savaşta başarısızlığa uğrayıp hayatını kaybetmesi üzerine maiyetindeki yeniçerilerin Şehzade Selim'i desteklemeye başlamaları karşısında nasıl bir tavır takındığı bilinmemektedir. Ancak daha sonra meydana gelen görev değişikliklerinde 7 Cemâziyelâhir 917'de (1 Eylül 1511) Rumeli

beylerbeyiliğine tayin edilen Sinan Paşa'nın yerine Anadolu beylerbeyi olması (İn'âmât Defteri, vr. 237a) II. Bayezid'in yakın çevresindeki grupta yer aldığını düşündürmektedir.

Yûnus Paşa'nın Anadolu beylerbeyiliği kısa sürdü; 22 Şevval 917'de (12 Ocak 1512) Sinan Paşa üçüncü vezirliğe getirilince ondan boşalan Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. Muhtemelen bu sırada asker arasında Selim'e taraftar olanların artması üzerine o da Şehzade Ahmed'e karşı Selim'i destekleyen paşalara katıldı. Nitekim bir kayda göre Selim'in İstanbul'a davet edilmesi fikrini padişaha kabul ettirenlerden biriydi (TSMA, nr. E 7072). Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkmasının ardından Dimetoka'ya çekilen II. Bayezid'e refakat etti; ancak onun yolda vefat etmesinden sonra (II. Bayezid'in vefatını bildiren arzı: TSMA, nr. E 6335) Rumeli beylerbeyiliğinden alınıp merkezden uzaklaştırıldı. Bu durum büyük ihtimalle, Uğraşdere çarpışmasında II. Bayezid'in yanında yer alması sebebiyle Yavuz Sultan Selim'in ona tam güvenmemesinden kaynaklanmıştır. Uzun bir süre Bosna beylerbeyiliğinde kaldı; Çaldıran seferi esnasında da Bosna'da görev yaptığı ve sınır boylarında emniyeti sağladığı anlaşılmaktadır. Hatta ona Klis Kalesi'nin fethi için izin de verilmişti (16 Şâban 921/25 Eylül 1515). Hemen ardından

5 Ramazan'da (13 Ekim) Mustafa Paşa'nın vezirlikten azledilerek Bosna'ya tayini üzerine merkeze gelmesi emredildi. 8 Zilkade 921'de (14 Aralık 1515) Edirne'ye ulaşıp divanda paşalarla görüştü ve oğlu Mehmed Çelebi ile birlikte hediyeler sundu. Fakat o sırada padişah vezirlere kızgın olduğundan onunla görüşemedi ve hediyeler divanda kaldı. Gelişinden iki gün sonra padişah tarafından kabul edildi. Haydar Çelebi'nin kaydına göre (Ruznâme, I, 468-476) muhtemelen bu sırada kendisine Rumeli beylerbeyiliği görevi verilmişti. Ancak Mısır seferine çıkılacağı esnada vezîriâzam olan Hadım Sinan Paşa'nın yerine 23 Rebîülevvel 922'de (26 Nisan 1516) vezirliğe getirildi. Mercidâbık Savaşı'nda merkez kuvvetlerin sağ ve sol kanadının idaresi hususunda Sinan Paşa ile anlaşmazlığa düştü; padişahın müdahalesiyle sol kolda yer aldı. Savaşın kazanılmasının ardından takip ettiği Halep Emîri Hayır Bey'in Osmanlılar tarafına ilticasını sağladı, onu padişahın yanına getirdi. Halep ve Şam'da padişahla birlikte harekât planlarının yapılmasında rol oynadı. Bilhassa Şam'da iken padişahın Kahire üzerine yürünmesi konusundaki fikirlerine karşı çıktı,

yolun zorluklarını ileri süren ve daha fazla ileri gidilmemesini tavsiye eden grupta yer aldı. Bazı kaynaklarda Mısır'a gidilip gidilmemesi hususunda düşüncesini soran padişaha Şam'a kadar pek çok yerin elde edildiğini, Mısır ülkesinin çok geniş, zaptının ve kontrolünün çok güç olduğunu, ayrıca yolun büyük meşakkatlerle dolu bulunduğunu, Memlük beyleri ve Urban ile baş etmenin zorluğunu bildirdi (Hoca Sâdeddin, II, 344). Bununla beraber padişahın kararlı tavrı karşısında onu desteklemekten geri durmadı. Özellikle çöl geçilirken su sıkıntısını önlemek için büyük gayret sarfetti. Bu sırada 15.000 deve ile 30.000 kırba suyu ordu için tedarik ettiğine dair bilgiler vardır (Âlî Mustafa Efendi, I/2, s. 1199-1200). 15 Aralık 1516'da Şam'dan Mısır'a doğru hareket eden padişahın yanında yer aldı ve onunla birlikte Kudüs'ü ziyaret etti (Haydar Çelebi, I, 483). Bir başka kaynakta Yavuz Sultan Selim'in Kudüs ziyareti sırasında onun askerle birlikte Remle'de beklediği belirtilir (Tansel, TV, sy. 17 [1958], s. 318). Kahire önlerine varıldığında hemen ordugâh kurulması, herhangi bir saldırı ihtimaline karşı ordunun ağırlık ve yüklerinin arkaya alınıp bunlara dayanılarak çarpışılması, savaşın ertesi güne uzaması durumunda gece burada kalınması ve sabahleyin savaşa girişilmesi teklifinde bulundu (a.g.e., sy. 18 [1961], s. 432). Bu teklif herkes tarafından kabul edildi. Ridâniye Savaşı'nda başında bizzat padişahın bulunduğu merkez kuvvetlerinin sol kanadını idare etti. Vezîriâzam Sinan Paşa'nın yönettiği kola saldıran ve onu yaralayıp ölümüne sebep olan Memlükler üzerine hızla yürüyerek onları tamamen dağıttı. Ardından Kahire'nin kontrol altına alınması işiyle görevlendirildi. Üç gün süren sert Memlük direnişini kırmak için büyük çaba sarfetti, bu arada bir ok isabetiyle yaralandı. Sonunda zorlukla da olsa duruma hâkim olununca gösterdiği büyük gayret dolayısıyla padişah kendisini vezîriâzamlık makamına getirdi (11 Muharrem 923/3 Şubat 1517). Kahire'den kaçan son Memlük Sultanı Tomanbay'ın yakalanması harekâtına aldığı yaradan dolayı katılamadı ve şehirde kaldı. İyileşince Kahire'de Kal'atülcebel'de muhafaza görevi yaptı.

Tomanbay'ın başarılı bir harekâtla yakalanmasının ardından Yavuz Sultan Selim'in 18 Rebîülevvel 923'te (10 Nisan 1517) topladığı divanda Mısır beylerbeyiliğiyle görevlendirilen Yûnus Paşa, bundan sonra Kahire'de asayişi sağlamaya ve Memlük beylerini Osmanlı idaresine ısındırmaya, halkın işlerini halletmeye ve Osmanlı sistemini yerleştirmeye çalıştı. Padişahın İskenderiye'yi ziyareti sırasında Kahire'de kaldı. Ancak

idareciliği esnasında bazı devlet görevlilerinin suistimallerini önlemekte başarısız oldu. Hatta bizzat bu kimseleri koruduğuna dair şâyialar çıktı. Memlük beylerinin konaklarındaki eşyalara el konulduğu, ailelerine uygunsuz şekilde davranıldığı, Arap şeyhlerine baskı yapıldığı, aşırı vergilerle huzursuz edildikleri gibi şikâyetler giderek artmaya başladı. Aslında Yûnus Paşa eski Memlük âdetlerinin yerine Osmanlı sistemini yerleştirmeye gayret ediyordu. Bundan dolayı uygulamaları Mısır ileri gelenlerince tepkiyle karşılanıyordu. Malî sistem hususundaki belirsizlikler ve Osmanlı vergileriyle Memlük sisteminin bağdaştırılamamasından meydana gelen problemler çok geçmeden Yûnus Paşa'nın azline yol açtı. Onun yıpratılmasında Hayır Bey'in de etkili rolü olduğundan söz edilir. Nitekim İstanbul'a dönüş kararı alan padişah gereken hazırlıkları yaptırırken Yûnus Paşa'yı beylerbeyilik görevinden aldı, yerine Hayır Bey'i getirdi (13 Şâban 923/31 Ağustos 1517). Bununla beraber vezîriâzamlık görevi sürdü. Ancak Yûnus Paşa bu durumu kabullenemedi, öteden beri çekişme içinde olduğu Hayır Bey'in beylerbeyiliğe getirilmesine şiddetle itiraz etti. Ayrıca Osmanlı askerlerini çok uğraştırmış olan, Ridâniye'de Sinan Paşa'ya karşı yapılan hücuma bizzat katılan Canbirdi Gazâlî'ye hak ettiğinden fazla değer verildiği kanaatini taşıyor, bu yolda da padişaha itirazda bulunuyordu. Bu kabil itirazlarını sürdürdüğü bir divan toplantısında Yavuz Sultan Selim'i aşırı ölçüde öfkelendirdiği anlaşılmaktadır. Hatta padişah kızgınlığından divanı terketmiş, ardından Bilbîs konağında iken 26 Şâban 923'te (13 Eylül 1517) solaklar kethüdâsına emir yollayarak boynunu vurdurmuş, başını üç gün teşhir ettirip ondan sonra cesedinin Katya'da gömülmesini emretmiştir (Haydar Çelebi, s. 492); diğer bazı kaynaklarda ise onun Hanyûnus'ta veya Hattâre'de defnedildiği belirtilir. Özellikle Celalzâde Mustafa Çelebi, Hattâre adlı köyde katledildiğini yazarken bunun sebebini, Yûnus Paşa'nın padişahın kendisine karşı olan teveccühüne güvenerek mağrur bir şekilde hareket etmesine, hatta isyana kalkışma niyeti taşımasına, bunu farkeden padişahın İstanbul'a dönüşünün ardından onun Mısır'da bırakılması halinde isyan edebileceği kanaatiyle görevden almasına, buna çok üzülen paşa için artık kendisinden hayır gelmeyeceği fikrine varmasına dayandırır (Selimnâme, s. 207). İdrîs-i Bitlisî de Sâlihiye yakınlarındaki Hattâre'de katledildiğini yazarken tarihi yanlış verir, onun isyan başlatma eğiliminde bulunduğuna dair şâyiayı tekrarlar. Bütün bu gerekçelerin idam sebebini meşrûlaştırma gayretinin sonucu olduğu açıktır.

Dönemin kaynaklarında askerlik sanatında mâhir, iyilik sever, fakat sert bir mizaca sahip olduğu, ayrıca mal hırsıyla hareket ettiği, büyük harcamalar yaptığı ve gösterişe önem vererek kalabalık maiyetiyle dikkati çektiği ifade edilir. Yûnus Paşa'nın Sakarya iline bağlı Taraklı'da (Yenice-i Taraklı) bir camisinin bulunduğu da belirtilir. Camiyle ilgili kayıtlarda buranın "merhum Yûnus Ağa" tarafından yaptırılıp 20.000 akçe yanında on yedi dükkân ve bir arsa vakfedildiği bilgisi yer alır

(Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, s. 363). Bu durumda sözü edilen Yûnus Ağa'nın Yûnus Paşa ile aynı kişi olup olmadığı problemi ortaya çıkar. Camiyi yeniçeri ağalığı sırasında inşa ettirmiş olması düşünülebilirse de niçin Taraklı'yı seçtiği anlaşılamamaktadır. Bir münşeat mecmuasında bazı arzları ve mektuplarından örneklere rastlanır (Münşeât-ı Suver-i Mekâtîb, Adana İl Halk Ktp., nr. T 816.21/01 Hk. 791/7). Ona ve hanımına atfedilen iki tablonun Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İn'âmât Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O.71, vr. 57b, 71a, 75b, 81a, 99a, 237a, 251b, 257a, 267b; Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ömer Lutfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, s. 363; İdrîs-i Bitlisî, Selimşahnâme (trc. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, s. 316, 344, 374-376; Haydar Çelebi, Ruznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 468-476, 483, 486-487, 492; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 201-202, 207; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 336, 344; Âlî Mustafa Efendi, Târîh-i Künhü'l-Ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, I/2, s. 1199-1200; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 197, 203-204; a.mlf., "Silâhşör'ün Fethnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri", TV, sy. 17 (1958), s. 318; sy. 18 (1961), s. 432, 437, 439, 443; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmûd, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 58; Hakkı Acun, Sakarya İli Taraklı İlçesi ve Yunus Paşa

Camii, Ankara 1996; a.mlf., “Taraklı Yunus Paşa Camii Acem Ali’nin Eseri mi?”, I. Sakarya ve Çevresi Tarih ve Kültür Sempozyumu (ed. Mehmet Alpargu - Enis Şahin), Adapazarı 1999, s. 217; R. F. Kreutel, Haniwaldanus Anonimi’ne Göre Sultan Bayezid-i Veli: 1481-1512 (trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 68-69; Cahide Tamer, Taraklı Yunus Paşa Camii Restorasyonu: 1960-1961, İstanbul 2002; Feridun M. Emecen, Zamanın İskenderi, Şarkın Fâtihi: Yavuz Sultan Selim, İstanbul 2010, s. 218-220, 258, 277-284, 306-308; Tahsin Öz, “Sadrazam Yunus Paşa ile Karısının Portreleri ve Diğer Tarihî Portreler”, Resimli Tarih Mecmuası, II/23, İstanbul 1951, s. 1071-1073.

Feridun Emecen

YÛNUS SÛRESİ

(سورة يونس)

Kur’ân-ı Kerîm’in onuncu sûresi.

Büyük ihtimalle hicretten bir yıl önce nâzil olmuştur. Bazı âyetlerinin Medenî olduğu söylenmişse de bu isabetli görülmemiştir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, VIII, 194; Âlûsî, XI, 79). Adını 98. âyetinde geçen Yûnus peygamber’in adından almıştır. 109 âyet olup fâsılası bir âyette “ل”, on âyette “م”, diğerlerinde “ن” harfleridir. Sûrede Allah’ın birliği, Hz. Muhammed’in nübüvveti ve âhiret inancı üzerinde durulmakta, bu arada geçmiş kavimlerin inkârcı tutumlarından örnekler zikredilmektedir. Sûrenin muhtevasını dört bölüm halinde incelemek mümkündür.

Birinci bölümün (âyet 1-33) başında, bunların hikmet dolu bir kitabın âyetleri olduğu belirtilmekte ve içlerinden birinin Allah’ın elçisi sıfatıyla görevlendirilmesinin müşrikler tarafından şaşkınlıkla karşılanıp “apaçık bir sihirbaz” diye nitelendirilmesinin yadırganacak bir durum olduğuna dikkat çekilmektedir. Müşriklerin bu tür şaşkınlığından Yûnus sûresinden önce nâzil olan Sâd (38/4) ve Kāf (50/2) sûrelerinde de söz edilmiş, ayrıca Hz. Nûh ile Hûd’un muhataplarına da nisbet edilmiştir (el-A‘râf 7/63, 69). Ardından sûrede tabiatın kuruluşuna ve işleyişine dair örnekler verilmekte, insan türünün uçsuz bucaksız kâinat içindeki konumuna vurgu yapılmakta, iman edip amel-i sâlih işleyenlerle inkârcıların dünyadaki davranışlarına ve âhiretteki durumlarına dair tasvirler yapılmaktadır. Bu arada 15-17. âyetlerde, bir gün Allah’ın huzuruna çıkacağına inanmayan kimselerin Hz. Peygamber’den kendilerine okuduğu Kur’an’dan başka bir Kur’an getirmesini ya da mevcut Kur’an’ı değiştirmesini istedikleri belirtilmekte ve Resûlullah’a buna şöyle cevap vermesi emredilmektedir: “Kur’an’ı değiştirmem asla mümkün değildir; ben sadece bana vahyedilene uyarım. Eğer Allah dileseydi Kur’an’ı size okumazdım ... Biliyorsunuz ki nübüvvetimden önce de bir ömür sayılacak kadar uzun bir süre sizinle beraber yaşadım, dolayısıyla beni tanımış olmalısınız. Niçin aklınızı kullanmıyor ve gerçeği benimsemiyorsunuz?”

Sûrenin ikinci bölümü şirkin eleştirisiyle başlamakta, Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olup önceki vahiyleri tasdik ettiği belirtilmekte, buna inanmayanlara yalnız bir sûre kadar benzeri bir metin ortaya koymaları hususunda meydan okunmaktadır. Daha sonra Resûl-i Ekrem'e hitap edilerek bütün gayretlerine rağmen sağırlara ses duyuramayacağı ve körlere yol gösteremeyeceği bildirilmekte, bununla beraber Allah'ın hiç kimseye zulmetmediği, her inkârcının kendi âkıbetini kendisinin hazırladığı beyan edilmektedir. Ardından inkârcıların umursamazlıkları yüzünden ebedî âlemde karşılaşacakları azap hakkında açıklamalar yapılmakta, bu arada Kur'an'ın Allah'tan gelen etkili bir öğüt, mânevî hastalıklar için bir şifa, inananlar için bir hidayet ve rahmet kaynağı olduğu vurgulanmakta, müminlerin dünyada biriktirecekleri servetle değil ondan daha değerli olan Allah'ın lutuf ve rahmetiyle sevinmelerinin gerektiği ifade edilmektedir (âyet 57-58). "İman edip kötülüklerden sakınanlar" diye tanımlanan Allah dostlarına dünya ve âhiret için müjdeler verilmekte, Allah'ın ortaklarının veya çocuğunun bulunmadığı tekrar belirtilmekte, buna inanmayanlara âhirette şiddetli azabın uygulanacağı bildirilmektedir (âyet 62-69). Sûrenin üçüncü bölümünde hak-bâtıl mücadelesi bağlamında geçmiş peygamberlerden örnekler verilmektedir. Kavmi içinde 950 yıl yaşayıp onları hak dine davet eden Hz. Nûh'un mücadelesine kısaca değinildikten sonra (âyet 71-73) Hz. Mûsâ ve Hârûn ile Firavun ve taraftarları arasındaki mücadele anlatılmakta, denizde boğulmak üzere iken,

İsrâiloğulları'nın inandığı Tanrı'dan başka tanrı olmadığına iman ettiğini söyleyen Firavun'un bu imanının kabul edilmeyeceği bildirilmektedir (âyet 71-93; Mâtürîdî, VII, 104-106; DİA, XIII, 120-121).

Dördüncü bölümde (âyet 94-109), Kur'an tebliğinden haberdar olan insana hitap edilerek eğer tereddüt içinde bulunuyorsa önceki vahiyleri bilen dürüst kimselere sorması, böylece Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu anlaması tavsiye edilmekte (Taberî, XI, 218-219; Mâtürîdî, VII, 108-110; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, VIII, 244), ısrar ve inatları yüzünden Allah'ın gazabına uğrayanların -bütün mûcizelere şahit olsalar bile-iman etmeyecekleri belirtilmektedir. Ardından "Helâke mâruz kalan geçmiş ümmetler keşke iman etselerdi de bundan faydalansalardı!" temennisinden sonra iman eden Yûnus kavminin bu konuda bir istisna teşkil ettiği

kaydedilmektedir. Allah'ın dilemesi halinde yeryüzündeki bütün insanların iman edeceği beyan edilerek insanların imanla küfür arasında serbest bırakıldıklarına vurgu yapılmakta; Hz. Peygamber'e insanları imana zorlayamayacağı bildirilmektedir. Resûlullah'ın şahsına yönelik bir hitap şeklinde tek Allah'tan başka hiçbir varlığa tapınmama prensibi tekrarlanmakta, esasen Cenâb-ı Hakk'ın kişiye zarar vermeyi veya fayda sağlamayı murat etmesi durumunda buna kimsenin engel olamayacağı belirtilmektedir. Sûre Resûl-i Ekrem'e, bütün insanlara hitap ederek rablerinden kendilerine hak dini tebliğ eden Kur'an'ın geldiğini, onu kabul edenin kendi lehine, kabul etmeyenin ise kendi aleyhine davranmış olacağını ve kendisinin insanların hidayetinden sorumlu tutulmayacağını söylemesi emredildikten sonra şu âyetle sona ermektedir: "Sen kendine vahyedilen ilâhî tebliğin gereğini yerine getir ve Allah hükmünü verinceye kadar sabret. Şüphe yok ki Allah hüküm verenlerin en hayırlısıdır".

Yûnus sûresi, Resûlullah'a Zebûr yerine verilen on bir sûreden (miûn) biri olup Hz. Ömer tarafından sabah namazlarında okunduğu rivayet edilmektedir (İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 245-247). "Yûnus sûresini okuyan kimseye Yûnus'u tasdik eden, onu yalanlayan, ayrıca Firavun'la birlikte boğulan kimselerin sayısının on katı kadar sevap verilir" meâlinde nakledilen hadisin (Zemahşerî, III, 180; Beyzâvî, II, 250) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 716). Mahmut Sami Ramazanoğlu Yûnus ve Hûd Sûreleri Tefsiri adlı bir eser kaleme almış (İstanbul 1984, 4. bs.), Abdülmuhsin Kāsım el-Hâc Hammû, Yûnus ʿaleyhi's-selâm ve daʿvetühû fî ẓılli'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve's-Sünne adıyla yüksek lisans tezi (1400/1980, Câmiatü Ümmi'l-kurâ), Fâyize Osman Ebû Zeyd de el-Ḫaṣâʾiṣü'l-belâġıyye fî sûreti Yûnus ismiyle doktora tezi hazırlamış (1994, Câmiatü'l-Ezher), bu tez daha sonra basılmıştır (Kahire 1422/2001).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XI, 218-219; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul

2006, VII, 104-106, 108-110; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Kahire 1424/2003, s. 204; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 180; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, II, 250; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, VIII, 194, 244; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XI, 79; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżuʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1407/1987, II, 716; Ca‘fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1420/1999, IV, 3-52; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî fežâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 245-247; Ömer Faruk Harman, “Firavun”, DİA, XIII, 120-121; Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Yûnus”, DMT, IX, 342-343.

Bekir Topaloğlu

YÛNUS b. UBEYD

(يونس بن عبيد)

Ebû Abdillâh Yûnus b. Ubeyd b. Dînâr el-Abdî el-Basrî (ö. 139/756)

Muhaddis tâbiî.

64 (683-84) yılında Kûfe'de doğdu. Basra'da yaşayıp orada vefat ettiğinden Basrî, Abdülkaysoğulları'nın mevlâsı olduğu için Abdî nisbeleriyle anılır. Künyesi Ebû Ubeyd şeklinde de zikredilir. Yûnus'un, Mu'tezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd'in yanına gitmesi yüzünden kendisine kızdığı Abdullah adlı bir oğlunun olduğu bilinmektedir (Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', VI, 294). Genç tâbiîler arasında yer alan Yûnus'un Enes b. Mâlik'e yetiştiği bilinmekle beraber ondan hadis alıp almadığı hususu kesin değildir. Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, İbrâhim et-Teymî, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi' ve Sâbit el-Bünânî gibi tâbiîlerden ders aldı. Uzun süre yanında bulunduğu Hasan-ı Basrî'nin rivayetleri konusunda en güvenilir kişi kabul edildi. Ali b. Medînî'ye göre Yûnus, Hasan-ı Basrî'den rivayet hususunda Abdullah b. Avn'dan daha sağlam sayılırdı (İbn Ebû Hâtim, IX, 242). Yûnus b. Ubeyd, ilmî faaliyetlerinin yanı sıra Basra'daki ipekçiler çarşısında ipek kumaş ve elbise ticaretiyle uğraşırdı. İbadete düşkün, verâ' sahibi ve zâhid bir kimse olarak tanınırdı. Yûnus'un aynı zamanda başarılı bir tüccar olması onun dikkat çekici yönlerindendir. Alışverişlerinde kendi zararına da olsa karşı tarafın hakkını koruduğuna, haksız kazançtan uzak durduğuna ve bu konuda son derece titiz davrandığına dair birçok olay nakledilir. Yûnus b. Ubeyd Basra'da vefat etti.

Yûnus b. Ubeyd, Basra'nın önde gelen hadis hâfızlarından biridir. Hadis tenkitçileri onun son derece güvenilir bir kimse olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Çok sayıda hadis nakletmekle şöhret kazanmış, ayrıca hadis rivayetindeki titizliğiyle tanınmıştır. Derslerinin sonunda rivayet sırasında yanlış yapmış olma ihtimalinden dolayı istiğfarda bulunurdu. Ayrıca sünnete bağlılığıyla bilinen ve bid'at ihtiva eden görüşlere karşı şiddetle muhalefet eden, Basra'da İbn Avn, Eyyûb es-Sahtiyânî ve

Süleyman b. Tarhân et-Teymî ile birlikte sünneti ihya edip bid‘atları sona erdiren dört kişiden biri olduğu zikredilen Yûnus’un (İbn Hibbân, VII, 647) Kûfe’de doğduğu halde orada yetişmediği için Allah’a hamdetmesi (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 294) Kûfeliler’in görüşlerini pek tasvip etmediğini göstermektedir. Bu özellikleri sebebiyle düzenlediği hadis meclislerine rağbet edilmiş ve birçok ünlü kişiye hocalık yapmıştır. Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Hüşeym b. Beşîr, Yezîd b. Zürey‘ ve Abdüla‘lâ b. Abdüla‘lâ gibi şahsiyetlerle oğlu Abdullah onun talebeleri arasında zikredilir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de ve diğer hadis kitaplarında yer almaktadır. Fıkıh alanında da yetkin bir şahsiyet olan Yûnus b. Ubeyd’in dönemin tartışılan fıkhî meseleleri hakkındaki görüşlerine sıkça başvurulmuş ve fetvaları rağbet görmüştür. Yûnus’un rivayetleri Ebû Arûbe tarafından bir cüz halinde derlenmiş ve Zehebî ile (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 296) İbn Hacer (el-Muʿcemü’l-müfehres, s. 381) bu eseri okuduklarını kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 260; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 218; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 402; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 242; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VII, 647; Ebû Nu’aym, Ḥilye, III, 15-27; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXII, 517-534; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 288-296; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 145-146; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 442-445; a.mlf., el-Muʿcemü’l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 381.

Abdullah Karahan

YÛNUS VEHBİ EFENDİ

(1837-1913)

Osmanlı âlimi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Heyeti üyesi.

Rize’ye bağlı Velâ (Vilâ) köyünde (günümüzde Gündoğdu beldesine bağlı Veliköy) doğdu. Emîr Ahmedoğulları’ndan Hacı Hatib Mehmed Efendi’nin oğludur. Babasının Kayserili olduğu ve 1248’de (1832) İstanbul’da doğduğu yolunda Ömer Nasuhi Bilmen tarafından verilen bilgi hatalıdır. Babasına nisbetle evlâd-ı Hatibzâdeler diye bilinen aileden çok sayıda devlet adamı ve âlim yetişmiştir. Yûnus Vehbi Efendi köyünde başladığı tahsiline Rize, Konya ve Kayseri’de devam etti. Ardından gittiği İstanbul’da eğitimini Fâtih medreselerinde sürdürdü. Arnavut Hoca Ali Efendi ile Mağribî Muhaddis Şeyh Kasım Efendi’nin derslerine girdi ve her ikisinden icâzet aldı. Bilmen, Yûnus Vehbi Efendi’nin tahsilini tamamladıktan sonra Isparta kadılığına tayin edildiğini belirtirse de kayıtlarda böyle bir bilgi yer almamaktadır. Tercüme-i hâl varakasında 1859’da imtihanla “tarîk-i kudâta dahil olduğu” kaydedilmekle beraber dosyasındaki evrakta daha sonra yapılan incelemede bu kayda rastlanmadığı anlaşılmaktadır. Vehbi Efendi 1861’de Fetvâhâne-i Âlî’nin fetva odasında müsevvid olarak göreve başladı. 1863’te Mekke-i Mükerreme bab niyâbetine tayin edildi, aynı yıl kendisine ibtidâ-i hâric rütbesiyle İstanbul müderrisliği de tevcih edildi. 1865’te Mekke-i Mükerreme bab niyâbetinden ayrılıp İstanbul’a döndü ve Fetvâhâne-i Âlî’de müsevvidliğe devam etti. Ertesi yıl bu görevi yanında İ‘lâmât-ı Şer‘iyye Müdüriyeti mümeyyiz muavinliğine getirildi ve kendisine müderrislik maaşı tahsis edildi. 1868’de ayrıca Muallimhâne-i Nüvvâb (Mektebi Kudât) müdürlüğüne tayini yapıldı ve Meclisi İntihâb-ı Hükkâm üyesi oldu. Aynı yıl Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’yi hazırlamak için oluşturulan heyette görevlendirildi. Buradaki görevi beş yıl kadar sürdü. Mecelle’nin beşinci kitabından itibaren “Kitâbü’r-Rehn, Kitâbü’l-Emânât, Kitâbü’l-Hibe ve Kitâbü’l-Ġaṣb ve’l-itlâf” başlıklı bölümlerin yazımına katıldı. Beşinci kitabın sonunda “müdîr-i Mektebi Nüvvâb”, altı, yedi ve sekizinci kitapların sonunda “müdîr-i Muallimhâne-i Nüvvâb” unvanıyla

imzası vardır. “Kitâbü’l-Vedîa”yı hazırlayan heyette de yer aldığı kaydedilir.

1873 Mayısında Muallimhâne-i Nüvvâb müdürlüğünden ayrılmasının ardından İ‘lâmât-ı Şer‘iyye Müdüriyeti mümeyyizliğine getirildi. Temmuz 1873’te terfi edip reîsülmüsevvidîn (sermüsevvid) oldu. Eylül 1874’te İstanbul kadılığı müsteşarlığı görevine tayin edildi. 1875 Kasım sonundan itibaren bir yıl süreyle uhdesine bilâd-ı mahrecden Halep mevleviyeti verildi. Haziran 1876’da İstanbul kadılığı müsteşarlığından ayrıldı ve yaklaşık bir ay sonra Emvâl-i Eytâm Dairesi müdürlüğüne getirildi. Eylül ayında bu görevden ayrılıp Bağdat merkez niyâbet-i şer‘iyyesiyle görevlendirildi, buna ilâveten müfettiş-i hükkâm ve dîvân-ı temyîz reisliği yaptı. Kasım 1876’da Halep mevleviyetinden, Şubat 1879’da Bağdat niyâbetinden ayrıldı. Ağustos 1879’dan Nisan 1880’e kadar İzmir nâibliği ve mahkeme-i bidâyet reisliği yaptı. Mayıs 1880 - Nisan 1882 arasında Yanya niyâbeti ve istînâf-ı hukuk riyâseti görevinde bulundu. Temmuz 1882 - Haziran 1884 tarihlerinde Kudüs niyâbet-i şer‘iyyesi ve bidâyet reisliğini üstlendi. Temmuz 1884’ten itibaren uhdesine bir yıl süreyle bilâd-ı hamseden Edirne mevleviyeti verildi. Mart 1885’te Ankara niyâbet-i şer‘iyyesiyle istînâf riyâsetine tayin edildi. Otuz ay sürdürdüğü bu görevi esnasında Bektaşî Dergâhı’nın ıslahına memur edildi. Temmuz 1885’te mevleviyetten ve Haziran 1887’de niyâbetten ayrıldı. Aynı yılın Eylülünde Mekke kadılığına tayin edildi. Bir yıl sonra hizmetini tamamlayarak Mekke kadılığından ayrıldı ve rütbesi İstanbul pâyesine yükseltildi.

Haziran 1889’da Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğine getirilen Yûnus Vehbi Efendi, Ağustos 1890’da bu görevden ayrıldı. Meclisi Tedkīkāt-ı Şer‘iyye âzası iken Haziran 1892’de Edirne merkez niyâbet-i şer‘iyyesine tayin edildi. Mayıs 1894’te bu görevden ayrılarak Mayıs 1895’te Beyrut vilâyeti merkez niyâbet-i şer‘iyyesine getirildi ve Ağustos 1897’ye kadar bu görevini sürdürdü. Ocak 1898’de ikinci defa Meclisi Tedkīkāt-ı Şer‘iyye âzalığına tayin edildi ve Mayıs 1898 tarihinde uhdesine Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. Ağustos 1904’te ikinci defa Mektebi Nüvvâb müdürlüğüne getirildi. Ağustos 1908’de Mektebi Nüvvâb müdürlüğünden, 4 Nisan 1909’da Meclisi Tedkīkāt-ı Şer‘iyye âzalığından ayrıldı. Eylül 1909’da emekliye sevkedildi. Vehbi Efendi, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi’nde bulunan şahsî sicil dosyasına göre 27 Ramazan 1331 (30

Ağustos 1913) tarihinde vefat etti. Bilmen'in 1322'de (1904) öldüğü ve Fâtih Camii bahçesinde defnedildiği şeklinde verdiği bilgi doğru değildir. Mezarı Eyüp'te eski adı Boyacı sokak olan Sultan Reşad caddesi üzerindeki Canan Hanım Türbesi'nin arkasında yer alır. Mezar taşında, "Ecille-i ricâl-i ilmiyyeden ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'yi tanzim eden fühûl-i fukahâdan Kazasker el-Hâc Yûnus Vehbi Efendi 1331 senesi Ramazân-ı şerifinde leyle-i celîle-i Kadir'de bârgâh-ı ehadiyyete tevdî-i rûh etmiştir" ibaresi yazılıdır.

Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen Yûnus Vehbi Efendi'nin Dürerü'l-ḥikem fî esrâri menâsiki'l-ḥac li'l-Beyti'l-ḥarem adlı küçük hacimli bir eseri vardır (İstanbul 1318, 1320). Edirne merkez nâibi iken bizzat kaleme aldığı hal tercümesinde dört defa hacca gittiğini kaydeden müellif bu eserinde daha çok Kâbe'nin ve Harem'in

sırlarından bahsetmiştir. Yûnus Vehbi Efendi'nin Esrâru Menâsik-i Hacc-ı Şerîf isimli kitabı Dürerü'l-ḥikem'in genişletilmiş şeklidir. Eser Arapça ve Türkçe olarak kaleme alınmıştır (İstanbul 1318, 1320). Kısa ve özlü bir anlatımı olan eserin hazırlanmasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân, İmam Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn ve Bosnevî Ali Dede'nin Ḫavâtimü'l-ḥikem adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Eser Veysel Akkaya ve Nesibe Akkaya tarafından bazı ilâvelerle birlikte Haccın Sırları adıyla yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 2003).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, sicil dosyası, nr. 181; BA, İ.DH., nr. 708/49581; BA, DH. SAİDd, nr. 171/183; Yûnus Vehbi Efendi, Haccın Sırları (haz. Veysel Akkaya - Nesibe Akkaya), İstanbul 2003; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 30; Bilmen, Kamus2, I, 360-361; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 330; Ebül'ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, Ankara 1996, s. 164; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması,

İstanbul 1996, IV, 367-368; Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Meşhurlar, İstanbul 2004, II, 212-213; Rahmi Yaran, “Hac”, DİA, XIV, 411.

Tahsin Özcan

YÛNUSİYYE

(اليونسيّة)

Teşbih inancını benimsediği kaydedilen Yûnus b. Avn en-Nemîrî’ye mensup Mürcie fırkalarından biri

(bk. MÜRCİE; MÜŞEBBİHE).

YURDAKUL, Mehmet Emin

(1869-1944)

Türk millî şairi.

13 Mayıs 1869'da İstanbul Beşiktaş'ta doğdu. Babası Zekeriya köyü halkından balıkçı Sâlih Reis, annesi Bulgaristan göçmenlerinden Körükçü Mehmed Ağa'nın kızı Emine Hanım'dır. Sıbyan mektebinden sonra Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'ne girdi. Burayı bitirince bir süre Mülkiye İdâdîsi'ne devam ettiyse de 1887'de mektepten ayrıldı. Maaşsız kâtip olarak Sadâret Dairesi Evrak Kalemi'nde çalışmaya başladı. 1889'da Mektebi Hukuk'a kaydoldu; iki yıl kadar sonra buradan da ayrılmak zorunda kaldı. Bu tarihten itibaren edebiyat ve şiirle daha yakından ilgilendi. 1892'de, ruh asaletinin soy asaletinden üstün olduğunu anlattığı Fazilet ve Asalet adlı kitabı dolayısıyla Sadrazam Cevat Paşa'nın tavsiyesi üzerine Rüsûmat İdaresi'ne önce memur, ardından evrak müdürü tayin edildi. 1892'de İstanbul'a gelen Cemâleddîn-i Efgānî'nin sohbetlerine katıldı, bazı fikirlerinden istifade etti. 1897 Osmanlı-Yunan Muharebesi sırasında aralarında "Anadolu'dan Bir Ses yahut Cenge Giderken" adlı şiirin de bulunduğu, hece vezni ve sade bir Türkçe ile şiirler yazmaya başladı. Millî duyguları herkesin kolayca anlayabileceği bir dille ifade ettiği şiirleri devrin edebiyat çevrelerinde büyük ilgi gördü. 1898'de bu şiirlerini Recâizâde Mahmud Ekrem, Abdülhak Hâmid (Tarhan), Şemseddin Sâmi, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Fazlı Necib'in takrizleri ve saray ressamı Zonaro'nun resimleriyle birlikte Türkçe Şiirler adıyla kitap halinde yayımladı.

1907'de İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne girdi, aynı yıl Erzurum Rüsûmat nâzırlığına tayin edildi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra görevi Trabzon'a alındı. 31 Mart olayının ardından Bahriye Nezâreti müsteşarlığına getirildi; Ekim 1909'da Hicaz valisi oldu. Ancak Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'le anlaşmazlığa düşünce görevi Sivas valiliğine nakledildi (Mayıs 1910). Sağlık sebepleri yüzünden bir süre sonra istifa edip İstanbul'a döndü (Ocak 1911). Resmî kuruluşu bir yıl sonra

gerçekleşen, ancak fiilen Temmuz 1911'de kurulan Türk Ocağı derneğinin geçici idare heyeti başkanlığına seçildi. Ağustos 1911'de Erzurum vali vekilliğine getirildi ve ertesi yıl emekliye ayrıldı. 1913'te Musul'dan mebus seçildi. 17 Aralık 1914'te "Türkler'in ilk büyük millî şairi" tanıtımıyla Türk Ocağı tarafından adına büyük bir tören düzenlendi. Çanakkale savaşları sırasında kurulan İstanbul Hey'et-i Edebiyyesi ile birlikte savaş alanına gitti ve askerin mâneviyatını yükselten konuşmalar yaptı. Mütarekenin ardından İstanbul'un işgali üzerine bazı arkadaşlarıyla birlikte Ankara'ya gitti (Nisan 1921). Millî Mücadele devam ederken halka ve orduya moral verici konuşmalar yapmak için Mehmed Âkif (Ersoy) ve Sâmih Rifat'la birlikte Anadolu'ya gönderildi. Cumhuriyet'in ilânı üzerine Şarkîkarahisar (1923) ve Şebinkarahisar'dan (1927) mebus seçildi. 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'na katıldı. Daha sonra Urfa (1932) ve İstanbul'dan (1943) milletvekili seçildi. 14 Ocak 1944'te vefat etti ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Türk edebiyatı tarihinde daha çok Millî Edebiyat akımına yol açtığı kaydedilen "Anadolu'dan Bir Ses yahut Cenge Giderken" adlı şiiriyle tanınan Mehmet Emin, aslında bir halk çocuğu olup edebî zevkini küçük yaşta babasından dinlediği halk hikâyelerinden edinmiştir. Nitekim, "Ben İstanbul lehçesini anamdan, babamdan, sonra Anadolu lehçesini karımdan öğrendim; onun saf ve asil ruhunun kaynaklarından Türklük aşkının kevserini içtim" demiştir. Mehmet Emin'in yetişmesinde etkili olan diğer bir isim Cemâleddîn-i Efgānî'dir. İslâm âlemini yok etmeye çalışan Batı emperyalizmine karşı mücadele eden Efgānî, gezip dolaştığı ülkelerde aynı zamanda milliyetçilik şuurunun uyanmasına da yardım ediyordu. Mehmet Emin'in şiirleri Türk edebiyatında milliyetçilik hareketinin bir nevi başlangıcı olarak kabul edilir. Teknik ve estetik bakımdan pek güçlü sayılmayan bu şiirler gerek halkın zevk anlayışına hitap etmesi, gerekse halk hayatının bazı sahnelerini onların anlayabileceği bir dil ve üslûpla ifade etmesi dolayısıyla sade Türkçe ve hece vezniyle yazılmış şiirde öncü kabul edilmektedir. Mehmet Emin, Balkan savaşları yıllarında kaleme alınan Ey Türk Uyan! adlı kitabındaki şiirlerinde Türkler'in Altaylar'dan Anadolu'ya gelişlerini, gerçekleştirdikleri fetihleri ve yerleştikleri ülkelere medeniyet tohumları ektiklerini söyler. Edebiyatı ve

özellikle şiiri “Güzellik için olmakla birlikte iyilik içindir de” şeklinde tarif eden Mehmet Emin, aynı yıllarda faaliyet gösteren Edebiyât-ı Cedîde şairlerinden farklı olarak sanatın gayesinin güzellik yanında millî fayda temin etmek olduğunu belirtmiştir. Onun amacı bir şair olarak şöhret kazanmak değil içinden geldiği halkın dertlerini ve acılarını dile getirmek, bunlara bir çare bulmaktır. Hayatının sonuna kadar edebiyatta halkçılık ve milliyetçilik prensibine bağlı kalan Mehmet Emin, Cumhuriyet’ten sonraki yıllarda ortaya çıkan memleketçi edebiyatın oluşmasına da ön ayak olmuştur. Eserlerinde Türkçülük, milliyetçilik, memleketçilik, halkçılık ve Cumhuriyet’ten sonraki yıllarda inkılâpçılık unsurları asıl ağırlığı teşkil eder.

Eserleri. Mensur: Fazilet ve Asalet (1891), Türkün Hukuku (1919), Halk Hükümeti-Halkçılık (1923), Kral Corc’a (1923), Dante’ye (Ankara 1928). Manzum: Türkçe Şiirler (1898), Türk Sazı (1914), Ey Türk Uyan! (1914), Tan Sesleri (1915), Ordunun Destanı (1916), Dicle Önünde (1916), Hastabakıcı Hanımlar (1917), Turan’a Doğru (Ey Türk Uyan! ve Tan Sesleri ile birlikte, 1918), Zafer Yolunda (1918), İsyan ve Dua (1919), Aydın Kızları (1921), Mustafa Kemal (1928), Ankara (1939). Mehmet Emin’in bütün şiirleri Fevziye Abdullah Tansel tarafından bir araya getirilmiştir (Mehmet Emin Yurdakul’un Eserleri I: Şiirler, Ankara 1969). August Fischer de birçok şiirini Almanca tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır (Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur: I. Dichtungen Mehmed Emins, Leipzig 1921).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Mehmed Emin Bey”, Nevsâl-i Millî, İstanbul 1914, s. 159-161; Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1334, s. 157-167; Nüzhet Hâşim, Millî Edebiyata Doğru, İstanbul 1918; Hilmi Yücebaş, Millî Şairimiz Mehmet Emin Yurdakul, İstanbul 1947; Zahir Güvemli, Üç Tepe: Mehmed Emin Yurdakul, Ziya Gökalp, Rıza Tevfik Bölükbaşı, İstanbul 1957; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri: Tanzimat’tan Cumhuriyete Kadar, İstanbul 1969, s. 147-151; Kenan Akyüz, Batı

Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1970, s. 499-510; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1976, II, 1083-1087; Fethi Tevetoğlu, Mehmed Emin Yurdakul: Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988; Abdullah Uçman, Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa, İstanbul 1997; a.mlf., "Yayımlanışından 100 Yıl Sonra Türkçe Şiirler", TT, sy. 186 (1999), s. 31-35; "Yurdakul, Mehmed Emin", TDEA, VIII, 612-615.

Abdullah Uçman

YURT

(bk. VATAN).

YURTLUK

Osmanlı idarî teşkilâtında belirli kişilere tahsis edilen arazi veya bölge.

Osmanlı öncesi dönemde daha çok, arazinin tasarrufu ve toprağın belli bir hizmet karşılığında kullanım hakkının belli bir kişiye, zümreye veya taifeye kaydıhayat şartıyla intikali yahut mülkiyetiyle ilgili olarak kullanılan yurtluk ocaklıkla benzerlik gösterir. Bu kelime ile aynı kökten gelen “yurt (yurd), yurtlu, yurt tutmak, yurt vermek” gibi tabirlere Türk-İslâm devletlerinde sıkça rastlanır. Ancak yurtluk kelimesi, tarihî dönemlerde farklı anlamlar yüklenerek veya başka bir terimle birlikte kullanılarak kısmî değişikliklere uğramıştır. Çeşitli Türk devletlerinin kuruluş sürecinde veya sonrasındaki fütuhat devirlerinde pay sahibi olan küçük atlı birlikler belirli yurtluk sınırları içerisine konularak bir anlamda merkezî bir denetimin sağlanması amacıyla kendilerine tahsis edilen alanlara yerleştiriliyordu. “Orun geleneği” de denilen bu yerleştirme veya yurt verme düzeni Oğuz Han töresinin, Selçuk ve Osmanlı, hatta Cengiz Han yasalarının en başında yer alıyor ve törelerin temelini oluşturuyordu (Türklerde Devlet Anlayışı, s. 327). Anadolu beyliklerinde toprak iktâ (timar), vakıf, mülk ve yurt kısımlarına ayrılıyordu. Timar, mülk ve yurt olarak idare edilen toprakların bazıları sonradan ya tamamen vakfa intikal etmiş ya da hazineye veya timara ayrılmıştır (Uzunçarşılı, Medhal, s. 147-148). Bütün Türk devletlerinde olduğu gibi Moğollar’da da ülke Cengiz Han ailesinin ortak malı idi. Cengiz Han’ın halefleri imparatorluğu çeşitli kısımlara ayırıp mâlikâne ve yurt şeklinde hükümdar ailesinin idaresine bırakmıştı. Yurt sahibi aile üyeleri hanın yüksek hâkimiyetini tanımak zorundaydı. Yurt veya mâlikânesi olan Moğol şehzadeleri kendi bölgelerinde müstakil hareket ediyorlardı.

XI. yüzyılda Anadolu’da başlayan Selçuklu fetihleri neticesinde ülkeye gelen çok sayıda Oğuz boyu, yöneticiler tarafından batı sınırlarının güvenliğini sağlamak amacıyla “uç” denilen sınır bölgelerine yerleştirilmişti. Geleneklerini korumakla birlikte merkeze fazla bağlı olmayan bu unsurlar sınır çarpışmaları sırasında beylerine daha sıkı bağlanmışlar ve ağır idarî müdahaleler, vergiler karşısında devletten

yurtluk, ulûfe ve askerî yardım istemişlerdi. Osmanlı tarih geleneğinde yer alan, Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın Karahisar ve Bilecik tekfurlukları arasındaki yerleri Ertuğrul Gazi'ye ve oğullarına yurt olarak verdiği yolundaki bilgi dikkat çekicidir (Oruç Beğ Tarihi, s. 7). Yurtluk statüsü beylere kısmî bağımsızlık verdiği için bu statüyü kazanmak önemli sayılmış ve yurtluk alma siyasette bir araç olarak kullanılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in Karadeniz harekâtı sırasında Sinop'un karadan ve denizden muhasara altına alınmasından sonra meselenin barış yoluyla çözülmesini isteyen Mahmud Paşa, Candaroğlu İsmâil Bey'e yazdığı mektupta kaleyi savaşsız teslim etmesi halinde Anadolu'da istediği yerin kendisine yurtluk olarak verileceğini bildirmiştir.

Osmanlı uygulamasında yurtluk ve yurt tabirleri daha önceki uygulamalardan farklı bir mahiyet göstermez. Çünkü bu tabirler bir çeşit arazi tasarrufu şeklini ifade eden bir anlam kazanmıştır. Ancak yurtluk kelimesi Osmanlılar'da çoğu defa ocaklık terimiyle birlikte kullanılmıştır. Osmanlı idarî sisteminde rastlanan ocaklık sancakların hükümet ve yurtluk-ocaklık denilen iki farklı çeşidi vardı. Hükümet ve yurtluk-ocaklık sancakların ortak özelliği, bunların idaresinin itaat ettikleri ve yükümlülüklerini yerine getirdikleri sürece belli bir ailenin tekeline bırakılmasıdır. Hükümet sancaklarda kanun gereği tahrir yapılmaz, yurtluk-ocaklık sancaklarda yapılırdı. Hükümet denilen sancaklar mülkiyet, yurtluk-ocaklık sancaklar ise arpalık ve sancak hassı yoluyla verilirdi. Ancak ocaklık sancaklarda kanunnâme hükümlerine

aykırı birçok uygulamaya rastlanmıştır (bk. OCAKLIK). Yurtluğun "devlete ait bir gelirin kaydıhayat şartıyla tasarruf veya tevcih edilmesi" şeklinde tarif edildiği de görülmektedir. Buna göre yurtlukta yalnızca kaydıhayat şartı, ocaklıkta irsen intikal, yurtluk-ocaklıkta irs ve kaydıhayat birlikte bulunurdu ve yurtluk-ocaklıkta irsî bir devamlılık söz konusu idi. Kendilerine yurtluk veya yurtluk-ocaklık olarak arazi tevcih edilen aşiret sahibi kişiler buranın resmî sahibi değildi; araziyi satamaz, bağışlayamaz, vakfedemezlerdi. Bu statünün devamı, sadakatle hizmet ve kendilerine verilen görevleri eksiksiz yerine getirmekle doğrudan ilgiliydi.

Yurtluk olarak tevcih edilen arazi parçaları bir aşiret reisinin şahsında tek bir kişiye ait olabileceği gibi ortak bir mülkiyet veya kullanım hakkı ile

birlikte bütün aşirete yahut bir zümreye de ait olabilirdi. Bunun bir örneği atçeken (esbkeşân) taifesine verilen yurtluklardır. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi timar ve taşra teşkilât kanunnâmelerinde bazı arazilerin esbkeşân taifesine yurtluk yoluyla tayin edildiği yazılıdır. Bunlar Karaman vilâyetinde Konya sancağına bağlı Turgut, Eski İl ve Bayburt nahiyelerinde bulunuyordu. Buraların göçebe halkı ziraata yatkın olmadığından on iki hâne başına bir at karşılığı at akçesi ödemekle mükellef tutulmuştu ve çift, bennâk, caba, öşür, kovan gibi vergilerden muaftı. Kendilerine yurtluk yazılan yerlere ektiklerinin öşürü at çekmeleri karşılığında onlardan alınmazdı ve avârız vergileri de kaldırılmıştı. Devlete sadece at akçesi, resm-i ganem, resm-i arûs ve cürm ü cinâyet vergileri ödemekle mükelleftiler. Faaliyette bulundukları yurtluklarında kendileri mezralarını kimsenin müdahalesi olmadan tasarruf edebiliyorlardı. Atçeken yurtluklarını işleyenler bunlar için tahıl üzerinden öşür ve sâlâriyye veriyordu. Yavuz Sultan Selim dönemi Karaman Vilâyeti Esbkeşân Kabileleri Kanunnâmesi'nde adı geçenlerin çoğunun ziraatla meşgul olduğu ve öşür, sâlâriyye, çift, bennâk vergilerinden hayli mal biriktiğinin tesbit edildiği, yapılan teftişte çoğu çiftliğin gelirinin 6 ile 7000 akçe arasında değiştiği belirtilir (Akgündüz, III, 331). Yurtluklar merkezî yönetimin mülkiyetinde görünmekle birlikte göçebe zümreler ciddi bir askerî yükümlülükle zorlanmadan epeyce yaygın bir tasarruf hakkından yararlanırlardı (Yerasimos, s. 142). Yurtluk tasarruf eden atçekenler devletin diğer bölgelerindeki mükellefler gibi iki koyuna 1 akçe vermekle mükelleftiler.

BİBLİYOGRAFYA

Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 7; Uzunçarşılı, Medhal, s. 147-148, 175; a.mlf., Osmanlı Tarihi, III/2, s. 310; Stefanos Yerasimos, Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye (trc. Babür Kuzucu), İstanbul 1980, s. 142; Türklerde Devlet Anlayışı: 13. Yüzyıl Sonlarına Kadar (haz. Bahaeddin Ögel), Ankara 1982, s. 327; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1988, I, 1, 112; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî

Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I, 145; III, 101, 331; IV/1, s. 483; Nejat Göyünç, "Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 269-277; Orhan Kılıç, "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Tatbikattaki Yeri", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XI/1, Elazığ 2001, s. 257-274; Ayşegül Hüseynilioğlu, Karaman Beylerbeyliği'nde Konar-Göçer Nüfus (doktora tezi, 2008), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 292.

Orhan Kılıç

YÛSÎ

(اليوسي)

Ebû Alî Nûruddîn Hasen b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Yûsî (ö. 1102/1691)

Faslı Mâlikî âlimi.

1040 (1631) yılında Fâzâz bölgesinde, Orta Atlas dağlarında Yukarı Melviyye vadisinde yer alan bir köyde doğdu. Berberîler'in büyük kabilelerinden Sanhâce'nin Âyt Yûsî boyundandır. Kendisi mensup bulunduğu boyun, ismini büyük dedesi Yûsuf'tan aldığını ve Yûsî nisbesinin de Yûsufî'nin kısaltması olduğunu söyler. Küçük yaşta annesini kaybeden Yûsî, Sicilmâse'de Ebû Bekir b. Hasan et-Tetâfî, Sicilmâse Kadısı Sîdî Muhammed b. Abdullah el-Hasenî, Ebû Fâris Abdülazîz el-Filâlî; Merakeş'te Kādılkudât Ebû Mehdî Îsâ b. Abdurrahman es-Süktânî ve Kadı Muhammed b. İbrâhim el-Heştûkî; İlîğ'de Kadı Abdülazîz b. Ahmed er-Resmûkî ve Fas şehrinde Kadı Ahmed b. Saîd el-Meclîdî gibi hocalardan nahiv, belâgat, mantık, akaid, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, tasavvuf, matematik, astronomi gibi ilimlerde ders aldı. Ardından Der‘a'ya Temgrût Zâviyesi'ne gitti ve Şâzeliyye'nin Nâsıriyye kolunun kurucusu İbn Nâsır ed-Der‘î'ye intisap ederek sohbetlerine katıldı. Ondan fıkıh, tefsir ve nahiv yanında Gazzâlî'nin İḥyâʾ, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ ve Şa‘rânî'nin eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ adlı eserlerini okudu.

Yirmi yaşlarında iken Sûs bölgesinde Orta Atlas dağlarındaki Dilâ köyünde bulunan Dilâî Zâviyesi'nde (ez-Zâviyetü'l-Bekriyye) Şâzeliyye'nin Cezûliyye kolundan Şeyh Ebû Bekir b. Muhammed ed-Dilâî'ye intisap etti. Burada nahivdeki ihtisasıyla tanınan Muhammed el-Murâbıt ve diğer bazı hocaların dersine girdi, onlardan icâzet aldı. Ardından kendisi burada ders vermeye ve eserlerinin bir kısmını yazmaya başladı. Müntesipleri daha çok Sanhâceliler'den meydana gelen Dilâî Zâviyesi'nin Fas'ın büyük kısmında hâkimiyet kurduğu bu dönemde Yûsî'nin ilmî faaliyetler dışında herhangi bir görev aldığı bilinmemektedir. Dilâîler'e karşı gittikçe güçlenen Filâlî (Alevî) hânedanının Fas'ta egemenlik kuran ilk hükümdarı Mevlây Reşîd'in

Sûs bölgesini ele geçirmesi ve Dilâî Zâviyesi'ni tahrip ettirmesi üzerine (8 Muharrem 1079/18 Haziran 1668) Yûsî diğer âlimlerle birlikte Fas şehrine gönderildi. Ancak daha önce (1069/1659) iktidar mücadelesi sırasında kardeşinden kaçarak Dilâî Zâviyesi'ne sığınan Mevlây Reşîd burada tanıştığı Yûsî ile dostluğunu devam ettirdi, zaman zaman onun derslerine katıldı ve kendisini sarayındaki özel toplantılara çağırdı. Karaviyyîn Camii'nde eğitimle meşgul olan Yûsî ilim çevrelerinde büyük ün kazandı.

Mevlây Reşîd'in vefatından sonra Fas halkının ayaklanması üzerine Yûsî şehri kuşatan (1083/1672) yeni hükümdar Mevlây İsmâil'den izin alarak şehirden çıktı, kuzeydeki bazı köyleri dolaşıp Huneyfire yakınlarındaki Halfûn'da bir zâviye kurdu ve irşada başladı. Ancak bölge halkının eski Dilâî yönetimine bağlılığını bilen ve gittiği yerlerde Yûsî'nin etkinliğinden çekinen Mevlây İsmâil onun oradan ayrılıp Merakeş'e gitmesini istedi (1085 sonları/1675). Yûsî, Merakeş'te Şürefâ Mescidi başta olmak üzere çeşitli mescidlerde ders verdi. Geri dönmesine izin çıkınca tekrar Halfûn'a gitti (1090/1679); fakat ardından hükümdar onu önce yeni başşehir Miknâs'a çağırdı, beş ay sonra da tekrar Merakeş'e yolladı. Yûsî, Merakeş'te bulunduğu dönemlerde ders vermenin yanı sıra Şâzelî-Nâsıriyye tarikatına bağlı bir zâviye (ez-Zâviyetü'n-Nâsıriyye) inşa ettirdi. Mevlây İsmâil, Orta Atlaslar'daki Berberîler'e karşı yürüttüğü askerî harekât sırasında onu da eski Dilâî Zâviyesi'nin olduğu yere sürgüne gönderdi (1095/1684). Üç yıl sonra oradan ayrılmasına izin verilen Yûsî, bazı merkezleri ve zâviyeleri dolaştıktan sonra

Fas şehrinin güneyinde Safrû yakınlarındaki Temzîzet köyüne yerleşti (1100/1689). Kısa bir süre sonra hac yolculuğuna çıktı, hac dönüşünün ardından vefat etti (15 Zilhicce 1102/9 Eylül 1691). Onun adına inşa edilen mescid ve türbe Safrû yakınlarındadır.

Fas'ın XVII. yüzyılda yaşamış en büyük âlimi kabul edilen (Abu'n-Nasr, s. 223), aklî ve naklî ilimlerde derin vukufu bulunan Yûsî özellikle tasavvuf, şiir, dil ilimleri, mantık, kelâm, fıkıh ve usul bilgisiyle temayüz etmiştir. Öğrencisi Muhammed b. Ahmed el-Misnâvî hocasının rivayetten ziyade dirayete önem verdiğini belirtir. Güçlü bir hâfızaya sahip olan Yûsî'nin Harîrî'nin el-Maḳāmât'ını ve meşhur Arap şairlerinin divanlarını ezberlemesi, şiir söylemenin kendisine "nefes almaktan daha kolay"

geldiğini, hatta sadece şiirle konuşabileceğini ileri sürmesi bu alandaki yeteneğini göstermektedir. Bazı âlimler onu müceddid olarak görürken bazıları da ictihad mertebesine ulaştığını kaydeder. Yûsî birkaç defa sürgün edilmesi yüzünden yazmaya başladığı bazı eserlerini tamamlayamamıştır. Mevlây İsmâil'e yazdığı mektuplarda merkezî bir idare kurmak için uyguladığı sert siyasetten dolayı onu eleştirmekten çekinmeyen Yûsî, "Berâetü'l-Yûsî" adıyla meşhur olan bir mektubunda Mevlây İsmâil'i bu hususlarda uyarmış ve toplumu yönetirken uyması gereken dinî esasları hatırlatmıştır (Resâʾil, I, 237-244). Tanınmış öğrencileri arasında Misnâvî, İbn Zâkûr, İbn Rahhâl, Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, Ebü'l-Hasan en-Nûrî, Ebû Abdullah en-Nûrî, Ebû Abdullah et-Tâzî, Ahmed b. Ya'kūb el-Velâlî ve Abdüsselâm b. Tayyib el-Kādirî sayılabilir.

Eserleri. 1. el-Muḥâḍarât fi'l-edeb ve'l-luġa. 1095 (1684) yılında yazılmaya başlanan eserde hikmetler, şiirler ve edebî nüktelerin yanı sıra tarih ve tasavvufa, müellifin kendi hayatına dair önemli bilgiler yer almakta, hâtime kısmında hocalarının ve karşılaştığı şeyhlerin listesi verilmektedir (Fas 1317; I-II, nşr. Muhammed el-Haccî - Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Beyrut 1402/1982). 2. Fehresetü'l-Yûsî. Müellif hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, bir mukaddime ile beş bölüm halinde planladığı bu eserinin ancak iki bölümünü yazabilmiştir. Hocalarını, karşılaştığı şeyhleri, okuduğu kitaplardan aldığı ilhamları anlatacağını, ayrıca hikmetli sözler ve edebî ifadeler kaydedeceğini bildirdiği mukaddimede el-Ḳānûn'da daha ayrıntılı biçimde ele aldığı ilimler tasnifi ve tanıtımı konusunda özet bilgilere yer verir (nşr. Hamîd Hâmânî el-Yûsî, Dârülbeyzâ 2004; nşr. Zekeriyyâ el-Huseyrî, Beyrut 2009). 3. Zehrü'l-ekem fi'l-ems̱âl ve'l-ḥikem. Arapça atasözleri ve deyimler içeren eser altmış altı bab olarak planlanmış, ancak müellifin vefatı üzerine mukaddimesi ve ilk on dört babı yazılabilmiştir (I-III, nşr. Muhammed el-Haccî - Muhammed el-Ahdar, Dârülbeyzâ 1401/1981). 4. Dîvânü şiʿr. Yûsî'nin şiirlerinden meydana gelen esere onun vefatından sonra oğlu tarafından diğer bazı şiirleri de eklenmiştir (Fas, ts.; Abdülhamîd Muhammed el-Münîf tarafından Yetâma'd-dürer adıyla tahkik edilmiştir). Muhammed Ecvâhirî, el-Yûsî eş-şâʿir: Dirâse taḥlîliyye li-dîvânihî adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1987, Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi). 5. el-Ḳaṣîdetü'd-dâliyye. Şeyhi İbn Nâsır'ı methetmek amacıyla yazdığı bu kasideyi müellif daha sonra Neylü'l-emânî fî şerḥi't-

tehânî adıyla şerhetmiştir (İskenderiye 1291; Kahire 1329, 1375/1956). 6. Meşrebü'l-ʿâm ve'l-ḫâṣ min kelimeti'l-iḫlâṣ. Sicilmâse'de ve Merakeş'te öğrenciler arasında kelime-i tevhidin anlamı ve akaid meseleleri çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalara cevap mahiyetinde yazılan eser, Yûsî'nin akaide dair düşünceleri üzerine bir doktora tezi hazırlayan Hamîd Hamânî tarafından uzun bir girişle birlikte yayımlanmıştır (Fas 1327; nşr. Hamîd Hamânî el-Yûsî, I-II, Dârülbeyzâ 2000-2001). Eser aynı zamanda İbrâhim el-Kûrânî'nin Ebû Sâlim el-Ayyâşî yoluyla Fas'a ulaşan eserlerinin yol açtığı tartışmalara cevap niteliğindedir (Meşrebü'l-ʿâm, I, 189-199, 226-227; ayrıca bk. Resâʾil, II, 616-617). 7. Resâʾil. Yûsî'nin siyaset, tasavvuf, akaid, fıkıh gibi alanlarla ilgili mektup ve risâlelerini ihtiva eden eser nâşiri tarafından önce doktora çalışması olarak tahkik edilip incelenmiş, ardından neşredilmiştir (I-II, nşr. Fâtıma Halîl el-Kablî, Dârülbeyzâ 1401/1981). Kitapta birinin nisbeti şüpheli altmış üç risâle bulunmaktadır. 8. el-Künnâşetü'l-ʿilmiyye. Tasavvuf, edep, hadis ve tefsirle ilgili çeşitli notları ve görüşleri içerir (Fas, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 5995). 9. el-Ḳānûn fî aḥkâmi'l-ʿilm ve'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim. Müellif eserin ilk bölümünde bilgi nazariyesiyle ilimlerin tasnifi konularını ele alır ve belli başlı ilimleri ayrıntılı biçimde tanıtır. İkinci bölümde bir âlimde bulunması gereken nitelikleri, eğitim, fetva, eser telifi gibi hususlarda izlenecek yolları ele alır (Fas 1310, 1315; nşr. Hamîd Hamânî el-Yûsî, Rabat 1419/1998; nşr. Cum'a el-Feytûrî, Beyrut 2003). Eserin üçüncü bölümünde öğrencilerin yaşayışında, eğitiminde ve hocalarıyla ilişkilerinde takip etmeleri gereken âdâb, ayrıca ilmî seyahat (rihle) ve öğrenme metotları gibi konular hakkında bilgi verilir (eserle ilgili bir değerlendirme için bk. Berque, s. 354-389). 10. Nefâʾisü'd-dürer ʿalâ şerḥi'l-Muḫtaṣar (Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Muḫtaṣari's-Senûsî fi'l-manṭıḳ). Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye ait eserin hâşiyesidir (nşr. Cum'a el-Feytûrî, Beyrut 2003). 11. el-Budûrü'l-levâmiʿ fî şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla el-Kevkebü's-sâṭıʿ adıyla da geçen eser Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair meşhur eseri üzerine yazılmış bir şerh olup "kitap" deliline dair ilk bölümün ortalarına kadar gelebilmiştir (I-IV, nşr. Hamîd Hamânî el-Yûsî, Dârülbeyzâ 1423-1424/2002-2003). 12. Fetḥu'l-meliki'l-vehhâb fîmâ isteşkelehû baʿżu'l-aṣḥâb mine's-Sünne ve'l-Kitâb (el-Fütûḥâtü's-Sûsiyye el-müştemile ʿale'l-envâri'l-ḳudsiyye). Seçilmiş âyetlerin tefsirinden ibarettir (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 618). 13. Ḥâşiye ʿalâ ʿUmdeti ehli't-tevfîḳ ve't-tesdîd fî şerḥi ʿAḳīdeti ehli't-tevḥîd (Ḥâşiye ʿalâ şerḥi

kübra’s-Senûsî). Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin ʿAḳīdetü ehli’t-tevḥîd el-kübrâ adlı eserine yine kendisinin yazdığı ʿUmdetü ehli’t-tevfîḳ adlı şerhin hâşiyesidir (Çorum İl Halk Ktp., nr. 958; Rabat, el-Mektebetü’l-âmme, nr. 1771, 2645; el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 1596, 4413).

Bunların dışında kaynaklarda Yûsî’ye çok sayıda risâle nisbet edilmekte, Ḥâşiye ʿalâ Telḫîṣi’l-Miftâḥ adlı yarım kalmış bir eserinin bulunduğu belirtilmektedir. Müellifin el-Ḳaṣîdetü’r-râʾiyye fî resâʾili’z-Zâviyeti’d-Delâʾiyye adlı şiiri de çeşitli şerhlere konu olmuştur (eserleri için bk. Kādirî, III, 42-43; Haccî, s. 108-115; Resâʾil, neşredenin girişi, I, 54-64; eserlerinin kronolojisi için bk. Honerkamp, II, 410-411). Fransız şarkiyatçısı Jacques Berque, Al-Yousi: Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle (Paris 1958; tıpkıbasım: Paris 2001), Abbas el-Cirârî, ʿAbḳariyyetü’l-Yûsî (Dârülbeyzâ 1981) ve Abdülkebîr el-Medgarî el-Alevî, el-Faḳīh Ebû ʿAlî el-Yûsî: Nemûẕec mine’l-fikri’l-Maġribî fî fecri’d-devleti’l-ʿAleviyye (Rabat 1989) adıyla birer eser kaleme

almışlardır. Ayrıca Menâhil dergisinin beşinci sayısında (1979 yılı) olduğu gibi Fas’ta yayımlanan dergilerde Yûsî’ye dair çok sayıda makale çıkmış, çeşitli sempozyumlarda onun hakkında bildiriler sunulmuş ve Yûsî’nin görüşlerinin ele alındığı sempozyumlar düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsî, el-Muḥâḍarât fi’l-edeb ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Haccî - Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl), Beyrut 1402/1982, neşredenlerin girişi, I, s. e-z; a.mlf., Resâʾil (nşr. Fâtıma Halîl el-Kıblî), Dârülbeyzâ 1401/1981, neşredenin girişi, I, 39-122; a.mlf., Meşrebü’l-ʿâm ve’l-ḫâṣ min kelimeti’l-iḫlâṣ (nşr. Hamîd Hamânî), Dârülbeyzâ 1421/2000, neşredenin girişi, I, 19-231; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, III, 25-49; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VII, 81-86, 108-109; C. Geertz, Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago 1973, s. 29-35, ayrıca bk. tür.yer.; J. Berque, L’intérieur du Maghreb XVe-XIXème siècle, Paris 1978, s. 354-389; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 388-406; Jamil M.

Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 223, 235; Muhammed Haccî, ez-Zâviyetü'd-delâʾiyye ve devrüha'd-dînî ve'l-ʿilmî ve's-siyâsî, Dârülbeyzâ 1409/1988, s. 45-53, 104-115; E. Gellner, Muslim Society, Cambridge 1995, s. 207-213; K. L. Honerkamp, "al-Hasan ibn Mas'ûd al-Yûsî", Essays in Arabic Literary Biography (nşr. J. E. Lowry - D. Stewart), Wiesbaden 2009, II, 410-428; Abdelfattah Killito, "al-Yūsī", EI^{2} (İng.), XI, 351-352.

Tuncay Başoğlu